221.93

Orient. Inst.

The University of Chicago
Libraries

Crescat Scientia Vita Excolatur

Marx

Symbolik

des

Mosaischen Cultus.

Von

Karl Christ. Wilh. Fel. Bähr,

Dr. der Theologie und evangel. protest. Pfarrer zu Eichstetten im Badischen Oberlande.

גַּל־עֵינַי וְאַבִּיטָה נִפְלָאוֹת מִתּוֹרָתֶךָ׃
Ps. 119, 18.

Erster Band.

Heidelberg,

in der akademischen Buchhandlung von *J. C. B. Mohr.*

1837.

BM650
.B18
v.1

„Das ist eben das charakteristisch Auszeichnende der Mosaischen Grundansicht, daſs sie die Gottheit gleich sehr der Vermessenheit der ergründenden Vernunft geschlossen hält, wie sie keusch und enthaltsam mit dem sinnlichen Taumel der Einbildungskraft zu beflecken sie verbietet, und im Ethischen allein ihr klares ungetrübtes Strahlen zu einem erhabenen Gesichte, zu einem groſsen dräuenden und seegnenden Meteore auseinander brechen läſst. Der Ausspruch: ich bin der ich bin, scheidet scharf die Lehre von der Indischen, die immerdar an der Lösung des Problems sich versucht hat."

Görres Mythengeschichte. II, S. 507.

102279
chg.

Der

Hochwürdigen

Theologischen Fakultät

zu

Kopenhagen,

Hn. Dr. H. N. Clausen,
Hn. Dr. M. H. Hohlenberg,
Hn. Dr. C. E. Scharling,
Hn. Dr. C. T. Engelstoft,

in dankbarer Verehrung

zugeeignet

vom

Verfasser.

Vorwort.

Den Mosaischen Ritualcultus nicht bloſs von antiquarischer Seite zu untersuchen, sondern auch seine Bedeutung im Ganzen und Einzelnen nachzuweisen, ist ein gegenwärtig lebhaft gefühltes und auch mehrfach laut ausgesprochenes Bedürfniſs. Die Typologie in Coccejanischer Form und Methode hat sich überlebt; aber auch die Zeit, wo man sich ausschlieſslich mit der Schaale beschäftigte, als wäre sie der Kern selbst, scheint bald vorüber, und es ist eigentlich auffallend, daſs bei dem regen Interesse, das jetzt auf dem Gebiete alttestamentlicher Forschungen herrscht, bei dem Eifer, mit dem alle Religionen des heidnischen Alterthums untersucht werden, bis jetzt noch gar nicht die Reihe an den Mosaischen Cultus und seine Symbole gekommen ist. Einige wenige specielle Abhandlungen abgerechnet, fehlt es hier sogar gänzlich an Vorarbeiten. Das vorliegende Buch kann daher vor der Hand nur ein Versuch seyn; ich wollte wenigstens einmal den Anfang machen, und da dieser nirgends zugleich Vollendung ist, so wäre es von Seiten des theol. Publikums eben so unbillig, Vollendung zu verlangen, als von meiner Seite anmaſslich, dieselbe dem Buche zuzuschreiben. Ich werde mich freuen, wenn

ich dem vielfach gefühlten Bedürfniſse einstweilen nur insoweit entgegengekommen bin, daſs es mir gelungen, die Aufmerksamkeit und Thätigkeit der Theologen auf einen gewiſs nicht uninteressanten Gegenstand geleitet zu haben, damit durch die vereinte Kraft Vieler das zu Stande kommt, was ein Einzelner, zumal wenn er überhaupt erst die Sache beginnen muſs, niemals vermag. Ein Feld, das erst urbar gemacht werden muſs, kann unmöglich so bestellt seyn, wie ein seit Jahren bebautes. Daſs ich übrigens die Arbeit nicht leicht und obenhin genommen habe, wird man mir, sollte auch noch so viel daran zu tadeln seyn, hoffentlich zugestehen, wenigstens bezeugt es mir mein Gewissen. Möchten doch auch die etwaigen Beurtheilungen nicht leicht und flüchtig hingeworfen, sondern so eingerichtet werden, daſs die Sache selbst dabei gewinnt und ich etwas daraus lernen kann.

Nach zwei Seiten hin wird das Buch jedenfalls anstoſsen. Vorerst bei denen, die aller Symbolik überhaupt abgeneigt sind. Wie nicht jeder für jede Kunst, so hat auch nicht jeder für das Symbolische Sinn. Man kann sehr verständig seyn und viele Kenntnisse besitzen, dennoch aber dieses Sinnes entbehren. So war z. B. Clericus ein gelehrter Mann, dessen Verdienste um alttestamentliche Exegese ich so gut wie Andere zu schätzen weiſs; und doch hatte ihm der Weihrauch beim Opfer keinen andern Zweck, als die zudringlichen Fliegen vom Opferfleisch zu verscheuchen, und die Amtstracht der Priester war seiner Meinung nach nur deshalb weiſs (Byssus), weil solcher Stoff sich am leichtesten waschen lasse; dabei eifert er noch ausdrücklich gegen alle *rationes mysticas*. Leute dieses Sinnes giebt es auch heute noch, ohne daſs sie gerade zugleich immer so gelehrt wären und ähnliche Verdienste hätten. Sie denken bei Symbolik gleich

an Mysticismus, bei Mysticismus aber an Gespenster und an wer weiſs was noch all für erschreckliche Dinge. Mit ihnen eine Lanze zu brechen, fühle ich mich durchaus nicht aufgelegt. Sie mögen ihren Weg fortgehen, aber auch mich den meinigen gehen lassen, ich beneide ja keinen, der beim Weihrauch schlechterdings nur an das Geschmeis und bei der priesterlichen Amtstracht nur an die Wäsche denken will. — Grösser ist die Anzahl derer, welche ohne Abneigung gegen das Symbolische im Allgemeinen nur gegen die Deutung der Einzelheiten protestiren, und sagen: Nur nicht zu weit muſs man gehen! Ich respectire diese Einrede und gebe gerne zu, daſs man bei einer Arbeit, wie die vorliegende, sich leicht aus dem Deuten ins Deuteln verirren könne und auch da etwas sieht, wo doch nichts zu sehen ist. Ich habe mir die Augen gegen diese Gefahr nicht zugebunden, und bin eben darum in Anführung beweisender Parallelen aus der heidnischen Symbolik nicht sparsam gewesen. Wenn z. B. an dem Indischen Somnath-Tempel zu Guzurate die sechs und fünfzig Säulen unleugbar bedeutsam sind, so scheint es mir rohe Gewalt, die Deutung der gleichen Anzahl Säulen am Vorhof des Mosaischen Heiligthums verbieten zu wollen. Ueberhaupt aber sehe ich keinen Grund ein, warum das Einzelne keine Bedeutung haben soll, wenn sich dieselbe doch als in den Zusammenhang des Ganzen gehörend nachweisen läſst. Damit, daſs Jemand da oder dort nichts sieht, ist ja doch auch noch nicht ausgemacht, daſs überhaupt nichts zu sehen ist. Doch ich habe mich über diesen Punkt auch in der Einleitung ausgesprochen. Beweist man mir mit Gründen, daſs ich irgendwo zu weit gegangen bin, so werde ich nicht eigensinnig seyn, sondern mich belehren lassen: nur bitte ich, mich gefälligst mit bloſsen?? und!! zu verschonen.

Der andere Punkt, um deswillen das Buch anstoſsen wird, betrifft die darin durchgeführte Ansicht vom Mosaismus. Da gerade gegenwärtig über das Verhältniſs des Mosaischen Cultus zu den andern Religionen des Alterthums groſse Unklarheit herrscht, und beide nicht selten zusammen und durch einander geworfen werden, so hielt ich es für nothwendig, zwar einerseits das Gleichartige in der Form nachzuweisen, andrerseits aber auch den unterscheidenden Charakter, insonderheit das Ehrfurcht gebietende ethische Princip des Mosaismus, das Alles bis ins Einzelste durchdringt, möglichst scharf hervorzuheben. Dieſs gerade wird aber Vielen miſsfallen. Ich weiſs nicht, was manche Leute für Freude daran haben, das hohe Israelitische Alterthum recht dumm und finster zu machen; hat ja doch neuerlichst Einer nicht nur dem Volke, sondern selbst Mose den Monotheismus abgestritten, und sogar ohne weiteres behauptet: wenn irgend ein polylatrisches Volk den Namen eines heidnischen verdiene, so sey es das Israelitische. So wenig ich es auch billigen kann, wenn man den Mosaismus evangelisirt und ihn über sich selbst hinaus in die neutestamentliche Sphäre rückt, so ist mir doch jenes leichtfertige Heruntermachen desselben unter dem Aushängeschild historischer Kritik im höchsten Grade zuwider; ich halte es für eine Schmach, die man der deutschen Theologie anthut. Auch Hegel hat, aber von ganz anderm Standpunkte aus, die Mosaische Religion unter die der Griechen und Römer stellen zu müssen geglaubt, weil ihm der Jehova Israels ein abstracter jenseitiger Gott scheint. Daſs er dadurch in offenbaren Widerspruch mit dem „Gottmenschen,“ dem „Gott im Fleisch,“ wie er Christum zu nennen pflegt, gerathen ist, versteht sich von selbst, und was soll uns doch ein „Gott im Fleisch,“ der nicht einmal richtig zu,

beurtheilen weiſs, ob die Götter Griechenlands über oder unter dem Jehova Israels stehen? Abgesehen davon ist es gerade die eigenthümliche Grundidee des Mosaismus, daſs Jehova sich mit Israel verbunden hat, nicht ein getrenntes Jenseits ist, sondern in der Mitte seines Volkes wohnt und unter ihm wandelt. Und wer je aus tiefer Seele und in wahrem Ernste des Psalmisten Wort ausgerufen hat: Herr, wenn ich dich habe, frage ich nichts nach Himmel und Erde! der weiſs auch, daſs dieser Herr wahrlich kein abstractes Wesen, sondern der allerconcreteste Gott ist, und keine Philosophie wird ihm das mehr ausreden können. Diejenigen Schüler des groſsen Philosophen, die nicht bloſse Nachbeter und Nachtreter sind, werden sich daher gewiſs bald genöthigt sehen, dem Mosaismus in ihrer Religionsphilosophie eine andere Stelle anzuweisen, als der Meister ihm einräumte. Mir ist im Allgemeinen der Vorwurf, als stelle ich den Mosaismus zu hoch, viel lieber, als der entgegengesetzte; ich weiſs mich in meiner Ueberzeugung auf Seiten Christi und der Apostel, und in dieser Gesellschaft lasse ich mir schon etwas vorwerfen.

In den Hypothesenwirrwarr der neuern Kritik hinsichtlich des Pentateuchs konnte ich mich nicht einlassen; es lag dieſs durchaus nicht in meinem Plan, ich überlasse es Andern, und habe nur hie und da Einzelnes berücksichtigt. Mein Ziel war allein Deutung und Verständniſs der einmal factisch gegebenen und vorliegenden Symbole, und innerhalb dieser Gränze gab es genug zu thun. Man erwarte und verlange also nichts Anderes, als was der Titel zunächst besagt.

Auf diesen ersten Band wird, so Gott will, noch in diesem Jahre der zweite folgen, der die drei andern Bücher enthält. Bedenkt man, daſs im ersten sehr Vieles besprochen werden muſste, was auch in den

andern Theilen des Cultus wieder vorkommt, so wird der Schein des Unverhältniſsmäſsigen sich verlieren. Freilich wird es Manchen befremden, daſs ein ganzer Band es mit nichts weiter als mit der Stiftshütte zu thun hat; allein ich hoffe, er wird, wenn er das Buch durchliest, sich nach und nach von seinem Erstaunen erholen und einsehen, daſs es sich hier doch um etwas mehr, als um ein bloſses Nomadenzelt handelt. Ich bin kein Freund von Minutien und die Breite ist meine Liebhaberei auch nicht. Klarheit und Consequenz, die bei groſser Breite gerade am wenigsten gedeihen, waren mir stets angelegen.

Schlieſslich statte ich auch öffentlich meinem verehrten Freunde, dem Hn. Professor und Bibliothekar Eisengrein in Freiburg den verbindlichsten Dank ab für die seltene Bereitwilligkeit, mit der er mir stets die nöthigen Hülfsmittel aus der dortigen Universitätsbibliothek zukommen lieſs. Bei meinem Aufenthalt auf dem Lande wurde mir nur dadurch möglich, mich auf den behandelten Gegenstand einzulassen.

Gott lasse diese Arbeit nicht vergeblich seyn, sondern etwas beitragen zu immer tieferer Einsicht in die biblische Wahrheit!

Eichstetten im April 1837.

Bähr.

Inhaltsverzeichniſs.

Einleitung.

§. 1. Umfang und Plan der Untersuchung. Hülfsmittel. . . . . Seite 1
§. 2. Form des Mosaischen Cultus. 8
§. 3. Grund und Zweck der symbolischen Form des Mos. Cultus. 23
§. 4. Verhältniſs des Mos. Cultus zu den Culten des heidniſchen Alterthums. 32
§. 5. Deutungsregeln. 46

ERSTES BUCH.

Die Cultus-Stätte.

Erstes Kapitel. Die Stiftshütte im Ganzen und Allgemeinen.

§. 1. Entwurf der Stiftshütte. 55
§. 2. Bedeutung der Stiftshütte im Allgemeinen. 75
§. 3. Verhältniſs der Stiftshütte im Allgemeinen zu den heiligen Gebäuden des heidnischen Alterthums. 91
§. 4. Kritische Uebersicht der verschiedenen Deutungen der Stiftshütte. 103

Zweites Kapitel. Grundriſs der Stiftshütte.

§. 1. Bedeutung des Grundrisses im Allgemeinen. . . . 119
§. 2. Die einzelnen Zahlen- und Maaſsbestimmungen des Grundrisses. 128
§. 3. Bedeutung der Zahl Drei (Dreieck) 138
§. 4. Bedeutung der Zahl Vier (Viereck). 155
§. 5. Bedeutung der Zahl Zehn. 175
§. 6. Bedeutung der Zahl Fünf. 183
§. 7. Bedeutung der Zahl Sieben. 187
§. 8. Bedeutung der Zahl Zwölf. 201
§. 9. Bedeutung der Stiftshütte nach den einzelnen Zahlen- und Maaſsverhältnissen des Grundrisses. 209
§. 10. Vergleichende Uebersicht der Zahlen- und Maaſsbestimmungen in den Grundrissen heidnischer Bauten. . . 233

Drittes Kapitel. Baustoffe der Stiftshütte.

Seite

§. 1. Uebersicht der Baustoffe nach Qualität und Quantität. 255
§. 2. Bedeutung der Baustoffe. 276
§. 3. Bedeutung der Stiftshütte nach den Baustoffen . . 290

Viertes Kapitel. Die Farben und Kunstgebilde der Stiftshütte.

§. 1. Beschaffenheit der Farben und Kunstgebilde. . . 303
§. 2. Bedeutung der Farben. 316
§. 3. Bedeutung der Kunstgebilde. 340
§. 4. Bedeutung der Stiftshütte nach den Farben und Kunstgebilden. 366

Fünftes Kapitel. Die Geräthe des Allerheiligen.

§. 1. Beschreibung der Geräthe. 377
§. 2. Bedeutung der Geräthe. 383
§. 3. Verhältniſs der Mosaischen Bundeslade zu den heiligen Laden anderer Völker. 399

Sechstes Kapitel. Die Geräthe des Heiligen.

§. 1. Beschreibung der Geräthe. 407
§. 2. Bedeutung des Schaubrodtisches. 425
§. 3. Bedeutung des Leuchters. 439
§. 4. Bedeutung des Räucheraltars 458

Siebentes Kapitel. Die Geräthe des Vorhofs.

§. 1. Beschreibung der Geräthe. 479
§. 2. Bedeutung der Geräthe. 487

Einleitung.

§. 1.

Umfang und Plan der Untersuchung. Hülfsmittel.

Unter dem Mosaischen Cultus, welcher Gegenstand der folgenden Untersuchung ist, verstehen wir diejenige Einrichtung und Anordnung des Gottesdienstes, die der Pentateuch in seinem zweiten, dritten und vierten Buche beschreibt und als von Mose im Auftrag Jehova's für das Israelitische Volk getroffen darstellt. Die gottesdienstlichen Gebräuche vor Mose, in der sogenannten patriarchalischen Zeit, bleiben ebenso wie die etwaigen Modifikationen und Erweiterungen des Mosaischen Cultus in späterer Zeit unter den Israelitischen Königen von unsrer Untersuchung ausgeschlossen.

Mit der Authentie des Pentateuchs hat die neuere Kritik zugleich auch die Existenz des Mosaischen Cultus in Frage gestellt. Wenige ganz einfache Ritualien ausgenommen, sollen sämmtliche Cultusvorschriften des Pentateuch viel spätern, jedenfalls nicht Mosaischen Ursprungs seyn, eine förmliche Einrichtung und Anordnung des Israelitischen Gottesdienstes habe erst unter Salomo statt gefunden, ja Vieles, was der Pentateuch Mose zuschreibe, rühre aus den Zeiten des Exils her, wo man überhaupt Alles, was sich im Verlauf der Zeit entwickelt, schriftlich zusammengestellt und, um der Gesammtanordnung Autorität zu verschaffen, auf Mose zurückgeführt habe. Vom Jehovadienst könne zur Zeit Mose's beim Volk im Allgemeinen gar die Rede nicht seyn, Saturn sey als Gott und König verehrt worden, und auf ihn habe sich der Israelitische Cultus in der Wüste bezogen; die Stiftshütte sey eine reine Fiction späterer Zeiten, ersonnen, um den Tempelbau zu rechtfertigen; das Levitishe Priesterthum habe erst unter Salomo oder noch später begonnen; die Opfer und Reinigungen seyen nichts weniger als mit einem Ceremoniell, wie es der Pentateuch beschreibe, versehen

gewesen; auch die Feste endlich gehörten, etwa mit Ausnahme des Sabbaths, der Zeit kurz vor oder nach dem Exil an [1]. — Es liegt nicht in unserm Zweck, die kritischen Forschungen über den Pentateuch einer Prüfung zu unterwerfen und namentlich die den Mosaischen Cultus betreffenden Behauptungen ausführlich zu beleuchten [2]; letzterer läſst sich immerhin als ein Ganzes behandeln und betrachten selbst, wenn man ihn in spätere Zeiten versetzen wollte. Derjenige Gelehrte selbst, der als der Begründer jener kritischen Forschungen angesehen wird, de Wette, hat in seiner hebräisch-jüdischen Archäologie, seine eigene Kritik gewissermaſsen ignorirend, die Beschreibung des Israelitischen Cultus der Zeit nach in vier Kapitel abgetheilt: das erstere handelt vom „vormosaischen," das zweite von dem „im Pentateuch vorgeschriebenen Gottesdienst," das dritte vom „Zustand des Gottesdienstes nach Mose bis zum Exil" [3]. Dasselbe Recht hinsichtlich des Mosaischen Cultus sprechen wir auch hier an, und zwar um so mehr, als die angeführten Resultate der Kritik, so absprechend sie auch hie und da vorgetragen werden, noch völlig der Evidenz ermangeln, und bis jetzt nichts weniger, als allgemeine Anerkennung sich haben verschaffen können. Nicht einmal den negativen Theil ihrer Behauptungen hat die Kritik gehörig begründet, geschweige denn daſs der positive Theil einige Zuverlässigkeit hätte; ihre totale Unsicherheit verräth sich unverholen in der groſsen Divergenz, ja in den ganz entgegengesetzten Resultaten bei Bestimmung der Zeit, in welche die verschiedenen Cultusvorschriften des Pentateuchs gehören sollen [4]. Die wichtigern

---

1) Angeregt wurden diese Behauptungen hauptsächlich durch Vater in den seinem Commentar über den Pentateuch Bd. 3. beigegebenen Untersuchungen vgl. S. 391 fg. Der eigentliche Begründer aber ist de Wette in seinen Beiträgen zur Einleitung in das A. T. (Hallé 1806); dann trug sie Hartmann vor in dem Buche: die Hebräerin am Putztische (Amsterdam 1809), ingleichen in seinen spätern Schriften. Weiter ausgeführt hat sie Gramberg in der kritischen Geschichte der Religionsideen des alten Test. (Berlin 1829). In neuester Zeit hat sich ihrer mit gewaltigem Eifer von Bohlen angenommen, vgl. die Genesis historisch-kritisch erläutert (Königsberg 1835); auf die Spitze gestellt hat sie aber Vatke in seiner biblischen Theologie I. Bd. Die Religion des A. T. (Berlin 1835). Er übertrifft unstreitig seine Vorgänger an Consequenz der Durchführung, aber die (freie?) historische Kritik ist bei ihm nur dienende Magd der Hegelschen Construction der Religionsgeschichte, was er auch keinen Hehl hat.

2) Man vergl. Rancke Untersuchungen über den Pentateuch (Erlangen 1834).

3) de Wette hebräisch-jüdische Archäologie. 2te Aufl. S. XIII. S. 185 fg.

4) Man vergleiche nur z. B. einige Aussagen der beiden neuesten Kritiker, die doch die Resultate ihrer Vorgänger treulich zusammengetragen und mit mehr oder weniger Consequenz weiter geführt haben.

Einsprachen werden wir jedoch gelegentlich der einzelnen Punkte gehörig berücksichtigen.

Der im Pentateuch vorgeschriebene Cultus enthält alle diejenigen Momente, welche überhaupt integrirend zum Wesen eines vollständigen Cultus gehören, und ist insofern ein abgeschlossenes Ganze. Er bestimmt genau den gottesdienstlichen Ort (Stiftshütte), stellt ein besonderes gottesdienstliches Personale auf (Priester), ordnet heilige Handlungen an (Opfer und Reinigungen), und schreibt endlich besondere gottesdienstliche Zeiten (Feste) vor. Mit diesen verschiedenen Anordnungen hat es also unsre Untersuchung zu thun; sie zerfällt darnach im Allgemeinen in vier Hauptheile. — Nicht aber nur eine Zusammenstellung der im Pentateuch über diese vier Hauptbestandtheile des Cultus zerstreut sich findenden Bestimmungen, nicht eine bloſse Beschreibung des Mosaischen Cultus ist unsre Aufgabe, sondern das Verſtändniſs desselben. Aller Cultus ist die äuſserliche in die Sinne fallende Darstellung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch und ihrer gegenseitigen Vermittelung; diese Darstellung richtet sich aber natürlich darnach, wie das Verhältniſs und die Vermittelung aufgefaſst wird, der Cultus ist der treue Ausdruck des Wesens der religiösen Anschauung, und dieses auffinden heiſst ihn verstehen. Was soll die beste, genaueste, detaillirteste Beschreibung einer Menge von äuſserlichen Dingen ohne Nachweisung des Princips und der religiösen Idee, die zum Grunde liegt und die Seele jener Aeuſserlichkeiten ist? Namentlich ist der Mosaische Cultus mit einer Ausführlichkeit bis in die einzelnsten Theile bestimmt, wie sie sich bei keinem andern Cultus im Alterthum fin-

Dem einen paſst der Cultus des Pentateuchs nur in das Salomonische Zeitalter (v. Bohlen Genesis Einl. S. 124.), dem andern nur in das Zeitalter des Esra (Vatke bibl. Theol. S. 216. 540. u. sonst); der eine behauptet den ägyptischen Ursprung der Israel. Cultusinstitutionen (von Bohlen a. a. O. S. 51 fg. §. 6.), und findet sie den ägyptischen aufs Haar ähnlich, der andere widerlegt dieſs nachdrücklich und nimmt dagegen einen phönicischen und persischen Einfluſs an (Vatke a. a. O. S. 323. 681. 692.); der eine läſst den Stamm Levi erst zu Salomo's Zeit hervortreten und mit dem Priesterthum bekleidet werden (von Bohlen S. 118 fg.), der andere leugnet gar das Vorhandenseyn dieses Stammes überhaupt (Vatke S. 222.); der eine sagt, der Sabbat kann zu Hiskia's Zeit angeordnet seyn (v. Bohlen S. 137.), der andere findet das zum Verwundern unrichtig, und setzt ihn schon ins vormosaische Zeitalter (Vatke S. 702.); der eine läſst die Beschneidung erst unter Salomo, und zwar aus Aegypten zu den Israeliten kommen (von Bohlen S. 174.), der andere sagt, das sey ganz unmöglich, die Beschneidung hätten die Hebräer gehabt, sogar ehe sie nach Aegypten zogen und aus Phönicien erhalten (Vatke S. 381—383.) u. s. w. Und alle diese, freilich mit groſser Zuversichtlichkeit aufgestellten Hypothesen soll man für unfehlbar halten!

det, während hingegen die eigentliche Religionslehre des Pentateuch nichts weniger als ausführlich genannt werden kann und aus einzelnen zerstreuten Aeuſserungen zusammengestellt werden muſs. Statt nun nach dem Princip und der leitenden religiösen Idee dieses genau regulirten Cultus zu forschen, hat man in neuester Zeit über die Ausführlichkeit der Cultvorschriften lieber gespottet und sie kleinlich und pedantisch gescholten [1]); man hat nicht bedacht, daſs eben der Cultus selbst die Lehre ist, daſs in ihm alle religiösen Ideen niedergelegt sind, und somit eine gründliche zuverlässige Entwicklung der Mosaischen Lehre, also auch ein richtiges Urtheil über den Mosaismus überhaupt, durch ein richtiges und genaues Verständniſs des Mosaischen Cultus bedingt ist. Die älteren mit letzterem sich beschäftigenden Untersuchungen gaben doch noch wenigstens zum Schluſs einen das Verständniſs betreffenden (typischen) Anhang, und erkannten factisch die Nothwendigkeit an, darnach zu fragen; in neuerer Zeit aber hat man sich mit der bloſs äuſsern Kenntniſs aller Einzelheiten begnügt und geglaubt, für das Verständniſs genug gethan zu haben, wenn man eine oder die andere nichts sagende Stelle anführte zum Beweis, daſs in Aegypten alles gerade so sich verhalten. Unsre Untersuchung wird das Aeuſsere des Cultus nicht vernachlässigen, jedoch das, was Hauptsache ist, das Verständniſs desselben, auch zur Hauptaufgabe sich machen. Auf die Kritik dürfte dieſs wenigstens von mittelbarem Einfluſs seyn. Denn über die Integrität des Mosaischen Cultus läſst sich nimmer auf bloſs äuſserlichem historisch-kritischem Wege entscheiden. So lange die Cultusvorschriften als ein Aggregat von ceremoniellen Zufälligkeiten betrachtet werden, kann man freilich da oder dort etwas davon thun und in andere Zeiten versetzen; sobald es aber nachgewiesen ist, daſs Ein Princip das Ganze durchdringt, daſs Alles bis ins Einzelste und Kleinste zusammenhängt, wird auch die Behauptung von einem willkührlichen Zusammensetzen heterogener, in verschiedener Zeit entstandener Theile dieses Cultus von selbst zurücktreten müssen.

Als Quelle für die Kenntniſs des Mos. Cultus können eigentlich nur die biblischen Schriften, und zwar zunächst der Pentateuch gelten; Alles übrige, was wir sonst darüber haben, kommt, weder was Wichtigkeit, noch was Glaubwürdigkeit betrifft, damit in Vergleich. Die Schriften Philo's, die ältesten, in welchen sich Nachrichten über den Mos. Cultus finden, haben

1) von Bohlen Genesis Einleitung S. 175. — von Ammon die Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion I, S. 114 fg.

nicht einmal unmittelbar aus der Quelle geschöpft, die uns offen steht. Philo war bekanntlich des Hebräischen unkundig und hielt sich nur an die griechische Uebersetzung der LXX; seine Angaben, wiewohl immer sehr vergleichenswerth, können darum doch nie eine eigentliche Autorität seyn. Vielfach läſst er sich auch auf das Verständniſs und die Bedeutung des Cultus ein; allein so sehr seine Deutungen in mancher Hinsicht zu berücksichtigen sind, so kann er doch keineswegs als ein sicherer Führer dienen. Die Kenntniſs des Hebräischen ist hier eine unentbehrliche Sache, und ohne sie kann meist nur gerathen werden; Philo's Deutungen tragen daher auch ein dem alt- und ächthebräischen Geiste ganz fremdes Gepräge, nämlich das der platonischen, alexandrinischen Schule, und sind häufig mehr Allegorieen und moralisch-philosophische Digressionen, als eigentliche Deutungen. Mit groſsem Unrecht hat man sich in älterer und neuerer Zeit beinahe unbedingt, mit Ausnahme der Typologen, von ihm leiten lassen. Nach Philo ist Josephus die älteste Hülfsquelle. Er beschreibt vieles im Mos. Cultus sehr genau und ausführlich, bedient sich aber dabei meist gleichfalls der Uebersetzung der LXX. Die offenbaren Verstöſse gegen den biblischen Text, welche sich hie und da finden, zeigen, daſs er auch in den Dingen, deren in jenen nicht Erwähnung geschieht, nicht gerade der zuverlässigste Zeuge ist. Wohl war Josephus selbst noch Priester, allein der Cultus zu seiner Zeit war jedenfalls nicht mehr der einfach streng Mosaische, wie ihn der Pentateuch beschreibt, und namentlich z. B. über die Stiftshütte konnte er als Priester nicht gerade mehr wissen. Auch er giebt Deutungen, sie sind aber, mit Ausnahme ganz unbedeutender Zusätze, bloſse Wiederholungen aus Philo. Auſser diesen beiden Autoren sind noch der Talmud und die Rabbinen zu nennen. Jedoch gehört Alles, was sich hier findet, meist einer ganz späten Zeit an, und ist für diese nicht einmal völlig zuverlässig. Nur insofern ihre übereinstimmenden Zeugnisse auf uralter Tradition beruhen mögen, haben wir sie zu beachten. Ueber den Werth der Rabbinischen Auslegungen der Bibel insonderheit des Pentateuchs ist hier nicht der Ort zu reden. Hinsichtlich des Verständnisses des Israelitischen Cultus sollte man gerade bei den streng jüdischen Schriftstellern am meisten Aufschluſs erwarten, allein sie halten in der Regel mit pharisäischer Stagnation am Buchstaben, streiten über die geringfügigsten Dinge, wie z. B. ob der heilige Armleuchter in die Länge oder in die Quere gestanden, bis aufs Blut, und denken nicht daran, nach dem Zweck der Cultusvorschriften

zu forschen; und wenn einmal einer sich darauf einläſst, so sind seine Meinungen hölzern oder abentheuerlich. Letzteres gilt gröſstentheils auch von den Deutungen der eigentlichen Kabbalisten, obwohl es diesen hie und da keineswegs an Lichtblicken fehlt. Bei heidnischen Schriftstellern findet sich nichts, was nur irgend zur unmittelbaren Kenntniſs und Erläuterung des Mosaischen Cultus dienen könnte. Die seltenen gelegentlichen Aeuſserungen über Einzelnes sind von der Art, daſs sie auch der Befangenste für unrichtig erkennen muſs. Nur mittelbar, insofern wir ihnen Nachrichten über die heidnischen Culte verdanken, sind sie für uns von Wichtigkeit.

Der aus diesen Quellen und Hülfsquellen entstandenen Hülfsmittel ist eine groſse Anzahl vorhanden, von denen wir nur derjenigen gedenken, die wir für die wichtigern halten. Zuerst sind solche zu erwähnen, die sich ausschlieſslich mit dem Cultus und verwandten Gegenständen beschäftigen, sodann die, welche die biblischen Alterthümer überhaupt behandeln. Unter den erstern verdient das bekannte ältere Werk von J. Lundius genannt zu werden [1]). Es ist mit frommem Sinn geschrieben, sehr ausführlich, mit Berücksichtigung der Rabbinischen Angaben, und trotz des Mangels an Kritik doch immer noch brauchbar. Das Verständniſs des Cultus ist Nebensache, die Deutungen meist im Sinne Coccejanischer Typologie. Aus neuerer Zeit haben wir von G. L. Bauer ein Werk über den hebräischen Gottesdienst [2]), welches den Geist (sit venia verbo) der neunziger Jahre athmet, und im Uebrigen seinen Stoff gröſstentheils einem ältern Werke verdankt, das den Mosaischen Cultus, wenn auch nicht vollständig, so doch gröſstentheils behandelt. Es ist dieſs das mit groſser Gelehrsamkeit verfaſste Buch von Spencer über die Ritualgesetze der Hebräer [3]), das bis heute noch als Materialiensammlung dienen kann. Auf die eigenthümliche Tendenz dieses Werkes müssen wir unten zurückkommen; so wenig man dieselbe auch gegenwärtig theilen kann und mag, bleibt es doch immer für die, welche Weitläufigkeit nicht scheuen, sehr brauchbar. — Unter den die biblische Archäologie überhaupt und also auch den Mos. Cultus behandelnden

---

1) Lundius, die alten jüdischen Heiligthümer, Gottesdienste und Gewohnheiten. Fol. Hamburg 1722. Mit Anmerkk. von J. Chr. Wolf. Hamburg 1738.

2) G. L. Bauer, Beschreibung der gottesdienstlichen Verfassung der alten Hebräer, Leipzig 1805.

3) Spencer de legibus Hebraeorum ritualibus earumque rationibus libri tres. ed. sec. Hagae-Comitum 1686. 4. ed. C. M. Pfaff, Tubing. 1732. fol.

Werken verdient vor Allen Erwähnung der aus 34 Foliobänden bestehende, mit Recht sogenannte Thesaurus von Ugolini [1]), eine ziemlich vollständige Sammlung von Specialschriften, die jedem unentbehrlich ist, welcher sich genauer in den hebr. Alterthümern umsehen will. Mit so groſser Ausführlichkeit und Gründlichkeit hier nun auch Alles, was das Aeuſsere des Cultus betrifft, in vielen Foliobänden bis ins Einzelnste besprochen wird, so ist doch dem Verständniſs oder der Bedeutung, wenigstens im Verhältniſs, äuſserst wenig Aufmerksamkeit gewidet. Wohl beschäftigen sich einzelne dieser Specialschriften mehr, als andere damit, allein ganz im Sinne der alten Typologie. Um dieselbe Zeit erschien auch das archäologische Werk von J. G. Carpzov, ein ausführlicher Commentar zu dem Buche: Moses et Aaron von Goodwin [2]); es behandelt meist die religiösen Alterthümer, und zeichnet sich durch Gründlichkeit wie durch eine sehr besonnene Critik aus. Die typologischen Deutungen finden sich zum Theil auch hier, allein viel nüchterner gehalten. Aus der neueren Zeit ist unter den ausführlicheren Werken über die gesammte bibl. Archäologie das Jahn'sche Werk zu nennen, dessen dritter Band ausschlieſslich den „heiligen Alterthümern" gewidmet ist. Für das Verständniſs des Cultus ist in diesem sonst so verdienstvollen Werke nichts gethan. — Die Compendien über bibl. Archäologie einzeln aufzuzählen, kann hier der Ort nicht seyn. Das neueste und unstreitig auch das beste ist das de Wettesche, welches ungeachtet seines geringen äuſsern Umfangs doch besonders durch die vielen literarischen Nachweisungen sehr reichhaltig ist [4]). Noch reicher ausgestattet in dieser Hinsicht und mit einer seltenen Gründlichkeit und Genauigkeit ausgearbeitet ist das wenigstens in einzelnen Artikeln hierhergehörige Winersche biblische Realwörterbuch [5]). Auf das Verständniſs des Cultus einzugehen, liegt auſser dem Plan dieser beiden Werke, doch sind hie und da Winke gegeben. — Eine sehr wichtige Stelle unter den Hülfsmitteln für das Verständniſs des Mos. Cultus nehmen die neuern Untersuchungen über die Religionen des heidnischen Alterthums ein. Die Bahn der neuern

---

1) Ugolini Thesaurus Antiquitatum sacrarum. Venet. 1744—1769.

2) Carpzov Apparatus historico-criticus Antiquitatum sacri codicis et gentis hebraeae uberrimis annotationibus in Th. Goodwini Mosen et Aaron subministravit. Francof. et Lips. 1748.

3) Jahn biblische Archäologie. Wien 1796—1805. (Von der 2ten Aufl. erschienen nur die 2 ersten Bände.)

4) De Wette Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie. 2te Aufl. Leipzig 1830.

2) Winer Biblisches Realwörterbuch. 2te Aufl. Leipzig 1833.

Betrachtungs- und Behandlungsweise der alten Religionen hat das geistreiche, auch von Theologen zu wenig beachtete Werk von Görres gebrochen [1]; ihm folgte die berühmte Creuzersche Symbolik [2], und auf ihr ruht wiederum, jedoch keineswegs von ihr schlechthin abhängig, die in ein System gebrachte Darstellung der alten Naturreligionen von Baur [3]. Die, einzelne der alten Religionen behandelnden Werke werden wir gelegentlich anführen.

§. 2.

Form des Mosaischen Cultus.

Wird das Wort Christi Joh. 4, 24. von der Anbetung Gottes „im Geiste" nach der gewöhnlichen Erklärung genommen, so scheint es keinen gröſseren Gegensatz dazu geben zu können, als den Mosaischen Cultus. Denn hier weist auch gar nichts auf eine geistige, innerliche Verehrung Gottes hin. Das Wort, obwohl noch selbst ein Sinnliches, doch das reinste und unmittelbarste Werkzeug des Innerlichen und Geistigen tritt ganz in den Hintergrund, und auſser dem priesterlichen Seegensspruch Num. 6, 24. schreibt der Cultus, wie nicht ohne Befremden bemerkt worden ist [4], nicht einmal Gebetsformeln vor. Alles vielmehr vom Gröſsten bis zum Kleinsten bewegt sich in rein sinnlicher Form, die ganze Verehrung ist an Aeuſserlichkeiten geknüpft, und zum Theil mit nicht geringem Aufwand verbunden; dabei ist all dieſs Aeuſserliche bis auf das scheinbar Geringfügigste mit gröſster Sorgfalt und Genauigkeit bestimmt. Die erste Frage, die sich für die Erforschung und das Verständniſs dieses Cultus einstellt, ist daher die: wie ist eine solche rein sinnliche Form aufzufassen, welches ist das Princip, aus dem sie hervorgegangen, wie erscheint nach ihr das im Cultus überhaupt darzustellende Verhältniſs zwischen Gott und Mensch?

Man hat es versucht, diese Frage so zu lösen, daſs man das Aeuſserliche rein als solches auffaſste, und die sinnliche Form des Cultus für sein Wesen selbst nahm. Als Princip, von dem dieser Cultus dann ausgegangen seyn soll, wurde das Verhältniſs Jehova's als eines Königs zu Israel seinem Volke angenommen. Der

---

1) Görres Mythengeschichte der Asiatischen Welt. Heidelb. 1810.

2) Creuzer Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. 2te Aufl. Darmstadt 1820. (Von der dritten Aufl. erschien bis jetzt das erste Heft.)

3) Baur Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums. Stuttgart 1824.

4) Winer Realwörterbuch, s. v. Gottesdienst. S. 517.

ganze Cultus erscheint nach dieser Betrachtungsweise als ein dem höchsten Monarchen zu erweisender, aus der gröſsten Devotion und Ehrfurcht entsprungener Dienst, nach dem Muster und Vorbild des Dienstes, wie er im Orient einem groſsen und mächtigen Herrscher geleistet zu werden pflege. Die Stiftshütte ist dann nichts weiter, als ein mit allem möglichen versehener Königspallast, die Priester sind die nächsten Diener und des Königs Umgebung, die Opfer und Darbringungen schuldige Erweise der Ehrfurcht, der Dankbarkeit und des Gehorsams. Der ganze Cultus ist somit ein äuſseres Gepräng, wobei es dem Aeuſserlichen und Sinnlichen als solchem gilt, was, wie man behauptet, dem Zustand des rohen und sinnlichen Volkes, das im gehörigen Respekt vor Jehova erhalten werden sollte, vollkommen angemessen gewesen sey; der groſse Aufwand, die viele mit dem Cultus verbundene Pracht habe eben den Zweck gehabt, die Gröſse Jehova's als absoluten Königs dem Volke möglichst fühlbar zu machen, überhaupt seiner Rohheit und Sinnlichkeit zu imponiren. — Diese Auffassung des Mosaischen Cultus gieng unsres Wissens zuerst von Maimonides aus, und wurde noch bestimmter von seinem Commentator dem Rabbi Schem Tob vorgetragen.[1]) Vielfachen Gebrauch hat auch Spencer von ihr gemacht[2]); besonders aber haben sich ihrer neuere Apologeten bedient, die, weil die frühere typische Auffassung allgemein abgekommen war, das sinnliche Element des Cultus nicht anders und besser als auf diesem Wege glaubten rechtfertigen zu können. Dieſs thaten vornehmlich Heſs und Köppen[3]).

---

1) Maimonides More Nevochim ed. Buxtorf. III, 45—49. Die hierher gehörige Hauptstelle des Rabbi Schem Tob zu cp. 45. lautet: *Deus, cui laus, talem sibi domum condi jussit, qualis esse solet domus regia. In domo regia, haec omnia quae diximus reperiuntur. Alii scilicet, qui custodiant palatium ejus, alii, qui fungantur officiis ad regiam dignitatem pertinentibus, qui epulas instruant, aliaque faciant regi necessaria; alii denique qui voce quotidie fidibusque canant. Est enim in domo regia locus ad cibos apparandos constitutus. Item locus ubi adoramenta adolentur. Est etiam mensa in domo ejus, itemque conclave ipsi proprium, quo nemo pervenit, nisi qui Ei secundus est, quosque in maxime caris habet. Eundemadmodum voluit Deus, ut haec omnia sua in domo inessent, ne qua in re terram regibus concederet. Est enim ille rex magnus, ut his quidem rebus non indigeat. Verum hinc facile elucet ratio victus familiaris sacerdotibus et Levitis dati, utpote quem rex quisque ministris suis suppeditare solet. Atque haec omnia eo spectabant, ut intelligeret vulgus, regem, nempe dominum exercituum inter nos versatum esse.*

2) Spencer de leg. Hebr. rit. besonders in der im 1. Buch enthaltenen dissertatio de theocratia Judaica.

3) Heſs Geschichte Moses I, S. 264. 370. An letzterer Stelle z. B. heiſst es: „Jetzt war die Einrichtung dieses (sinnlichen) Gottes-

Bei näherer Prüfung zeigt sich eine solche Auffassung des Mos. Cultus als völlig unhaltbar. Die beiden Hauptpunkte, auf die sie sich stützt, nämlich einerseits die Rohheit und Sinnlichkeit des Volkes, andrerseits das Königseyn Jehova's, werden dabei auf ganz irrige Weise geltend gemacht. Mag das Volk bei seinem Auszug aus Aegypten noch so roh und sinnlich gewesen seyn, so konnte doch sein Gesetzgeber, der als solcher immer zugleich sein Erzieher ist (Gal. 3, 24.), nicht bezwecken, es in dieser Rohheit zu erhalten, sondern im Gegentheil seiner Rohheit entgegenzutreten und seine religiösen Vorstellungen zu läutern. Kann nun schon überhaupt ein Gottesdienst, der nur äuſseres Gepräng ist, niemals die religiöse Erkenntniſs fördern, so würde auch namentlich Mose dadurch, daſs er statt des frühern einfachen Cultus einen komplicirten, mit Pomp und Aufwand verbundenen einführte, und seine Institutionen keineswegs blos für das in Aegypten gewesene Volk sondern für alle künftigen Geschlechter (Epod. 27, 21. 28, 43. 30, 8. 21. Lev. 3, 17. 6, 22. 7, 34. u. s. w.) sanctionirte, dem Zweck der religiösen Erziehung entgegengearbeitet, und das Volk in dem Zustand, in welchem es sich zur Zeit des Zugs durch die Wüste befand, recht geflissentlich erhalten haben. Was sodann das Königseyn Jehova's betrifft, so darf dasselbe nicht so aufgefaſst werden, daſs bei der Anbetung d Verehrung Gottes über

---

dienstes in Gang gebracht . . . Sinnlicher, in die Augen fallender konnte Jehova, der Gott Israels, unter seinem Volke nicht wohnen. Alle Morgen und Abend ward geopfert und geräuchert; die Nacht durch brannten im Zelt die Lampen; auf dem Tisch lagen die Tafelbrode, die alle acht Tage weggenommen und mit frischen ersetzt wurden. Auch Trinkgefäſse waren vorhanden. Täglich fanden sich die Bedienten um die bestimmte Zeit zur Aufwart ein, waren immer bereit, die Geschenke für den König und Herrn in Empfang zu nehmen und zu besorgen. So hatte Er unter den Israeliten seine Hofstätt, seine Heerd, seine Tafel, seine Dienerschaft." — Köppen die Bibel ein Werk der göttlichen Weisheit I, S. 382 fg.: „Zu Ausführung groſser, weit reichender Absichten nahm Gott die Israeliten zu einem besondern Volk an, und ward also auch weit näher und eigentlicher als er König und Herr der Welt ist, ein König dieses Volkes, und schlug gewissermaſsen sichtbar seinen Thron bei diesem Volk auf, d. i. er gab durch sinnlich merkliche Aeuſserungen und Thaten seine besondere Gegenwart und Herrschaft zu erkennen. Sollte dieses nicht bei einem ungebildeten und sinnlichen Volke geringschätzig werden, so muſste auch diesem Könige zu Ehren ein gewisser mit Pomp und Feierlichkeit verbundener Dienst angeordnet seyn, wodurch der Respekt unterhalten und die Verehrung der Gottheit befördert ward. Dieser erhabene König ordnete sich daher an, nicht allein einen äuſserlichen Dienst, sondern auch gewisse ausgezeichnete Personen, die denselben verrichteten. Diese waren die Priester, gleichsam Staatsbediente des in Israel herrschenden Königs . . . Und zu einer solchen feierlichen Verehrung ward hauptsächlich das schon sonst übliche Opfern bestimmter und feierlicher angeordnet."

dieser besondern Erscheinungsform das eigentliche Wesen des Verhältnisses zu Israel, nämlich das allgemein göttlich-menschliche ganz in den Hintergrund tritt, ja völlig verschwindet. Dadurch eben, daſs die ganze Anbetung zum blosen Contrefait eines Königdienstes wird, verliert sie das rein religiöse Element, das doch die Hauptsache ist, und die an sich wahre und tiefe Idee von der Herablassung Gottes zu den Bedürfnissen seines Volkes wird zu einer ganz unwürdigen roh anthropopathischen Volksvorstellung herabgesetzt, so daſs sie an eine wahre Carricatur streift. Ueberhaupt aber kann es keine Auffassung des Verhältnisses zwischen Staats- und Cultuseinrichtungen geben, die dem Sinn und Geist des Alterthums, vorzüglich des orientalischen, mehr zuwider wäre, als die besprochene. Denn es ist eine über alle Zweifel erhabene Thatsache, daſs das Alterthum seinen Cultus nicht nach der Staatseinrichtung formte, als hätte es je einen Staat und eine politische Institution *vor* der Religion gegeben, sondern umgekehrt die politischen Verhältnisse wurden ganz nach religiösen Ideen geordnet. Nicht nachdem man einen Herrscher eingesetzt und alle seine Verhältnisse geregelt, glaubte man auch an eine Gottheit und trug die irdischen Herrscherverhältnisse dann auf dieselbe über, vielmehr wurden die Verhältnisse der Gottheit auf die Herrscher übertragen. [1]) Was für die ganze Welt die Gottheit ist, das sollte für die kleine Welt eines einzelnen Reiches der Monarch seyn, also ein Gott im Kleinen, und, insofern die Gottheit im Himmel wohnt und herrscht, ein Gott der Erde. Je nachdem man sich dann den Himmel und seine Anordnungen und Einrichtungen, die himmlische und göttliche Regierungsweise dachte, bildete man darnach, zumal gemäſs der im ganzen Orient verbreiteten Vorstellung, daſs das Irdische Spiegel und Abbild des Himmlischen sey, die Verhältnisse der Götter der Erde, und gab dadurch den politischen Institutionen zugleich ein göttliches Gepräge, eine religiöse Sanction. Daher rührt es denn, daſs die Herrscher und Könige öfter unter denselben Formen wie die Gottheit selbst verehrt wurden, nimmer und nirgends aber wurde die Verehrung und Anbetung der Gottheit nach dem Königsdienste gemodelt [2]). Wenn dieſs nun nicht ein-

1) Creuzer Symbolik dritte Ausg. I, 1. S. 40. fg. 133. — Heeren Ideen I, 1. S. 430 fg.

2) Bei einer für unsere ganze Untersuchung, wie sich zeigen wird, so höchst beachtenswerthen Sache müssen wir einige nähere Belege anführen. Daſs die Hebräer selbst die Herrscher und Gewalthaber der Erde „Götter“ und „Götter der Erde“ nannten, sieht man aus Ps. 82, 6. 45, 8. (Exod. 21, 6. 22, 7. 8. Ps. 138, 1.). Die alten Inder be-

mal im Heidenthum der Fall war, so wird noch viel weniger der Mosaismus, dem man doch einen Vorzug vor dem Heidenthum zugesteht, beim Cultus von einem so gemein anthropopathischen Princip ausgegangen seyn. Die neuern Untersuchungen über die Religio-

---

trachteten ihre Könige als „die eigentlichen Stellvertreter der göttlichen Vorsehung, die wahren Ebenbilder des göttlichen Weltkönigs“; in Anreden hieſs der Monarch „wie bei den Hebräern schlechthin *Deva*, Gott“; das königliche Insigne war ein Rad, das zugleich Symbol des Weltregierers Wischnu war und das groſse Triebrad dieser Regierung vorstellte, daher der Name der Könige Kiakravartti, d. i. Radlenker. Der Hof des Indischen Fürsten und sein Thron wurde als sein Himmel betrachtet. (Vgl. von Bohlen das alte Indien II, S. 43 fg. Mülller Glauben, Wissen und Kunst der alten Hindu. S. 358 ff. 550.) Das regierte Land selbst hatte seine Himmelsgeographie (Kanne erste Urkunden der Geschichte. S. 44.). Nicht minder waren die alten Perser gewohnt, ihren König als den „Repräsentanten Ormuzds“, und den „Gott der Erde“ zu betrachten (Kleuker Zendavesta I, S. 63. Plutarch Themistocl. 27. Opp. I. pag. 227.). Nach dem Zeugniſs der Inschriften auf alten Denkmälern führten noch im dritten und vierten Jahrhundert nach Chr. Geb. die Persischen Könige der Dynastie der Sassaniden den Titel: „Gott“. (Silvestre de Sacy Memoir. sur divers. Antiq. de la Perse. pag. 35. Rosenmüller altes und neues Morgenland IV, S. 50.). Der ganze Persische Hof war nach dem Muster der himmlischen Hofhaltung Ormuzds eingerichtet. Die Wohnung und insbesondere der Thron des Herrschers stellte den Himmel vor und hieſs auch so. Um den Glanz des Lichtthrones Ormuzds nachzubilden, war der Thron so mit Edelsteinen bedeckt, daſs man wegen des blendenden Glanzes nicht lange mit dem Blick darauf verweilen konnte (Hoffmann das Buch Hennoch S. 182. Note 23. Brisson de regno Pers. pag. 264.). Die nächste Umgebung Ormuzds im Himmel waren die sieben Amschaspands, die höchsten Himmelsgeister; ihnen nachgebildet waren die sieben Satrapen oder höchsten Staatsbeamten die nächste Umgebung des Königthrones. (Hengstenberg Beiträge I, S. 125 fg.) An den vier Ecken oder Enden des Himmels dachte man sich vier Hauptgestirne, die den ganzen Himmelsraum einschlossen und den vier Vögeln des Himmels oder Jynx entsprachen; ihnen nachgebildet befanden sich an der königlichen Wohnung, wie am Throndache vier Vögel, die die Götterzungen hieſsen (Philostrat. vita Apollon. 1, 25. Creuzer Commentat. Herodot. I, §. 25. Münter Religion der Babylonier. S. 34.) Ganz ähnliche Vorstellungen über das Königthum finden sich bei den alten Babyloniern, ja selbst den Griechen waren sie nicht fremd. (Münter a. a. O. S. 31. Plato de leg. 3. pag. 316.) Besonders treten sie noch im neuern Orient hervor. Der Chinesische Kaiser heiſst der Sohn des Himmels, oder auch Tien, nach den Chinesischen Auslegern so viel als „der Geist, der den Himmel regiert.“ (Du Halde Beschreibung des Chinesischen Reichs III, S. 5.); man nennt ihn „den einzigen Herrn der Welt, seine Befehle werden für heilig gehalten, seine Worte sind Orakel, und alles, was von ihm kommt, ist heilig; man sieht ihn selten, man redet nicht anders mit ihm als knieend, die Ehrfurcht vor ihm geht bis zur Anbetung.“ (Du Halde a. a. O. Zusätze II, 2. §. 48.). Das Chinesische Reich heiſst bekanntlich das „himmlische Reich“, und als oberster politischer Grundsatz gilt: „daſs diejenigen, welche über andere herrschen, dem Himmel (Tien) nachahmen“ (Du Halde III, 5.). Der Pallast des Kaisers hat Form und Einrichtung des Himmels, wie wir weiter unten sehen werden. Die ganze Erde wird in neun Gattungen eingetheilt, der Kaiser darum auch als Regent über die neun Erden bezeichnet und in neun Ordnungen sind auch die höchsten Staatsdiener, die Mandarinen, abgetheilt. Unter dem Nachfolger des uralten Kaisers Yao, der neun

nen des Alterthums haben es zur unbezweifelten Gewiſsheit erhoben, daſs die sinnliche Form der heidnischen Culte bildlicher Natur ist, und das Aeuſserliche nimmer als solches nur aufgefaſst werden kann. Nicht über, sondern unter allen heidnischen Culten würde aber der Mosaische stehen, wenn er allein eine Ausnahme machte und ihm die ganze Gottesverehrung nichts weiter als blos äuſseres Gepräng, Nahrung für die Rohheit, Sinnlichkeit und Augenlust des gemeinen Volkes wäre. Es kommt vielmehr gerade beim Mosaismus noch ein besonderer Grund hinzu, welcher durchaus nöthiget, der sinnlichen Form seines Cultus den Charakter der Bildlichkeit zuzugestehen. Das unterscheidende und charakteristische Princip des Mosaismus ist nämlich die Einheit und Geistigkeit Gottes, wie sie der Dekalogus in seinem ersten und zweiten Gebot lehrt, in welch letzterem sehr nachdrücklich jedes Bild und Gleichniſs Gottes, wie es auch nur beschaffen seyn möge, untersagt wird [1]. Mit einem bild- und gestaltlosen, unsichtbaren,

---

Kanäle gegraben, wurde das Reich nach den vier Weltgegenden eingetheilt, vier Berge ihnen entsprechend angenommen, und über jeden derselben ein Oberhaupt gesetzt; zwölf Mandarinen, entsprechend den 12 Zodiakalzeichen herrschten über das Volk. Etwas später wurde das Ganze in neun Provinzen getheilt, deren jede ihren Vorsteher hatte, die Prozinz Ki in der Mitte wurde vom Kaiser selbst regiert, im Centrum befand sich der Hof (Görres Mythengeschichte I, S. 17.). In dem benachbarten Tibet wird der Dalai Lama als Inkarnation des Buddha und auch von den Chinesen als Gott auf Erden und weltlicher Machthaber verehrt (Ritter Erdkunde von Asien I, S. 260.). Von ihm sagt Turner (Gesandschaftsreise an den Hof des Teschoo Lama S. 351.): „Ein souveräner, unbefleckter, unsterblicher, allgegenwärtiger und allwissender Lama steht an der Spitze des Gemeinwesens, er gilt für den Stellvertreter des einzigen Gottes.“ Auch der Wohnsitz dieses Herrschers ist nach religiösen Ideen eingerichtet; sein Pallast ist zugleich Tempel (Ritter a. a. O. III, S. 237.). Der Titel des Königs von Siam ist Konluang d. i. Herr über Alles, auch heiſst er der Unfehlbare, Allmächtige, Herr alles Lebens. Dieselben Namen führt auch das Oberhaupt der Laos in Hinterindien (Ritter a. a. O. S. 1123. 1243.). Aehnliche Vorstellungen finden sich auch bei den Ashantees und im Priesterstaate Damer in Afrika, wo die Wohnung des meist unsichtbaren Oberhauptes eine Art Tempel ist (Ritter Erdkunde von Afrika. S. 544. 329.). Weitere Belege werden im Verlauf unserer Untersuchung da und dort gegeben werden.

1) Nach Vatke (bibl. Theologie I, S. 233—235.) hat dieſs zweite Gebot einen „spätern Ursprung“, und zwar soll es erst entstanden seyn können, als die zuerst (?) im Salomonischen Tempel vorkommenden Cherubsbilder wieder ihre Bedeutung verloren hätten, also wohl in der nachexilischen Periode. Im Uebrigen zählt Vatke selbst den Dekalogus zu den ältesten und ächtmosaischen Stücken. Fragt man nun, warum denn gerade dieſs zweite Gebot unächt seyn soll, so zeigt sich auf eine merkwürdige Weise, wie hier die Kritik gänzlich in der Dienstbarkeit des Hegelschen Systems steht. Dieses nämlich lehrt den Verfasser eine allmälige Entwicklung des Monotheismus. Mose soll allerdings schon Monotheist gewesen seyn, was ihm von Bohlen (Genesis Einleitung

rein geistigen Wesen aber läſst sich auch nur auf unsichtbare geistige Weise in eine wahrhafte Verbindung treten, und niemals kann das Sinnliche als solches eine rein geistige Verbindung vermitteln. So gewiſs daher das Object des Mosaischen Cultus ein unsichtbarer, nicht sinnlicher, geistiger Gott ist, so gewiſs ist auch das Sinnliche als Form dieses Cultus nicht in sich Zweck, sondern Bild und Darstellung übersinnlicher, geistiger Verhältnisse. Das Gebot: du sollst dir kein Bildniſs machen, ist ein unumstöſslicher Beweis für den bildlichen Charakter des Mosaischen Cultus. Dieser wird weiter auch noch dadurch mittelbar bestätigt, als es zur Pflicht gemacht ist, in dem Gesetz, dessen gröſster Theil aus Cultusvorschriften besteht, zu forschen. Was wäre aber darin „Tag und Nacht“ (Jos. 1, 8. Ps. 1, 2.) zu forschen, wenn es sich um nichts weiter handelte, als um die Handhabung eines blosen Ceremoniells, das wenn auch noch so komplicirt, doch kaum ein Jahr geschweige eine fortgesetzte Beschäftigung die ganze Lebenszeit hindurch zur Erlernung und zum Einstudiren bedürfte? Die Bitte: „Oeffne meine Augen, daſs ich schaue die Geheimnisse deines Gesetzes“ (Ps. 119, 18) wäre eine sinnlose, wenn das Sinnliche im Cultus nur als solches in Betracht käme, da ja jeder dieſs mit den Leibesaugen sehen konnte und kein Oeffnen der Geistesaugen durch göttliche Wirkung nöthig hatte. Noch weniger läſst uns das Neue Testament über die Bildlichkeit des Mos. Cultus im Zweifel. Der Brief an die Hebräer setzt sie durchweg voraus, und Paulus nennt namentlich das Ritualgesetz eine σκιὰ τῶν μελλόντων Kol. 2, 17; auch der Ausdruck von dem Gesetz als παιδαγωγὸς εἰς Χριστὸν setzt voraus, daſs der Cultus etwas mehr war als ein bloses Ge-

---

§. 13.) abgestritten hatte; allein die Erkenntniſs der Idealität Gottes soll ihm noch gefehlt haben, und deshalb kann das zweite Gebot des Dekalogus nicht ächt seyn. „Dem mosaischen Zeitalter dürfen wir einen solchen Riesenschritt [von Monotheismus bis zur abstrakten Idealität Gottes] nicht zutrauen“; für Moses Zeitgenossen sey jenes Gebot zwecklos gewesen „da ihre Anschauung nicht die ideale Höhe erreicht haben konnte, die das blose Verständniſs eines solchen Verbotes voraussetzt, und da das sinnliche Volk dadurch vielmehr zum Götzendienst veranlaſst werden konnte“. Auſserdem ist das Gebot nach dem subjectiven Geschmack des Verf. zu lang und ausführlich. Das sechste ist aber noch länger und ihm doch nicht zu lang, denn er bestreitet die, welche den Sabbath für eine nachmosaische Institution gehalten wissen wollen. Auch das letzte Gebot ist lang. Bedenkt man, daſs gerade das zweite den unendlich wichtigen Unterschied zwischen Mosaismus und Heidenthum hervorhebt, daſs Israel von lauter Bilderdienern umgeben war, so erwartet man vor allem hier Ausführlichkeit und Aufzählung des Einzelnen. Was die Cherubsbilder betrifft, so waren sie keine Bilder von Gott, und daſs nicht alle Bilder schlechthin verboten waren, wird keines Beweises bedürfen.

präng und orientalisches Hofceremoniell. In neuester Zeit darf man daher auch wohl die bestrittene Ansicht vom Mos. Cultus als eine bereits antiquirte betrachten, nur hie und da hört man noch einzelne Reminiscenzen aus ihr, und im Allgemeinen wird die Bildlichkeit gerne als eine ausgemachte Sache zugestanden.

Ist nun auch die Bildlichkeit des Mos. Cultus im Allgemeinen auſser Zweifel, so fragt sich weiter, von welcher Art dieselbe ist, Unter den verschiedenen Stufen und Gattungen der Bildlichkeit können hier nur zwei in Betracht kommen, nämlich die symbolische und die typische. Das Symbol ist irgend eine für die sinnliche Anschauung unmittelbar vorhandene äuſserliche Existenz, welche nicht etwas für sich, und um ihrer selbstwillen da ist, sondern auf ein Anderes, nicht sinnlich Vorhandenes hinweist, und als sichtbare, sinnliche Hülle des Unsichtbaren und Uebersinnlichen erscheint. Ursprünglich und eigentlich ist das Symbol nicht schlechthin Bild oder Sinnbild, sondern gehört nach Creuzers gelehrter Untersuchung nur dem religiösen Kreise an und dient somit zur Veranschaulichung göttlich-menschlicher Verhältnisse [1]). Der Typus ist, wenigstens dem allgemein recipirten theologischen Sprachgebrauch gemäſs, zwar gleichfalls Symbol, jedoch mit wesentlicher Beziehung auf die Zeit: das Andere, auf welches er durch sein Aeuſerliches hinweist, ist nämlich ein noch nicht wirklich Vorhandenes, Gegenwärtiges, sondern ein noch zu Geschehendes, Künftiges; der Typus ist ein prophetisches Symbol. Daſs der Mos. Cultus einen symbolischen Charakter habe, muſs im Grunde mit der bisher erwiesenen Bildlichkeit überhaupt zugestanden werden; daſs er aber einen typischen Charakter habe, d. h. daſs in ihm die neutestamentlichen Verhältnisse vorgebildet seyen, das wird von Vielen bezweifelt, von noch Mehrern bestimmt verworfen. Allein vom Standpunkt des Neuen Testaments aus kann dieſs nimmermehr geschehen. Denn nichts kann gewisser seyn, als daſs die neutestamentlichen Schriftsteller dem Mos. Cultus diesen typischen Charakter zugestehen. Der Apostel Paulus nennt das Ceremonialgesetz im Allgemeinen eine *σκιὰ τῶν μελλόντων* Kol. 2, 17, und wenn er das ganze Mos. Gesetz, worunter ja doch jedenfalls die Cultvorschriften begriffen sind, einen Erzieher auf Christum nennt Gall. 3, 24., so liegt darin nothwendig die Voraussetzung, daſs zwischen dem Gesetz und Christo eine innere

---

1) Creuzer Symbolik I, S. 35 fg. Ueber den Begriff des Symbols vgl. auch Baur Symbolik I, S. 7 fg. besonders Hegel Aesthetik I, S. 391 fg.

Verwandschaft und gegenseitige Beziehung stattfinde. Vor allem aber liegt die typische Betrachtungsweise der Darstellung des Hebräerbriefes zu Grunde, so daſs es eine Unmöglichkeit ist, sie in Abrede zu stellen. Es gründet sich nämlich dieser typische Charakter des Mos. Cultus auf das Verhältniſs der beiden Oekonomieen des Alten und Neuen Bundes zu einander. Der religiöse und historische Zusammenhang beider liegt offen vor Augen da, so daſs ihn auch der Befangenste zugeben muſs. Fragen wir aber auch nach dem Wesen und der Beschaffenheit dieses Zusammenhangs, so erscheint er unwidersprechlich als der der niedern Stufe mit der höhern. Wie nun schon in der physischen Welt ein organischer Zusammenhang statt findet, so daſs die niedere Stufe etwas enthält, das über sie selbst auf eine höhere hinausweist und dieselbe zugleich bedingt, d. h. daſs sie der Typus dieser höhern ist, so nochvielmehr in der Welt des Geistes, in der durch die Geschichte bedingten Entwicklung des geistigen, insbesondere des religiösen Lebens. Hat man nun von jeher die Geschichte und Entwicklung des menschlichen Geschlechts überhaupt als ein *prophetiae genus*, wie Baco sagt, betrachtet, so wird am wenigsten die Vorstufe des Christenthums, der alte Bund in religiöser und historischer Beziehung, davon ausgenommen werden können. In neuester Zeit hat man darum auch von den verschiedensten Seiten her keinen Anstand mehr genommen, das typische Verhältniſs der alttestamentlichen Oekonomie zur neutestamentlichen wenigstens im Allgemeinen anzuerkennen[1]). Sobald aber dieſs einmal zugestan-

---

1) Absichtlich führe ich hier gerade das Zeugniſs eines Gelehrten an, den man in diesen Dingen wohl nicht für befangen ausgeben wird. In der Abhandlung: Beitrag zur Charakteristik des Hebraismus, in den Studien von Daub und Creuzer, 3. Bd. S. 241 fg. sagt de Wette S. 244 fg.: „das Christenthum ist aus dem Judenthum hervorgegangen. Schon lange vor Christus wurde die Welt vorbereitet, in welcher er auftreten sollte; das ganze alte Test. ist Eine groſse Weissagung, Ein groſser Typus von dem, was da kommen sollte und gekommen ist. Wer kann es den heiligen Sehern des A. T. absprechen, daſs sie die Ankunft Christi schon längst zuvor im Geiste geschaut und in prophetischen Ahnungen klarer oder dunkeler, die neue Lehre vorempfunden haben? Und kein durchaus leeres Spiel war die typologische Vergleichung des A. T. mit dem N. T. Auch ist es schwerlich bloser Zufall, daſs die evangelische Geschichte in den bedeutendsten Momenten der mosaischen parallel geht. Im Judenthum lag wie im Keime Blätter und Früchte, das Christenthum. Freilich bedurfte es der göttlichen Sonne, um hervorzubrechen!“ Aehnliche Aeuſserungen finden sich in desselben Gelehrten Abhandlung: Ueber die symbolisch-typische Lehrart des Briefs an die Hebräer, im 3ten Heft der theol. Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und Lücke. Wie sich damit die Behauptung in seiner Archäologie §. 221. S. 220.: „Nur solche Ideen können symbolisirt seyn, welche den Urhebern der Symbole bekannt

den ist, wird es zur auffallenden Inkonsequenz, namentlich doch dem Gesetz, dessen Hauptbestandtheil Cultusvorschriften ausmachen, den typischen Charakter abstreiten zu wollen. Die ganze alttestamentliche Oekonomie wird ja eben in ihrem Verhältniſs zur neutestamentlichen schlechthin „das Gesetz“ genannt, wobei vorausgesetzt wird, daſs das Gesetz Basis und Seele des Alten Bundes ist. Die ganze alttestamentliche Religion entwickelte sich an und aus dem Gesetz namentlich als Gesetz des Cultus, in welchem sich alle Vorstellungen über die göttlich-menschlichen Verhältnisse concentriren; wenn also irgend etwas im Alten Bunde als Typus zu betrachten ist, so ist es das Cultusgesetz, und nur wenn man alle Typologie überhaupt verwirft, was nur auf dem Wege roher Gewalt geschehen kann, läſst sich der typische Charakter des Mos. Cultus leugnen. Die frühere Theologie hat dieſs daher auch als eine ausgemachte Sache angesehen und versucht, den typischen Charakter im Einzelnen nachzuweisen; besonders hat sich in dieser Hinsicht eine bestimmte theologische Schule, die des Coccejus, ausgezeichnet, und es ist ihr gelungen, diese Nachweisung zu einer eigenen theologischen Disciplin, die den Namen Typik erhielt, zu erheben. Das Ziel der Coccejanischen Typik war aber, darzuthun, wie Alles im alttestamentlichen Cultus im Ganzen wie im Einzelnen vom Gröſsten bis zum Kleinsten sich auf den im Fleisch erschienenen Messias Jesus, auf seine Geschichte, seine Gemeinde, sein Verhältniſs zu letzterer im Ganzen wie zu jedem einzelnen Mitgliede beziehe, kurz wie die ganze neutestamentliche Oekonomie von ihrer realen und idealen Seite her im Mos. Cultus vorgebildet sey. Allein diese Typik konnte sich durchaus nicht halten, und ist als theologische Disciplin gänzlich in Miſskredit gekommen. Und allerdings so fest wir auf dem typischen Charakter des Mosaischen Cultus überhaupt bestehen müssen, so wenig sind wir gesonnen, der Typik, wie sie bisher von den Coccejanern betrieben

---

waren, womit die Typologie verworfen wird“, vereinigen lassen, kann ich nicht recht einsehen. Ueberhaupt aber scheint in neuester Zeit die so lange gänzlich verworfene Typik wieder mehr zu Ehren zu kommen, wie sie denn von allen denen, die sich nicht blos mit dem Buchstaben der Schrift, sondern auch mit ihrem Geist beschäftigen, immer mehr anerkannt wird. Vergeblich wird sich die neuere Exegese namentlich in Betreff der Weissagungen noch lange spreitzen können gegen eine typische Auffassung. Man vgl. übrigens vorzüglich: Beck Versuch einer pneumatisch hermeneutischen Entwicklung des 9ten Kap. im Briefe an die Römer, besonders den auch in der Tübinger Zeitschrift für Theologie 1831 Heft 3 abgedruckten Anhang; ferner die interessanten Zusammenstellungen bei Tholuck Commentar zum Briefe an die Hebräer Beilage 1. S. 1 fg.

worden, das Wort zu reden. Dieselbe leidet besonders an einem dreifachen Gebrechen. Das erste ist der Mangel an einer idealen Auffassung des Zusammenhangs zwischen dem alten und neuen Bunde; der Standpunkt ist ein zu sehr äuſserlich historischer, und wird meist auf Unkosten des idealen und rein religiösen Elementes hervorgehoben. Dieſs brachte in die ganze Typologie ein äuſserliches Verfahren, was wiederum Mechanismus und Pedantismus zur Folge hatte. Mit diesem Mangel hängt ein zweiter genau zusammen: es fehlte bei der Deutung der Typen an festen Principien und Gesetzen, nach denen zu verfahren war, wovon Unsicherheit und Willkür die natürliche Folge seyn muſste. Wohl stellte man hie und da gewisse Regeln auf, aber diese sind so vag und unbestimmt gehalten, daſs dadurch dem willkürlichen Hin- und Herrathen keineswegs die gehörige Schranke gesetzt war. [1] Diese Willkür in Verbindung mit dem Pedantismus war es denn auch, was die Typik zumal vom Beginn der kritischen Periode an in Verruf brachte, so daſs sie von den Gegnern, wenn auch unter ihnen keine leichtfertige gewesen wären, leicht lächerlich gemacht werden konnte, und noch jetzt bei Vielen für ein Synonymum von Phantasterei und mystischer Spielerei gilt [2]. Das Hauptgebrechen ist aber die Verkennung der Natur und des Wesens des Typus. Dieser weist zwar seiner Natur nach auf Künftiges hin, allein dieses Künftige macht doch keineswegs das ausschlieſsliche und alleinige Wesen der niedern Stufe aus, welcher es angehört, son-

---

1) Man vergleiche die Regeln, die der bekannte Coccejaner H. Witsius in seiner Schrift De Oeconomia foederum IV, 6. §. 7 fg. S. 516. aufgestellt hat.

2) Beispiele dieser Willkür lieſsen sich genug und genug anführen. Ich will einige, die ersten besten auf unsern Gegenstand bezüglichen herausheben. J. J. Cramer in seiner gelehrten Schrift de ara exteriori cp. 12, 1. beantwortet, nachdem er zu erweisen unternommen, daſs Christus *per omnia* dem Brandopferaltar *similis* gewesen, die Frage: *Quadratus quomodo Christus fuerit?* denn der Altar war viereckigt. Nach Sal. van Till (de Tabernaculo Mosis cp. 25 am Schluſs) sind die zum heiligen Leuchter gehörigen Lichtputzen ein Typus einer geheiligten Vernunft, welche die immer von Neuem sich zeigenden Irrthümer vertilgt; und Witsius (Miscell. sacra. pag. 416.) findet in den metallenen Fuſsgestellen des Brettergerüstes der Stiftshütte ein Vorbild des δικαιωμα Christi; Lundius giebt nach den Rabbinen dem Schaubrodtisch fünf Riegen übereinander, auf denen die Brode gelegen, und deutet dann so: „Also finden wir das Brod des Lebens Jesum gleichsam auf 12 Riegen in unserm Glaubensbekenntniſs, indem wir in unserm andern Artikul zwölf Stücke von Jesu Christo glauben (Jüdische Heiligthümer S. 130.). Die spätere „typische Gottesgelahrtheit“ von Michaelis ist zwar bedeutend nüchterner, aber doch immer noch sehr willkürlich. Auch in dem neuesten vieles Treffliche enthaltenden Abriſs der Typik in von Meyers Blättern für höhere Wahrheit Bd. 10. vermisse ich feste Principien.

dern ist in dieser nur als Keim einer neuen Entwicklung enthalten; bei aller Verbindung mit der höhern Stufe ist doch die niedere auch nothwendig etwas für sich, und hat ihr eigenthümliches Wesen. Dieſs hat man in der alten Typologie gänzlich übersehen, und den Ritualcultus so behandelt, als sey er rein und allein nur um der künftigen Dinge willen da, und ohne diese in sich selbst nichts; man hat seine Beziehung auf die Gegenwart völlig ignorirt, und nur sein prophetisches Element gelten lassen. Allein wenn Paulus das Gesetz einen Schatten der künftigen Güter nennt, so ist ihm der Vergleichungspunkt doch keineswegs die reine Nichtigtigkeit des Schattens, sondern daſs der Schatten das Bild des Körpers ist. Mag das ganze alte Testament ein groſser Typus auf das neue seyn, so ist es doch auch etwas für sich und in sich selbst Bestehendes, denn es wäre ganz gegen die Natur der beiden Oekonomien und gegen den Erziehungsplan Gottes, wenn auf der niedern Stufe der religiösen Entwicklung das Erziehungsmittel ein solches gewesen seyn würde, das in gar keiner unmittelbaren Beziehung zu denen gestanden hätte, für welche es eigentlich da war. Die Bildlichkeit des Mosaischen Cultus muſs daher nothwendig zuerst und zunächst eine für sich selbst bestehende gewesen seyn, also keine blos und allein vorbildliche. Der Mosaische Cultus war bildliche sinnliche Darstellung der Mosaischen Religion und nicht der christlichen; die sinnliche Form, die er trägt, muſs also auch zuerst und zunächst auf die eigenthümlich Mosaischen und Israelitischen Religionsideen sich beziehen, und nur mittelbar können die christlichen Wahrheiten in ihm angedeutet seyn. Wir denken uns das Verhältniſs daher so, daſs die Wahrheiten oder religiösen Ideen, welche der alttestamentliche Cultus sinnlich und bildlich darstellt, ihre eigentliche Realität oder Erfüllung erst im Neuen Testamente haben, denn alle religiöse Wahrheit concentrirt und realisirt sich in dem, der die Wahrheit selber, und in dem sie erschienen ist, in Christo (Joh. 1, 17. 14, 6.); dem ungeachtet aber kommt, weil alle religiöse Wahrheit an sich allgemein, ewig, über alle Zeit erhaben, also auch im Alten Bunde an sich keine andere als im Neuen ist, dem Ritualkultus des alten Bundes zugleich eine unmittelbare Beziehung auf die allgemeine religiöse Wahrheit zu. Diese unmittelbare Beziehung nachzuweisen, ist das Ziel unsrer Untersuchung; wir wollen zu zeigen versuchen, wie der im Sinnlichen sich bewegende Mosaische Cultus eine bildliche Darstellung der den Keim der christlichen Wahrheit enthaltenden Mosaischen Religion ist. Erst daraus kann

ſich eigentlich eine Typik entwickeln, die nicht mehr frei in der Luft schwebt und von jedem Wind der Willkür hin und her bewegt wird, sondern auf festen sichern Principien ruht, denn das Verhältniſs irgend eines dem Cultus angehörigen Sinnlichen zur christlichen Wahrheit kann erst dann mit Sicherheit bestimmt werden, wenn seine nächste und unmittelbarste Beziehung oder Bedeutung entschieden ist. Die Typik bleibt jedoch von unsrer Untersuchung gänzlich ausgeschlossen; das Feld der Symbolik ist groſs und unbearbeitet genug, und erst dann wann es gehörig bebaut ist, wenn man über die unmittelbare Beziehung des Ritualkultus zur Mosaischen Wahrheit im Reinen ist, mag zu einer Typik geschritten werden. Zur nähern Verständigung über das Verhältniſs der alttestamentlichen Symbolik zur Typik wählen wir noch ein Beispiel, das dem Mittelpunkt des Cultus angehört. Das Opfer des alten Bundes wird im neuen deutlich als ein Typus auf Christum und seinen Tod bezeichnet. Die dem Opfer überhaupt zu Grunde liegende Idee ist eine ganz allgemeine, sie ist die Seele aller Religion, und keineswegs erst mit dem historischen Christus entstanden. Das alttestamentliche Opfer nun ist eine Darstellung dieser Idee in rein symbolischer Form, und steht in unmittelbarer Beziehung zu dem opfernden Israeliten. Das Hingeben der Seele des Opferthiers d. i. seines Blutes (Lev. 17, 11.) ist Symbol des Hingebens der Seele des Opfernden d. h. seines ganzen Selbsts an Gott, und an diese Hingebung allein ist ganz der Natur der Sache gemäſs die Wiederherstellung des durch Sünde gestörten Verhältnisses zu Gott geknüpft. Demnach ist das alttestamentliche Opfer keineswegs nur Darstellung einer rein zukünftigen noch gar nicht existirenden Sache, sondern einer allgemeinen an keine Zeit gebundenen religiösen Idee. Allein diese Idee hat erst ihre Realität erhalten und ist zur Wahrheit, d. h. erfüllt worden in Christo, der sich selbst, seine ψυχὴ hingab; und weil dieselbe nichts Selbstisches hatte, weil sie rein und vollkommen war, ist Christi Opfer das einzig wahre, vollkommene Opfer, durch welches alle symbolischen Thieropfer nothwendig abrogirt sind. Diejenigen nun, welche durch den Glauben in innere Lebensgemeinschaft mit Christo treten, erhalten dadurch das Vermögen, sich selbst hinzugeben zu einem lebendigen, Gott wohlgefälligen Opfer, welches ist die λογικὴ λατρεία Röm. 12, 1. So ist das Opfer der alttestamentlichen Oekonomie für sich Symbol und zugleich Typus des Opfers der neutestamentlichen Oekonomie, auf die es vermöge seiner Unvollkommenheit wie die σκιὰ auf das σῶμα hinweiſst.

Insofern aber im Neuen Bunde die im Alten bildlich dargestellte Wahrheit vollkommen und erfüllet ist, wirft das Neue Testament nothwendig zugleich einen hellen Schein auf die bildlich dargestellte Wahrheit des Alten, und letztere läſst sich in diesem Lichte desto leichter erkennen. Daher, daſs die spätern Juden sich diesem Lichte verschlossen, kommt mit der unbegreifliche Mangel an Verständniſs der Mosaischen Symbole, für welches sie doch in den alttestamentlichen Schriften selbst und theilweise auch in ihrer ältern Tradition so manche Winke hatten.

Wird nun auch wohl in neuster Zeit der symbolische Charakter des Mosaischen Cultus allgemein zugestanden, so geschieht dieſs doch nur mit einer gewissen Einschränkung. „Nicht Alles, sagt de Wette, ist symbolisch: Manches dient bloſs zum Gepränge und zur Unterstützung der Hierarchie, Manches ist vom Herkommen überliefert, und hat seine ursprüngliche Bedeutung verloren“*). Gegen eine solche theilweise Bildlichkeit müssen wir uns jedoch sehr bestimmt erklären. Denn wenn einmal das Ganze des Cultus einen bildlichen Charakter in sinnlicher Form haben sollte, so kann auch das Einzelne nicht davon ausgeschlossen gewesen seyn, oder wer will die Gränze ziehen und sagen: bis hierher geht die Bildlichkeit und nicht weiter? welches ist das Princip, nach welchem soll bestimmt werden können, was bedeutungsvoll und was bedeutungsleer, was sinnbildlich und was sinnlos ist? Es scheint, als ob man hier aus der Noth eine Tugend machte, und dasjenige, was man nicht deuten kann oder was bei einer oberflächlichen Betrachtung nicht sogleich seine Bedeutung zu erkennen giebt, für bloſses Gepränge erklärte. Es wird sich aber zeigen, daſs man gar vieles für bloſses Gepränge hält, was bei genauerer Betrachtung einen sehr guten, ja naheliegenden Sinn hat. Läſst sich das Einzelne so deuten, daſs es als integrirendes Glied des Ganzen erscheint und mit demselben in einem innern nothwendigen Zusammenhange steht, so lieſse sich seine Bildlichkeit nur durch einen Machtspruch in Abrede stellen. Hier kommt alles auf die nähere Nachweisung an; im Allgemeinen aber hat Niemand, wenn er die Bedeutung eines Ritus oder eines Cultgeräthes nicht nachzuweisen vermag, das Recht, auch überhaupt alle Bedeutung ihm abzusprechen. Vielmehr gilt das, was Tholuck zunächst gelegentlich der Geschichtstypen sagt, besonders von der Bildlichkeit des Cultus: „Es ist nichts Einzelnes in der Offenbarung des A. B., was nicht

---

*) De Wette Archäologie §. 221. S. 220.

dadurch daſs das ganze A. T. vorbildenden Charakter besitzt, an diesem Charakter Theil hätte, denn ist der Geist einmal im Herzen, so dringt er auch bis in die Füſszeh-Sehne“ [1]). Wir nehmen keinen Anstand zu behaupten: Nichts, gar nichts im Mosaischen Cultus ist bloſses Gepräng, d. h. nur da, um dem sinnlichen Menschen zu imponiren, ihn zu ergötzen oder überhaupt ihn zu beschäftigen. Allerdings werden wir auch auf unbedeutende Einzelheiten stoſsen, denen wir Bedeutsamkeit absprechen müssen, aber nicht deſshalb weil sie bloſses Gepränge wären, sondern weil sie nur aus äuſserer Nothwendigkeit hervorgegangen sind und dazu dienen, der Mangelhaftigkeit irgend eines Symbols möglichst abzuhelfen, in welche Classe z. B. die Hülfsgeräthe gehören, worüber weiter unten §. 5 das Nähere. Auſserdem aber sind wir nicht berechtigt, auch nur die scheinbar unbedeutendste Kleinigkeit für bloſse Zierde oder Gepräng zu erklären. Vielmehr haben oft gerade diese vermeintlichen Kleinigkeiten einen sehr tiefen Sinn. Wie die sinnliche Natur nicht bloſs in ihren groſsen Massen ein Zeugniſs von der Macht, Weisheit und Herrlichkeit ihres Urhebers ist, sondern eben so und oft noch mehr gerade in ihren allerkleinsten Gebilden, die nur dem bewaffneten Auge erkennbar sind: so zeigen sich oft jene Kleinigkeiten in dem symbolischen Cultus als besonders bedeutsam und für das Ganze wichtig. Und dieſs ist gar nicht allein nur in der Mosaischen Symbolik der Fall, sondern in der aller alten Völker, besonders im Orient. Nichts in den alten Culten, so imponirend es auch für die Sinne ist, so viel Nahrung es der Sinnlichkeit geben mag, ist **nur** sinnlich und äuſserlich; das ganze hohe Alterthum weiſs Nichts von bloſsem Gepränge in der Religion, dieſs ist vielmehr erst eine Frucht späterer Zeit. Von jenen groſsen ägyptischen Tempeln, die durch ihre Gröſse und im Ganzen zur Bewunderung hinreiſsen, die auf den ersten Blick nur Werke der Pracht und bloſses Gepräng scheinen, sagen gelehrte Augenzeugen: „Alles spricht, Alles ist belebt: die geheimsten Winkel geben noch eine Lehre, eine Vorschrift“ [2]). An den Obelisken war nicht nur das groſse Ganze ein Symbol, sondern auch jeder kleine Strich darauf hatte seine Bedeutung; das Spielzeug des Dionysus, Würfel, Spiegel u. dergl.

---

1) Tholuck Auslegung des Briefes an die Römer S. 358. der ersten Ausgabe; in der neuesten fehlt diese Stelle.

2) Vergl. bei Heeren Ideen über die Politik u. s. w. II, 2. S. 182.

hatte anerkanntermaſsen eine tiefe Bedeutung [1]; der höchst nüchterne **von Bohlen** erkennt in der bei den Indern und auch bei den Aegyptern vorkommenden kleinen, zu Libationen dienenden Opferschale (κόνδυ) ein Symbol der Yoni der Bhavani, ein Bild der Welt [2]; aus kleinen Zeichen und Gestalten auf Münzen und Gemmen, aus kleinen unbedeutenden hieroglyphischen Gebilden schlieſsen und beweisen die Archäologen allerlei für alte Geschichte und Religion; warum soll nur im Mosaismus Vieles bloſs Gepräng und bedeutungsleer seyn? warum soll ihm die Bildlichkeit im Einzelnen abgesprochen werden? warum soll die Deutung der Schellen und Granatäpfel am priesterlichen Kleide, der Mandelblüthen am heiligen Leuchter, der Hörner am Altar, der Spiegel am Reinigungsbecken u. s. w. Kleinigkeitskrämerei seyn? Selbst vom reinhistorischen Standpunkte aus angesehen wäre es höchst partheiisch, wenn man dem Cultus des doch anerkanntermaſsen über den heidnischen Religionen stehenden Mosaismus eine nur theilweise Bildlichkeit zugestehen und ihm die Einführung eines todten sinnlichen Gepränges, eines äuſserlichen Ceremonienwesens aufbürden wollte.

§. 3.

Grund und Zweck der symbolischen Form des Mosaischen Cultus.

Es liegt in der Natur des religiösen Bewuſstseyns, sich zu äuſsern, zu bewähren, kundzuthun, und darin eben besteht der Cultus überhaupt. Niemals hat es daher noch eine Religion gegeben, die rein und allein innerlich gewesen wäre, sondern jede hatte ihren Cultus d. h. ihre bestimmte Art und Weise, das Innerliche und Gedachte auch äuſserlich auszudrücken. Selbst das Wort, dieser unmittelbarste Ausdruck des Geistigen, ist doch immer zugleich ein Sinnliches, Aeuſserliches, und auch der Cultus also, der sich rein nur im Wort bewegt, kann doch nicht vom Aeuſserlichen loskommen, er ist überhaupt seinem Wesen nach unzertrennlich davon. Da aber dieſs Aeuſserliche wie der Ausdruck so auch der Abdruck des Innerlichen und Geistigen ist, und sich in ihm die religiöse Idee unmittelbar ausprägt, ist es auch nicht etwas schlechthin und bloſs Aeuſserliches, sondern steht

---

1) **Creuzer** Symbolik I, S. 592. III, S. 392 fg. (**von Bohlen** das alte Indien I, S. 160.)

2) **von Bohlen** a. a. O. I, S. 273.

in bestimmtem Verhältniſs zu einem Innerlichen, d. h. es hat den Charakter des Bildlichen. Das Sinn-Bildliche ist demnach im Allgemeinen durchaus nicht ein dem Cultus an sich Fremdes, nur von Auſsen zufällig an ihn Gekommenes, sondern ein in seinem Wesen, in seiner Natur unmittelbar und nothwendig Begründetes. Die sinnbildliche Form des Mosaischen Cultus kann daher auch an und für sich nicht als etwas Besonderes betrachtet werden, sie hat vielmehr ihren ersten und allgemeinen Grund in der Natur und dem Wesen alles Cultus überhaupt. Daſs aber diese Form von einer bestimmten Beschaffenheit ist, daſs der Mosaische Cultus nicht des möglichst einfachsten Darstellungsmittels der religiösen Vorstellung und Gesinnung sich bedient, daſs seine Form vielmehr eine möglichst sinnliche, sich ganz und gar in Aeuſserlichkeiten bewegende ist, das kann nicht in der Natur des Cultus an sich liegen, sondern in der besonderen Beschaffenheit des religiösen Bewuſstseyns, das sich gerade auf diese und nicht auf eine andere Weise zu äuſsern gedrungen oder veranlaſst sieht. Diese besondere Beschaffenheit richtet sich nach der Stufe geistiger Entwicklung, welche das religiöse Bewuſstseyn einnimmt, und es ist daher nöthig, daſs wir vor allem die Stufe genauer kennen lernen, aus welcher jener sinnliche Cultus hervorgehen muſste. Die neuern Untersuchungen über die Religionen des Alterthums haben zur Genüge dargethan, daſs sie sämmtlich einen symbolischen Charakter haben, also wie der Mosaismus sich in sinnlichen Formen bewegen. Daraus folgt nothwendig, daſs die Stufe geistiger Entwicklung, welche sich solcher Form bediente, im Allgemeinen nicht gerade eine eigenthümlich Mosaische, Israelitische, sondern eine dem vorchristlichen Alterthum überhaupt gemeinsame, eine ganz allgemein menschliche ist. Das Bedürfniſs, die Summe aller religiösen Ideen und Vorstellungen in lauter sinnlichen Formen darzustellen und aufzufassen, setzt eine Anschauungsweise voraus, bei welcher eine unzertrennliche Verbindung des Geistigen und Leiblichen, des Uebersinnlichen und Sinnlichen, des Idealen und Realen statt findet, und dieses war eben die dem ganzen Alterthum, besonders dem alten Orient gemeinsame Anschauung. Nach ihr ist die ganze reale Welt nichts anderes als die Erscheinung der idealen; die ganze Schöpfung ist wie ein Erzeugniſs so auch ein Zeugniſs und eine Offenbarung der Gottheit; nichts reales ist bloſse todte Masse, sondern ist Leib und Körper eines Idealen; die ganze Welt bis zum Stein herab erscheint somit als belebt und gerade darum ist sie Offenbarung des Göttlichen, denn dieses ist

das an sich und schlechthin Lebendige. Diese Weltanschauung ist daher eine eigentlich religiöse zu nennen, die Welt wird dadurch zu einem groſsen Heiligthum, und ihre Einzelheiten sind lauter Zeichen, Worte und Buchstaben eines groſsen Offenbarungsbuches der Gottheit, in welchem Gott redet, worin er Belehrung über sich selbst ertheilt. Das Reale ist dann nicht bloſs äuſserliches Zeichen, sondern steht als der Leib und nothwendige Ausdruck des Idealen mit diesem in einer Lebensgemeinschaft, so daſs in und mit dem Realen zugleich das Ideale als unzertrennlich von ihm, geschaut wird. War nun dem Menschen die Sinnlichkeit und Sichtbarkeit überhaupt der unmittelbare Ausdruck des Uebersinnlichen, eine Sprache und Offenbarung der unsichtbaren Gottheit an ihn, so folgte daraus nothwendig, daſs wenn er sein Inneres der Gottheit wollte offenbaren, und darthun, worin eben der Cultus überhaupt besteht, er sich derselben Sprache bediente, die die Gottheit mit ihm redete, daſs er dasselbe durch die Gottheit selbst sanctionirte Darstellungsmittel, nämlich das Sinnliche, Sichtbare und Aeuſserliche gebrauchte. Da die sinnliche Anschauung überhaupt die erste Basis aller geistigen Entwicklung ist, und der Cultus nicht bloſs bezweckt, die religiösen Ideen, die vorhanden sind, kundzuthun nach auſsen, sondern auch wiederum zugleich dieselben anzuregen, hervorzurufen, und den, der sie noch nicht hat, dazu zu erheben, so ist ein an die sinnliche Anschauung unmittelbar anknüpfender Cultus vorzüglich dazu geeignet, den Menschen von Auſsen nach Innen, vom Leiblichen zum Geistigen, vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen zu führen *). Jene ganze religiöse Weltanschauung, aus der die symbolischen Culte des Alterthums hervorgegangen sind, ist nun keineswegs eine irrige, unwahre; im Gegentheil sie steht hoch über jener modernen Ansicht, die das Reale und Ideale auf absolute Weise trennt und sich einander gegenüber stellt, so daſs die reale Welt am Ende nichts weiter ist, als ein Kunstwerk Gottes, das wohl von der Weisheit seines Urhebers ein Zeugniſs ablegt, dessen sich derselbe auch noch fortwährend annimmt, das sich aber doch nach unabänderli-

*) Die älteste Lehrart war daher, wie **Creuzer** nachgewiesen, eine symbolische, sie war ein Weisen und Zeigen des Geistigen am Leiblichen, ein Deuten und Offenbaren des Uebersinnlichen am Sinnlichen. Dieſs bezeugt der erste Sprachgebrauch; in den ältesten Dichtern und Prosaikern der Griechen werden die Ausdrücke für Lehre und Unterricht, vom Augenschein, vom Weisen und Zeigen entlehnt, wie δεικνυναι, φαινειν, ἐκφαινειν, auch ἐξηγεισθαι und Andere. Vgl. **Creuzer** Symbolik I, S. 11.

chen Gesetzen fortbewegt und in einem mehr äuſseren Zusammenhang totaler Abhängigkeit, als in einer eigentlichen Lebensverbindung mit ihm steht. Die gemeine Teleologie des Deismus versteht nicht einmal den Begriff des Schaffens, denn dieser begreift schon in sich, daſs die Welt, die ihr Seyn und Wesen aus Gott hat, auch nothwendig ein Zeugniſs seines Wesens seyn und in einer innern wesentlichen Beziehung zum Idealen, Geistigen und Göttlichen stehen muſs. Der Begriff des Schaffens ist unzertrennlich von dem der Offenbarung; das Schaffen ist Mittheilung des Lebens, und wenn alles geschaffen ist durch den göttlichen Lebenshauch, so muſs auch alles Geschaffene dieſs Leben athmen, den göttlichen Odem offenbaren. Dem ungeachtet ist aber die Stufe geistiger Entwicklung, auf welcher, wie im Alterthum, das Ideale nur in und mit dem Realen geschaut wird und beides in einer unzertrennlichen Verbindung sich befindet, nicht eine höhere, vollendete, sondern im Gegentheil die niedere, unvollkommene, es ist in Hegelscher Sprache die Stufe der Unmittelbarkeit. Eine höhere Stufe ist die, wo der Geist, ohne an das Medium des Nichtgeistigen gebunden zu seyn, sich selber schaut und weiſs. Auf jener Stufe religiöser Anschauung, wo das Ideale nur in und mit dem Realen geschaut wird, ist der Geist noch mehr oder weniger in dem Realen, in der Natürlichkeit befangen und gebunden, er ist noch nicht zum vollkommenen Bewuſstseyn seiner Selbst gekommen; es ist noch mehr Stufe und Standpunkt der Kindheit. Der Cultus daher, der aus dieser religiösen Anschauung hervorgegangen, der auf dieser Stufe der menschlichen Entwicklung Bedürfniſs ist, nämlich der durchaus sinnliche, symbolische ist keineswegs der höhere, vollkommene, sonst wäre auch Christi Wort: „Es kommt die Zeit und ist schon jetzt, daſs die wahrhaftigen Anbeter werden den Vater anbeten im Geist und in der Wahrheit,“ Joh. 4, 23. ein verfehltes, und das Christenthum überhaupt, das jenem symbolischen Cultus ein Ende machte, könnte dann kein Fortschritt in der geistigen und religiösen Entwicklung der Menschheit seyn. Ein sinnlicher symbolischer Cultus in der Art, wie er im Alterthum überhaupt und namentlich im A. B. statt hatte, entspricht nicht mehr der Stufe christlicher Erkenntniſs, und die Geschichte des Christenthums hat es gezeigt, daſs gerade dann allemal ein solcher Cultus sich hervorthat und mehr oder minder geltend machte, wann das Licht christlicher Erkenntniſs unter einen Scheffel gestellt worden war.

Hat nun die sinnliche Form des Mosaischen Cultus zunächst ihren Grund in der dem ganzen Alterthum gemeinsamen, mit dem

Entwicklungsgange des menschlichen Geschlechts überhaupt zusammenhängenden religiösen Anschauung, so kommt doch noch insbesondere dazu das eigenthümliche Verhältniſs des Israelitischen Volkes. Nach dem göttlichen Rathschluſs und Erziehungsplan sollte dieses Volk der Träger der göttlichen Offenbarungen, der Vermittler der wahren Religion für das ganze menschliche Geschlecht werden, und aus ihm Licht und Leben für alle Völker kommen (Joh. 4, 22.). Da nun alles Erziehen nicht plötzliches, magisches Emporheben und Herausreiſsen aus der natürlichen Stufe auf eine höhere, sondern nothwendig allmählige Entwicklung ist, so erschien auch das Licht und Leben, welches sich von Israel aus über die Welt verbreiten sollte, nicht alsbald in seiner ganzen Fülle und Vollendung, in vollkommener Entfaltung, sondern es wurde als ein Keim in Israel niedergelegt, der sich nach und nach entwickelte, und erst, als die Zeit „erfüllet“ war, in seiner vollen Kraft und Herrlichkeit hervortrat. Dieſs brachte zugleich der Zustand des auserwählten Volkes mit sich. Nicht eines der gebildetsten Völker der alten Welt, sondern, wenn man die groſse Masse in Anschlag bringt, eines der rohesten ungeschlachtesten Völker war das Israelitische, zumal bei seinem Auszug aus Aegypten und in der darauf nächstfolgenden Periode, was man öfter in feindseliger Gesinnung urgirt hat, statt darin nach der Darstellung der h. Schrift ein besonderes Zeugniſs der Macht und Gnade Gottes zu erblicken. Sollte nun der Lichtkeim göttlicher Erkenntniſs und Wahrheit zu seiner dereinstigen Entfaltung gerade in einem solchen Volke niedergelegt werden, so muſste sich das Licht erst im Sinnlichen brechen und in dieser Hülle dem sinnlichen für höhere Mittheilung der Wahrheit unfähigen Volke nahe gebracht werden. Dieser groſse Zweck konnte nimmermehr erreicht werden durch eine sinnliche Form des Cultus, bei der das Sinnliche nur als solches in Betracht kam, der bloſses Gepräng gewesen wäre, sondern nur durch eine solche, die einerseits überhaupt bildlichen Charakter hatte, andererseits aber auch zugleich den Typus einer höheren Stufe in sich trug, d. h. durch eine symbolisch-typische Form. Durch sie allein war für das wahre Bedürfniſs des Volkes gesorgt, aber auch nicht minder für die Erkenntniſs der Wahrheit und deren Entwicklung. Das Sinnliche im Cultus wurde der erste Anknüpfungspunkt für die Mittheilung religiöser Wahrheit, und der ganze in so vielen und verschiedenen Symbolen sich bewegende Cultus konnte der Führer von einer Stufe der Erkenntniſs zur andern werden, bis im N. B. die sinnliche Hülle,

wie eine Decke weggezogen wurde, und das Licht in unverhüllter Klarheit hervorbrach (2 Kor. 3, 18.).

Der Grund, den wir für die sinnliche symbolische Form der alten Culte überhaupt und auch des Mosaischen insbesondere (wenn man die eigenthümlichen Verhältnisse des Israelitischen Volkes dazu nimmt) in der allgemeinen religiösen Anschauung des Alterthums gefunden haben, giebt uns nun auch zugleich den richtigen Aufschluſs über das Verständniſs des Symbolischen bei den Alten. Man hat bei den heidnischen Religionen einen Hauptgrund gegen ihren symbolischen Charakter im Allgemeinen nicht selten daher genommen, daſs erst späte Schriftsteller den Culten und Mythen einen Sinn untergelegt hätten, der ihnen aber ursprünglich gar nicht zukomme und nicht damit verbunden worden sey; das Deuten der vermeintlichen Symbole erscheine somit als ein ganz willkührliches und unnöthiges Geschäft, wobei man allerlei hineinerkläre, woran das Alterthum nicht gedacht habe. Aehnliches wird insonderheit eine gewisse theologische Schule von der Symbolik des Mosaischen Cultus halten. Es ist aber ein ganz verkehrtes Begehren, daſs die Stifter der sinnlichen Culte selbst die Bedeutung der Symbole sollen angegeben oder gar schriftlich erklärt und der Nachwelt hinterlassen haben, ein Begehren, wobei die allgemeine religiöse Anschauung des Alterthums entweder nicht gekannt oder ignorirt wird. Daſs in dem alten Gesetzbuche des Manu oder im Zendavesta sehr Vieles sich findet, was symbolischen Charakter hat, ist ganz unmöglich zu leugnen, und doch werden keine Erklärungen und Deutungen der Symbole beigefügt. Die Alten bedurften derselben gar nicht; ihre ganze Anschauungsweise bestand eben darin, daſs sie überhaupt in allem Realen das Ideale schauten, daſs sie beides gar nicht von einander trennten. „Jene, sagt Görres sehr richtig, welche in Hieroglyphen schrieben, lasen auch die Hieroglyphen der Natur" *). Uns freilich, auf unserm Reflectionsstandpunkt ist eine solche Anschauung ganz fremd, da wir eher gewohnt sind Ideales und Reales zu trennen und sich einander gegenüber zu stellen. Unrecht ist es aber, diesen Standpunkt in das hohe Alterthum hineinzutragen und von ihm aus die alten Culte zu betrachten. Daſs wir erst aus spätern Zeiten ausdrückliche Erklärungen und Deutungen der Symbole haben, kann so wenig auffallen, daſs es vielmehr als ganz naturgemäſs erscheinen muſs. Solche Deutungen waren ein Bedürfniſs erst der Zeit, wo jene ursprünglich

---

*) Görres Mythengeschichte. II, S. 436.

unmittelbare Anschauung zurückgetreten, dagegen der Geist der Reflexion erwacht war und sich geltend machte. Die meisten Deutungen heidnischer Symbole sind aus der Zeit, wo das Heidenthum in Conflict mit dem Christenthum gekommen war, wo verglichen und vertheidigt werden muſste. Alle Symbolik ist gewissermaſsen Poesie, denn sie bewegt sich wie diese im Bilde. Der Dichter (ποιήτης) schafft, seine Schöpfung ist aber nicht Frucht der Reflexion, der sorgsamen Ueberlegung und Berechnung, sondern ein Erzeugniſs unmittelbarer Anschauung. Niemals ist es einem wirklichen und groſsen Dichter eingefallen, seinen Dichtungen eine Erklärung beizufügen, am wenigsten war dieſs die Methode der Alten. Ebenso wenig kann man erwarten, daſs die alten Religionsstifter die Cultussymbole, durch die sie die religiöse Wahrheit dem religiösen Bewuſstseyn nahe brachten, erklärten und sagten: das soll dieſs, und das soll jenes bedeuten; sie waren keine Commentatoren und Scholiasten ihrer eignen Werke. Von ganz verschiedenen Seiten her und unabhängig von einander ist man in neuester Zeit darauf gekommen, bei den Symbolen bewuſste und unbewuſste zu unterscheiden, und hat unter den bewuſsten solche verstanden, bei denen der Urheber bestimmt zwischen Realem und Idealem schied und für letzteres ein Bild suchte, unter den unbewuſsten hingegen solche, bei denen zwar gleichfalls das Ideale Hauptsache ist, aber vom Realen nicht geschieden wird [1]. Diese Unterscheidung leidet jedoch mehr auf die Sprache Anwendung, die durch und durch bildlich ist, ohne daſs der Sprechende sich des Bildes bewuſst wird; auch in der biblischen Sprache kommen sehr viele dergleichen unbewuſste Symbole vor. Auf die Mosaischen Cultsymbole darf man diesen Unterschied jedoch nur mit groſser Vorsicht anwenden. Alles Deuten der Symbole der alten Religionen besteht in der Scheidung ihres idealen Gehaltes von ihrer sinnlichen Form; man kann daher sogar zugeben, daſs den Alten die Bedeutung eines Symboles keineswegs in der Art klar war, wie wir sie jetzt aufstellen, demungeachtet war es ihnen aber dennoch Symbol, und was wir vermöge unsrer reflectirenden Thätigkeit trennen und in Form des Gedankens fassen, hatten sie im unmittelbaren Gefühl und in ihrer natürlichen Anschauungsweise [2]. — Im Allgemeinen

---

1) Vgl. de Wette biblische Dogmatik. 3. Ausg. §. 54. S. 33 fg. — Hegel Vorlesungen über die Aesthetik. I, S. 417 fg. — Tholuck Commentar zur Bergpredigt S. 395.

2) Man vergleiche hierüber, was Hegel a. a. O. S. 402. in Bezug auf die heidnische Symbolik sagt: „Nun ist man zwar über Creuzer mit dem Vorwurf hergefallen, daſs er nach dem Vorgange der Neu-

gilt das Bisherige auch von der Mosaischen Symbolik, nur kommt hier noch einerseits die hohe Bestimmung des Israelitischen Volkes andrerseits sein intellectuell-moralischer Zustand in besondere Berücksichtigung. Die göttliche Erziehung dieses Volkes muſste wegen seiner Rohheit und Unbändigkeit nothwendig den Charakter einer religiösen Zucht annehmen; denn soll der sinnlichrohe, für unmittelbargeistige Mittheilung unempfängliche Mensch für das Göttliche gewonnen und an dasselbe gebunden werden, so muſs es ihm äuſserlich fühlbar seyn und sinnlich nahe treten. Das Israelitische Volk bedurfte demnach einer solchen Erziehungsanstalt, welche es in strenge Zucht nahm, seine Rohheit bändigte, seiner Sinnlichkeit Schranken setzte, ja in steter Furcht vor dem Herrn es erhielt, der das Object des Cultus war. Nicht tiefer in die Sinnlichkeit hineinführen, in ihr erhalten, ans Sinnliche fesseln durfte diese Anstalt, sondern sie muſste zugleich von der Art seyn, daſs dadurch das sinnlichrohe Volk dem Höhern und Geistigen näher gebracht, immer mehr empfänglich dafür gemacht werden konnte. Diesem Zweck nun entsprach vollkommen der Mosaismus mit seinem „Gesetz,“ das durch und durch einen religiösen, dabei sehr strengen Charakter hatte. Das Ganze enthielt eine Menge von einzelnen Geboten, Alles bis aufs Kleinste war genau bestimmt, abgemessen, festgesetzt, selbst die rein bürgerlichen Verhältnisse wurden mög-

---

platoniker dergleichen weitere Bedeutungen nur erst in die Mythen *hineinerkläre*, und in ihnen Gedanken suche, von denen es nicht nur nicht begründet sey, daſs sie wirklich darin lägen, sondern von denen sich sogar historisch erweisen lasse, daſs man sie, um sie zu finden, erst hineintragen müſste, indem das Volk, die Dichter und Priester, — obschon man nach der andern Seite hin wieder viel von groſser geheimer Weisheit der Priester spricht, — nichts von solchen Gedanken gewuſst hätten, welche der ganzen Bildung ihrer Zeit unangemessen gewesen wären. *Hiermit hat es allerdings seine volle Richtigkeit*. Die Völker, Dichter, Priester haben in der That die allgemeinen Gedanken, welche ihren mythologischen Vorstellungen zu Grunde liegen, nicht in dieser Form der Allgemeinheit vor sich gehabt, so daſs sie dieselben absichtlich erst in die symbolische Gestalt eingehüllt hätten. Dieſs wird aber auch von Creuzer nicht behauptet. Wenn sich jedoch die Alten das nicht bei ihrer Mythologie dachten, was wir jetzt darin sehen, so folgt daraus noch in keiner Weise, daſs ihre Vorstellungen nicht *an sich* Symbole sind und deshalb so genommen werden müssen, indem die Völker zu der Zeit, als sie ihre Mythen dichteten, in selbstpoetischen Zuständen lebten und deshalb ihr Innerstes und Tiefstes sich nicht in Form des Gedankens, sondern in Gestalten der Phantasie zum Bewuſstseyn brachten, ohne die allgemeinen abstracten Vorstellungen von den concreten Bildern zu trennen. Daſs dieſs wirklich der Fall sey, haben wir hier wesentlich festzuhalten und anzunehmen, wenn es auch als möglich einzugestehen ist, daſs sich bei solcher symbolischen Erklärungsweise häufig blos künstliche witzige Combinationen, wie beim Etymologisiren, einschleichen können.“

lichst in den Kreis der Religion gezogen; kurz das Gesetz griff in alle Lebensverhältnisse tief ein und der Israelite fühlte sich in Allem durch dasselbe geleitet und eingeschränkt; auch die für die Uebertreter beigefügten Drohungen waren ganz dazu geeignet, den Geist der Furcht vor dem Herrn zu wecken und zu erhalten. Auf diese Weise wurde das Gesetz für Israel ein rechter „Zuchtmeister." Die neutestamentlichen Schriftsteller betrachten es daher nicht bloſs als symbolisch-typisch, sondern zugleich als drückend und belastend, und den Zustand unter demselben als eine Dienstbarkeit, Knechtschaft, im Verhältniſs zur neutestamentlichen Oekonomie, wo der Geist des Herrn und eben damit Freiheit herrscht, wo die Knechtschaft aufgehört hat und der Geist der Kindschaft mitgetheilt wird. Durch nur einige sparsame Ritualien wäre jener Zweck der Zucht und Dienstbarkeit, die auf die Freiheit in Christo vorbereiten sollte, nimmer erreicht worden; es muſste das Gesetz alle Lebensverhältnisse durchdringen und in jedwede Thätigkeit eingreifen, wenn es die Sehnsucht aus dem Stande der Knechtschaft nach der Freiheit der Kinder Gottes erwecken und rege erhalten, wenn es ein Zuchtmeister „auf Christum" seyn sollte. Mag daher immerhin die rohe Masse des Volks, wie der groſse Haufe bei den Heiden, die Cultsymbole nicht verstanden haben, so blieb das Gesetz doch jedenfalls für es ein Zuchtmittel, welchen Charakter es aber gänzlich verloren haben würde, wenn der Gesetzgeber eine ausführliche Deutung und Erklärung jedem einzelnen Gebote beigefügt hätte. Dadurch aber, daſs dieses äuſserliche Zuchtmittel zugleich einen symbolisch-typischen Charakter hatte, wurde es für jeden im Volke, der aus dem Zustand der Rohheit heraustrat und sich für geistige Wahrheit empfänglich zeigte, ein Mittel diese Wahrheit erkennen zu lernen und ihn in derselben zu fördern. Denn das ist gerade ein unbestreitbarer Vorzug der symbolischen Lehrart, daſs sie nicht nur die religiöse Wahrheit im Allgemeinen der sinnlichen Anschauung des ungebildeten Menschen nahe bringt, sondern auch an einem und demselben Symbol diese Wahrheit erst in ihren allgemeinsten Umrissen, dann in ihren verschiedenen Einzelheiten und zuletzt in ihrer ganzen Fülle zeigen kann und dadurch ein allmähliges Fortschreiten in der Erkenntniſs möglich macht. Und wer wird leugnen wollen, daſs neben der rohen Masse des Israelitischen Volkes eine mehr oder minder groſse Anzahl Erleuchteter sich fand, die, weil sie höhere als nur äuſserliche sinnliche Bedürfnisse hatten, auch in dem Sinnlichen und Aeuſserlichen des Cultus Höheres erkannten? Das Priesterinstitut

bezweckte doch wahrlich nicht bloſs die Handhabung eines vorgeschriebenen Ceremoniells; der ganze Stamm Levi hatte ja den ausschlieſslichen Beruf, sich mit dem Gesetz zu beschäftigen, darin zu forschen. Es darf daher namentlich bei diesem Stamm ein näheres Verständniſs der Cultsymbole vorausgesetzt werden. Nicht aber, als ob nun die religiöse Erkenntniſs, wie bei den meisten heidnischen Völkern in den engen Kreis einer Priesterkaste eingezwängt gewesen wäre, sondern Levi war nur der Vermittler des Verständnisses des Gesetzes für die andern Stämme, daher es denn auch *stets* auſserhalb dieses Stammes Erleuchtete gab. Von einer Geheimlehre, worin etwa das Verständniſs der Symbole geöffnet worden wäre, kann in keinem Fall die Rede seyn; der Mosaismus hatte keine Mysterien, sie sind seinem Wesen und seiner Natur diametral entgegen. Sein Esoterismus war der ganz allgemeine, der auch im Christenthum noch statt findet, nämlich das Verhältniſs des Lehrers und Erziehers zum Zögling. Ob Moses zum geschriebenen Gesetz eine mündliche Belehrung hinzufügte, welche sich traditionell fortpflanzte, ist eine Frage, auf die wir uns nicht weiter einzulassen haben; die jüdische Dogmatik behauptet es sehr bestimmt, ja sieht es als einen Fundamentalartikel der Israelitichen Religion an *). Wohl wäre es möglich, daſs, da das geschriebene Gesetz alles Aeuſserliche bis aufs Kleinste schon genau bestimmt, jene Belehrung das Verständniſs desselben betraf. Daſs die Israeliten eine mündliche Tradition hatten, aus der sich zum Theil die spätere jüdische Theologie entwickelte, kann wohl besonnener Weise nicht geleugnet werden. Uns bleibt es hier Hauptsache, den Mosaischen Cultus als eine Institution erkannt zu haben, welche auf gleiche Weise den Bedürfnissen des rohen Volkes wie denen der Bessern und Erleuchteten angemessen war, und noch auſserdem durch ihren vorbereitenden Character dem groſsen Erziehungsplane der göttlichen Vorsehung diente.

§. 4.

Verhältniſs des Mosaischen Cultus zu den Culten des heidnischen Alterthums.

Wenn, wie historisch zugegeben werden muſs, das Christenthum auf dem Grund und Boden des Mosaismus sich erhoben hat, so ist es eine überhaupt und namentlich für die Theologie sehr wichtige Frage, welche Stellung der Mosaismus unter den Religionen

---

*) (Molitor) Philosophie der Geschichte. I, S. 11 fg.

des Alterthums einnahm, und in welchem Verhältniſs insbesondere sein Cultus, worin die ganze Summe religiöser Ideen niedergelegt war, zu den heidnischen Culten stand. Zur Auffindung dieses Verhältnisses ist eine durchgehende unpartheiische Vergleichung im Ganzen und Einzelnen nöthig, die wir auch in unserer Untersuchung anzustellen gedenken. Hier handelt es sich natürlich zuerst nur um das Allgemeine *).

Vor allem bedarf es, um über das Verhältniſs des Mosaischen Cultus zu den Culten des heidnischen Alterthums ins Reine zu kommen, der Unterscheidung zwischen Form und Inhalt dieses Cultus, oder zwischen seinem sinnlichen, äuſserlichen Elemente und den religiösen Ideen, welche er darstellt. Die Vernachlässigung dieser so natürlichen Unterscheidung hat groſse Verwirrung und vielen unnöthigen gelehrten Streit veranlaſst. Was zunächst die sinnliche symbolische Form betrifft, so ist bereits im vorigen §. bemerkt worden, daſs diese der Mosaismusaus Gründen, die sowohl in dem Entwicklungsgange der Menschheit überhaupt als insbesondere in den Verhältnissen des Israelitischen Volkes liegen, mit den heidnischen Religionen gemein hatte. Die Erwählung des Israelitischen Volkes war kein Versetzen aus dem Boden seiner Zeit in eine andere spätere, kein magisch-wunderbares Herausreiſsen aus aller Verbindung mit der Natur und Welt, kein Ueberspringen der in der Natur des menschlichen Geschlechts gegründeten Entwicklungsstufe, sondern ein Erziehen des Volkes, das dabei ganz ein Volk seiner Zeit bleiben muſste, und den allgemein menschlichen Entwicklungsgesetzen unterworfen war. Diesem Volke einen Cultus vorzuschreiben, dessen ideales Element das reale überwogen, und der eine auch möglichst geistige Form gehabt hätte, wäre ein seiner Natur wie seiner Zeit widerstrebendes unnatürliches Hinaufschrauben gewesen. Nimmer kann daher diese Gleichheit der Form des Cultus gegen den

*) Obgleich eine vergleichende Zusammenstellung auch für die heidnische Symbolik in mehr als einer Beziehung nicht unergiebig ist, haben doch die meisten neueren Werke über die Religionen des Alterthums den Mosaismus und seinen Cultus aus dem Kreis ihrer Untersuchungen ausgeschlossen. Creuzer berührt kaum hie und da etwas Mosaisches, ohne sich im Mindesten darauf einzulassen. Von Baur sollte man als Theologen es eher erwarten, allein auch er giebt höchst sparsame ungenügende Andeutungen. Auch in den Werken über einzelne Religionen des Alterthums findet man wenig oder nichts. Nur das geistreiche, lange nicht genug beachtete Werk von Görres zieht auch den Mosaismus in den Kreis seiner Darlegung Asiatischer Religionslehren (Mythengeschichte II, S. 467 fg.), jedoch kann ich in das Resultat der Vergleichung nimmer einstimmen, so treffliche Winke auch gegeben sind.

Mosaismus als ein göttliches Institut angeführt werden; im Gegentheil, sie erscheint als eine nothwendige und ist eher ein Criterium der Göttlichkeit, da sie aus dem göttlichen Erziehungsplane hervorgegangen. Alle Symbolik ist eine Sprache durch sinnliche Zeichen, die dadurch sanctionirt ist, daſs Gott, um sich zu offenbaren und sein Wesen kund zu thun, selbst diese Sprache, als und indem er schuf, gesprochen hat. Wie aber bei der eigentlichen Sprache das Wort nur die äuſsere Form des Gedankens ist, und auf diesen alles ankommt, so ist auch bei der Zeichensprache der Symbolik nicht das Zeichen selbst als solches, sondern die in diese Form gehüllte Idee Hauptsache. So wenig es daher als ein Grund gegen die biblische Offenbarung gelten kann, daſs diese Offenbarung sich einer Sprache bedient, die nicht isolirt in der Welt da steht, sondern mit allen Sprachen gewisse Principien und mit einzelnen selbst viele Worte gemein hat, so wenig kann die dem Mosaischen Cultus mit den heidnischen Religionen gemeinsame sinnliche, symbolische Form irgendwie seiner Originalität Eintrag thun. Die Symbolsprache hat wie die Wortsprache gewisse Grundgesetze, die in der Natur, in dem Verhältnisse des Sinnlichen zum Uebersinnlichen überhaupt unmittelbar gegeben sind, und über die Niemand sich wegsetzen kann. So ist es z. B. noch Niemand eingefallen im Schwarzen ein Zeichen der Reinheit und Unschuld zu erkennen, oder durch Roth und Grün Trauer zu bezeichnen. Wir treffen daher in den Culten der alten Völker bei der gröſsten Verschiedenheit der religiösen Vorstellungen doch oft ganz dieselben sinnlichen Formen oder Dinge zu Symbolen gebraucht, ohne daſs ein äuſseres Entlehnen sich nachweisen lieſse oder nur wahrscheinlich wäre. Wenn man nun keinen Anstand nimmt, dieſs zuzugestehen bei den verschiedenen heidnischen Culten*), so werden wir auch berechtigt seyn, im Fall sich im Mosaischen Cultus Symbole finden sollten, die auch im Heidenthum vorkommen, die Behauptung eines äuſsern Entlehnens aus letzterem als unstatthaft abzuweisen. Doch kann man sogar in einzelnen Fällen ein Entlehnen ohne weiteres zugeben, denn warum sollte der Gesetzgeber nicht auch das, was ihm formell passend erschien, aufgenommen haben? Das Natürliche und Sinnliche ist ja an sich nichts Heidnisches, und die sinnlichen Dinge, deren sich die Heiden bedienten, ihre religiösen Ideen darzustellen, werden nimmermehr durch die-

*) von Bohlen selbst sagt: „Wir können völlig ähnliche Ideen und Vorstellungen bei ganz verschiedenen Völkern antreffen, ohne daſs Eines das Andere auch nur zu kennen brauchte.“ Das alte Indien. I, S. 200.

sen Gebrauch selbst etwas Heidnisches. Hauptsache bleibt stets, was durch diese Zeichen bezeichnet war, und zwar nicht bloſs im Einzelnen, sondern vorzüglich in ihrer Verbindung mit einander zu einem ganzen System. Wenn also je Mose wirklich Symbole aus dem Heidenthum entlehnte, so leitete ihn dabei jedenfalls jener „religiöse Tact,“ [1]), nach dem er aus seiner Umgebung und Zeit das herauswählte, was dem hohen Zweck des Israelitishen Cultus angemessen war, und wodurch nicht etwas den Grundprincipien fremdes in ihn kam. Uebrigens ist uns kein Beispiel bekannt, wo sich ein solches Entlehnen mit Sicherheit nachweisen lieſse.

Ganz anders ist hinsichtlich des **Inhaltes** das Verhältniſs des Mosaischen Cultus zu den Culten des heidnischen Alterthums. Auf eine Zusammenstellung und Vergleichung der religiösen Ideen im Einzelnen können wir hier nicht eingehen, sondern haben nur die allgemeinen Haupt- und Grundzüge anzugeben. Aber da schon zeigt sich eine totale Verschiedenheit. Das Heidenthum ist, wie jetzt niemand mehr in Abrede stellt, im Ganzen und Allgemeinen Naturreligion, d. h. Vergötterung der Natur in ihrem ganzen Umfange. „Auf das eigenthümliche Seyn der natürlichen Dinge, auf ihr Bestehen und Leben im Reflex des Menschengeistes“, sagt **Creuzer** am Schlusse seines Werks im Rückblick auf das ganze, „darauf bezog sich alles religiöse Thun und Denken,“ und selbst von den Griechen bekennt dieser groſse Kenner des Alterthums: „Es war doch Alles, was im religösen Denken der Griechischen Völker unter so mannigfaltigen Formen immer wiederkehrt, im Wesentlichen nichts anderes, als eine Vergötterung der leiblichen Natur . . . ., physich war seine (des Griechen) ganze Religion, die öffentliche, wie die geheime“ [2]). Jene Anschauung, die im Realen das Ideale erkennt, geht im Heidenthum noch einen Schritt weiter; sie sieht in der Welt und Natur nicht bloſs eine Offenbarung der Gottheit, sondern das eigentliche Wesen und Seyn der Natur fällt ihr mit dem Wesen und Seyn der Gottheit als identisch zusammen; die Basis alles Heidenthums ist zuletzt der Pantheismus. Die Idee der Einheit des göttlichen Seyns fehlt daher wohl nicht, wie sie denn das nothwendige Resultat alles Nachdenkens ist, allein diese Einheit ist durchaus nicht ein persönliches Wesen,

---

1) **Tholuck** Commentar zum Briefe an die Hebr. S. 90 vgl. mit Beilage II, S. 68.

2) **Creuzer** Symbolik IV, S. 551. Vgl. auch **Baur** Symbolik I, S. 166. In der dritten Ausgabe der Symbolik hat **Creuzer** die obige Behauptung wo möglich noch bestimmter und entschiedner ausgesprochen. Vgl. I, 1 Heft. S. 66. 133 fg. 171.

dessen Natur Selbstbewuſstseyn und Selbstbestimmung wäre, sondern ein Unpersönliches, das groſse „Es," *tad*, wie es die Indier nennen, ein „neutrales Abstractum," das Product bloſser Speculation, das zugleich Alles und Nichts ist. Niemals wird es daher in den Kreis der Mythe gezogen, nirgends tritt es redend oder thätig, überhaupt selbstständig und als Person auf*). Sobald die Gottheit als Person erscheint, hört sie auf Eine zu seyn, und wird zu einer unendlichen Vielheit entfaltet. Aber alle diese Götter sind nichts als reine Personificationen der verschiedenen Naturkräfte. Aus einem solchen physischen Grundcharakter der Religion konnte sich denn auch nur eine, die Form und Farbe des Physischen tragende Ethik entwickeln. Ueber aller Sittlichkeit steht die Naturnothwendigkeit, das Fatum, dem Götter und Menschen unterworfen sind; die höchste sittliche Aufgabe für den Menschen ist, sich dieser Nothwendigkeit absolut zu unterwerfen und überhaupt sich in die mit der Gottheit identificirte Natur hineinzuleben, ihr Leben, insbesondere das Charakteristische desselben, vollkommene Harmonie, Regel- und Gesetzmäſsigkeit (Schönheit) in sich darzustellen, womit denn auch die im ganzen heidnischen Alterthum, besonders im Orient verbreitete Vorstellung von dem Menschen als Welt im Kleinen (Mikrokosmos) genau zusammenhängt. Der Mosaismus dagegen hat zu seinem Princip die Einheit und absolute Geistigkeit Gottes. Die Gottheit ist kein neutrales Abstractum, kein Es, sondern Ich, Jehova ist ein durch und durch persönlicher Gott. Die ganze Welt mit allem, was darinnen ist, ist sein aus freiem Entschluſs hervorgegangenes Werk, sie ist seine Schöpfung. Für sich und in sich selbst ist diese Welt nichts, Er allein ist (יהוה der Seyende), sie ist nur etwas, insofern sie als sein Werk auch nothwendig von ihm zeugt, also eine Offenbarung oder Zeugniſs von ihm ist. Wohl ist er in ihr, aber er ist nicht schlechthin eins mit ihr; wohl durchdringt und belebt er mit seinem allmächtigen Odem Alles, aber er steht doch seinem Wesen nach unendlich über ihr; wohl ist sie sein Kleid, in dem er erscheint, sein Gewand, in das er sich hüllt, das er aber, wenn es veraltet, abwerfen kann, sie ist jedoch nicht sein Leib, in dem er lebt und stirbt. Dieser Eine Gott nun, der sich durch die ganze Schöpfung bezeugt und offenbart, hat sich um seinen Rathschluſs zum Heil und Seegen aller Geschlechter der Erde auszuführen, auf besondere Weise noch Einem Volk und Geschlecht bezeugt und geoffenbart. Das

*) von Bohlen das alte Indien. I, S. 145 fg.

Mittel dieser Offenbarung ist das Wort, er hat mit Israel geredet, aber dieſs Wort ist sein Gesetz, der Ausdruck, das Zeugniſs seines vollkommenen, d. i. heiligen Willens. Das Wesen der besonderen Offenbarung Gottes ist also die Heiligkeit. Der Bund, d. h. das besondere Gemeinschaftsverhältniſs, in welches Gott zu Israel durch das geoffenbarte Gesetz getreten, bezweckt die Heiligung Israels; er lautet mit Einem Wort: „Ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig.“ Dieſs ist das Princip, die Seele des Mosaismus, sein Lebensodem, und nach ihm bestimmt sich überhaupt das ganze göttlich-menschliche, d. i. religiöse Verhältniſs. Die mosaische Religion ist daher durch und durch ethisch, richtet sich durchaus an den Willen des Menschen und betrachtet ihn als ein moralisches Wesen. Alles, was Gott an Israel gethan, wie er sich ihm bezeugt und geoffenbart, Alles geht zuletzt darauf hinaus, daſs Israel den heiligen Namen Jehova's heilige und eben dadurch selbst geheiligt werde. In der Heiligung besteht daher auch das wahre Heil Israels, ja die beiden Begriffe Heiligung und Heil treten hier in eine so genaue Verbindung mit einander, daſs sie gewissermassen nur Einen Begriff mit einander bilden. Es ist unmöglich, den Mosaismus richtig aufzufassen und gehörig zu würdigen, wenn man diese seine Grundidee verkennt oder doch nicht als solche hervorhebt *). Doch hat man dabei nicht das Verhältniſs des Alten

---

*) Dessen scheint sich die Hegelsche Religionsphilosophie schuldig zu machen. Sie faſst den Mosaismus als die Religion der Erhabenheit, weil in ihm Gott als der absolut über die Welt erhabene und diese selbst ihm gegenüber als endlich, beschränkt, nicht sich selbst haltend und tragend, sondern nur „als verherrlichendes Beiwerk“ erscheine. (Hegel Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, S. 39. Ueber Aesthetik I, S. 483.) Es ist aber unrichtig, daſs Gott nur als die absolute Macht verehrt werde, das eigentlichste innerste Wesen Gottes ist dem Hebräer die Heiligkeit. Alle andern Vollkommenheiten concentriren sich zuletzt darin, daſs Jehova der Heilige Israels ist. Die einseitige Hervorhebung der Erhabenheit einerseits und die Uebersehung des unterscheidenden Haupt- und Grundcharakters der Mosaischen Religion, nämlich der Heiligkeit, des Ethischen, veranlaſste dann auch die Stellung des Mosaismus unter die Religion der Griechen und Römer, eine Stellung, die sich vom Standpunkt des Christenthums, der „absoluten Religion“ aus, nimmermehr rechtfertigen läſst. Ich führe die Stimmen zweier Männer an, die keine Theologen sind, von denen der eine wie Niemand vor ihm mit so viel Kenntniſs als Geist den Kreis der alten Religionen, besonders des Orients überschaut hat, der andere aber nicht der Unkenntniſs oder der Geistlosigkeit wird beschuldigt werden können. Görres sagt über das Verhältniſs des Mosaismus zu den andern orientalischen Religionen (Mythengeschichte II, S. 507.): „Das ist eben das charakteristisch Auszeichnende der Mosaischen Grundansicht, daſs sie die Gottheit gleich sehr der Vermessenheit der ergründenden Vernunft geschlossen hält, wie sie keusch und enthaltsam mit dem sinnlichen Taumel der Einbildungskraft sie zu beflecken verbietet, und im Ethischen allein ihr klares ungetrübtes Strahlen zu einem erhabenen Gesichte,

Bundes zum Neuen zu übersehen. Gemäſs dem göttlichen Erziehungs- und Entwicklungsplane trägt die alttestamentliche Oekonomie im Verhältniſs zur neutestamentlichen im Allgemeinen den Charakter und die Form des Aeuſserlichen, Leiblichen; an diesem allgemeinen Charakter nimmt nun auch alles Einzelne mehr oder minder Theil. Der Begriff „heilig“ steht daher allerdings im A. B. noch nicht in der Reinheit und Innerlichkeit da, wie im N. B. Während er hier alle Aeuſserlichkeit abgestreift hat, giebt es dort noch eine äuſserliche Heiligkeit, die jedoch wie alles Aeuſserliche und Leibliche auf die innerliche und wahre Heiligkeit hinweist, und deren Symbol ist, denn an und für sich hat ja der Begriff „heilig“ gar nichts mit Physischem zu thun, er ist ein rein idealer Begriff.

Wenn nun der Cultus überhaupt Darstellung und äuſseres Kundthun der religiösen Wahrheit ist, so versteht es sich von selbst, daſs die zu dieser Darstellung dienende sinnliche Form im Mosaischen Cultus so wenig die Wahrheiten des Heidenthums, als im heidnischen Cultus die Wahrheiten des Mosaismus bezeichnen kann. Sollten daher die sinnlichen Dinge, die Symbole in beiderlei Cultus von Auſsen angesehen ganz dieselben seyn, so können sie doch nimmer dieselbe Bedeutung haben. Ist das Heidenthum zugestandnermaſsen seinem letzten Grunde nach Naturreligion, so müssen auch seine Symbole auf physische Verhältnisse sich beziehen und einen vorherrschend realen Sinn haben; ist aber der Mosaismus die Religion der Erhabenheit, und ist er seinem Wesen nach durch und durch ethisch, so müssen auch seine Symbole auf geistige, ideale, insbesondere ethische Verhältnisse sich beziehen. Der Ausspruch: „Ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig,“ ist wie das Princip der Mosaischen Religion überhaupt, so

---

zu einem groſsen dräuenden und seegnenden Meteore auseinander brechen läſst.“ — Fr. von Schlegel bemerkt über dasselbe Verhältniſs (Philosophie der Geschichte I, S. 168 fg.): „Worin bestand denn nun aber diese von ihrem Stifter und Gesetzgeber und allen ihren Stammvätern dem Volke der Hebräer vorgezeichnete eigenthümliche Richtung des Geistes, der ganzen innern Kraft und aller Gedanken? Ganz im Gegensatz jener ägyptischen Wissenschaft und eines in die verborgensten Tiefen der Natur herniederfahrenden und alle ihre Geheimnisse mit magischer Kraft durchdringenden Verstandes, war hier das vorherrschende Element vielmehr der Wille, ein mit herzlichem Verlangen und ganzem Ernst den über alle Natur erhabenen Gott und Schöpfer in der Höhe suchenden und Seinem endlich erkannten Licht, Seinen Vorschriften und Winken der väterlichen Führung, geduldig und glaubensvoll mit unerschütterlichem Muthe folgender und mitten durch das stürmende Meer und über die öde Wüste hinaus immer nachgehender Wille.“ S. 165: „Der hervorstechende Charakterzug .... liegt in der Sphäre des Willens und in einer ganz fest bestimmten Richtung desselben.“

auch der Schlüssel zur ganzen Mosaischen Symbolik; ohne ihn zu gebrauchen, bleibt Alles verschlossen, dunkel und verworren. Dieser verschiedene Charakter der Symbole tritt oft auf eine überraschende Weise hervor, und durchdringt nicht nur im Allgemeinen das Ganze, sondern auch die unbedeutendsten Einzelheiten. Der Granatapfel, die Mandel, die Blume und Blüthe, ja selbst die Zahlen haben, wie wir sehen werden, im Heidenthum physische, reale, im Mosaismus ideale, ethische Bedeutung.

Von dem im Bisherigen gewonnenen Standpunkte aus können wir nun auch die gewöhnlichen mehr oder minder abweichenden Auffassungsweisen des Verhältnisses zwischen dem Mosaischen Cultus und den Culten des heidnischen Alterthums prüfen. Die älteste, schon von Josephus angedeutete Ansicht darüber erklärt frischweg Alles, was sich im Heidenthum Gleiches oder Aehnliches mit Mosaischen Anordnungen findet, für den letztern nachgemacht oder daher erborgt. Die ältere orthodoxe Theologie hielt darnach den heidnischen Cultus am Ende für nichts weiter als einen entstellten, verdorbenen Mosaischen, führte seinen Ursprung auf den Teufel als *simia Dei* zurück, und bezeichnete das Bestreben der Heiden, alles Mosaische nachzumachen, mit dem eigenthümlichen Ausdruck *κακοζηλία*. Diese Ansicht führte unsers Wissens zuerst in einem eignen Werk unter dem Titel: *de κακοζηλίᾳ Gentilium* Dilherr († 1669) aus, ein Mann, von dem übrigens selbst Bochart sagt: *ex quo ingenue fateor non pauca didicisse* *). Nur die Furcht und die höchst achtungswerthe, aber ungegründete Besorgniſs, bei einer andern Auffassung des fraglichen Verhältnisses der heiligen Schrift und der göttlichen Offenbarung zu nahe zu treten, konnte es veranlassen, daſs so groſse Gelehrte, wie Bochart, Huet, Vossius und Andere einer Ansicht beitraten, bei welcher man der laut sprechenden Historie gewaltsam Stillschweigen auferlegen muſs und sich nur durch dogmatische Machtsprüche aus den Verlegenheiten, in die sie führt, retten kann. Sie hat daher auch gegenwärtig allen Credit verloren, weshalb wir uns nicht länger bei ihr aufhalten.

Eine gewissermaſsen entgegengesetzte Ansicht gesteht dem Gemeinsamen des heidnischen und Mosaischen Cultus ohne weiteres heidnischen Ursprung zu, behauptet aber dann, Gott habe in Rücksicht auf den geistigen Zustand des Israelitischen Volkes vieles Heidnische in den Mosaischen Cultus aufnehmen lassen, jedoch so

---

*) Bochart Hierozoic. I, pag. 324.

modificirt, daſs dadurch dem Monotheismus kein Eintrag geschah, auch wohl noch Einzelnes dazugethan, wodurch der Ab- und Vielgötterei gewehrt wurde, um auf diese Weise zugleich das Volk zu besserer Erkenntniſs zu führen. So erklären sich die meisten Kirchenväter schon, besonders an nicht wenigen Stellen Chrysostomus [1]. Unter der Aegide ihrer Aussprüche suchte Spencer vorzüglich diese Ansicht durchzuführen [2]. Als obersten und letzten Grund der Mosaischen Institutionen giebt er die Abhaltung des Israelitischen Volkes von der Abgötterei und die Vertilgung des Götzendienstes an. Zu dem Ende habe Gott einerseits wohl heidnische, und zwar meistentheils Aegyptische Gebräuche in den Cultus aufgenommen, denn die Israeliten, selbst dem Götzendienst in Aegypten ergeben, seyen zu sehr an einen solchen ceremonienreichen sinnlichen Cultus gewöhnt gewesen, als daſs sie ihm zu entsagen vermocht hätten; andrerseits habe er aber zugleich diese Gebräuche theils so modificirt, daſs sie dem Götzendienst entgegengetzt und dem Monotheismus mehr angemessen waren, theils auch noch vieles Weitere dazu gethan, um das rohe sinnliche Volk durch Sinnliches desto mehr an sich zu fesseln, und ihm den Geschmack an dem heidnischen Cultus zu benehmen. — Was sich nur für diese Ansicht sagen läſst, hat Spencer alles mit Gelehrsamkeit und Scharfsinn zusammengetragen. Obgleich er den Mos. Cultus sehr bestimmt für eine göttliche Institution erklärte, so erregte er doch zu seiner Zeit (✝ 1693) groſsen Widerspruch, wozu vielleicht auch die nicht selten derbe Sprache gegen fremde Ansichten, besonders sein oft etwas verächtlicher Ton gegen die damals blühende Typik beigetragen haben mag. Demungeachtet aber gelang es seinen zahlreichen Gegnern, unter denen wohl Witsius der bedeutendste war [3], nicht, ihn zu be-

1) Eine seiner bestimmtesten Aeuſserungen findet sich in der 6ten Homilie zum Matthäus. Dort heiſst es: Μὴ τοίνυν ἀνάξιον εἶναι νομίσῃς αὐτοῦ, τὸ δι' ἀστέρος αὐτοὺς καλέσαι. ἐπεὶ οὕτω καὶ τὰ Ἰουδαϊκὰ πάντα διαβαλεῖς, καὶ τὰς θυσίας καὶ τοὺς καθαρμοὺς καὶ τὰς νεομηνίας, καὶ τὸ κιβωτὸν καὶ τὸν ναὸν δὲ αὐτόν. καὶ γὰρ ἐξ ἑλληνικῆς ταῦτα παχύτητος ἔλαβε τὴν ἀρχήν· ἀλλ' ὅμως ὁ θεὸς διὰ τὴν τῶν πλανηθέντων σωτηρίαν ἠνέσχετο διὰ τούτων θεραπευθῆναι, δι' ὧν οἱ ἔξωθεν δαίμονας ἐθεράπευον, μικρὸν παραλλάξας αὐτά· ἵνα αὐτοὺς κατὰ μικρὸν τῆς συνηθείας ἀποσπάσας ἐπὶ τὴν ὑψηλὴν ἀγάγῃ (al. ἀναγάγῃ) φιλοσοφίαν. — Origen. c. Cels. 5. pag. 259. — Euseb. praepar. evg. 7, 8. — Hieronymus Comment. in Matth. 5. in Galat. 4, 8. — Theodoret. serm. 7. pag. 584.

2) Spencer de leg. Hebr. ritual. Vgl. bes. Lib. I, cap. 1.

3) Die besondere Schrift, welche Witsius gegen Spencer schrieb, führt den Titel: Aegyptiaca, sive de Aegyptiacorum Sacrorum cum Hebraicis collatione. Basil. 1739.

siegen, wenn sie ihm auch in Einzelheiten Unrichtigkeiten nachweisen konnten. Es ist eine eigene Erscheinung, daſs Spencer zu seiner Zeit von der Orthodoxie hart angefochten, ja verworfen wurde, später hingegen die Apologeten der biblischen Offenbarung, wie namentlich Heſs, die Mos. Institutionen nicht anders und besser vertheidigen zu können glaubten, als durch Adoption seiner Ansicht. Im Allgemeinen liegt derselben eine sehr wahre, ächt biblische Idee zu Grunde, nämlich die von der herablassenden Liebe Gottes zu den Bedürfnissen der Menschen, um sie zur Erkenntniſs der Wahrheit zu erziehen. Dieſs war es auch, was die Kirchenväter hauptsächlich hervorhoben, die sich auf Vergleichung des Einzelnen nicht einlieſsen, sondern mehr im Allgemeinen blieben. Bei der Anwendung aufs Einzelne verliert aber jene biblische Wahrheit in der Spencerschen Darstellung ihren reinen Gehalt. Die Herablassung Gottes wird zur Anbequemung an menschlichen Irrthum, Aberglauben, an religiöse Vorurtheile. Gott erscheint als Jesuite, der sich eines schlechten Mittels zur Erreichung eines guten Zwecks bedient. So hält Spencer z. B. das Opfern für eine Erfindung religiöser Rohheit, für ein Erzeugniſs abergläubischer Vorstellungen von dem göttlichen Wesen; wenn nun Gott die bisher schon üblichen Opfer durch Mose nicht nur bestätigte für immer, sondern auch das Opferrituale erweiterte und vermehrte, so würde er dadurch, statt irrige Vorstellungen auszurotten, dieselben erst recht sanctionirt und möglichst befördert haben. Hinsichtlich der Vermehrung des Sinnlichen im Cultus um der Sinnlichkeit des Volks willen gilt das bereits oben §. 2. Bemerkte. Eine ganz unstatthafte Behauptung ist es auch, daſs viele Ritualien nur daseyen, um den heidnischen zu opponiren, in welchem Falle also ein innerer positiver Grund ihnen völlig abginge, während wiederum doch so viele angeordnet seyn sollen, um eben durch ihre Aehnlichkeit mit den heidnischen das sinnliche Volk anzuziehen und an den Jehovacultus zu fesseln. In solche Widersprüche und unauflösbare Schwierigkeiten verliert sich die Spencersche Ansicht, weil auch sie Form und Inhalt des Cultus nicht gehörig scheidet und nicht von dem Standpunkte der Weltanschauung des Alterthums ausgeht. In neuester Zeit hat man sich auch von ihr gänzlich abgewendet, nur Eines ist von ihr übrig geblieben, nämlich die Behauptung des ägyptischen Ursprungs der meisten Mosaischen Cultusvorschriften. Die Wahrheit dieser Behauptung gilt gegenwärtig für eine völlig ausgemachte Sache, so daſs es scheint, als sey auch kein leiser Zweifel daran mehr er-

laubt. Auſserdem daſs man auf einzelne Cultusbestandtheile und andere Einrichtungen hinwies, glaubte man sich dazu noch insbesondere durch den langen Aufenthalt der Israeliten in Aegypten und durch die Aegyptische Erziehung Mose's berechtigt. Demungeachtet muſs ich ihr und zwar vom rein historischen Standpunkte aus bestimmt widersprechen. Fürs erste muſs nach dem Verhältniſs der Israeliten zu den Aegyptern und namentlich Mose's zu ihnen, wie es sich im Pentateuch zur Zeit des Auszugs aus Aegypten darstellt, im Gegentheil ein Verschmähen, ein absichtliches Meiden alles Aegyptischen, besonders in den religiösen Einrichtungen viel natürlicher erscheinen, als ein Nachahmen und Entlehnen. Die Befreiung Israels aus Aegypten wird als ein besonderes Zeichen göttlicher Macht und Liebe, als das gröſste Israel widerfahrene Heil, sogar als Unterpfand des Bundes mit Jehova betrachtet; ein eigenes Fest zum Andenken an diese göttliche Wohlthat wurde gefeiert. Es ist unleugbar, daſs Mose alles daran gelegen war, Israels Trennung von Aegypten möglichst zu befestigen. Dazu war aber unbedingt nöthig, alles Aegyptische eher zu brandmarken und selbst die Erinnerung daran auf alle Weise auszurotten. Durch Aufnahme Aegyptischer Ritualien würde aber Mose das Aegyptische erst recht sanctionirt, und die Erinnerung an das Land der Finsterniſs und Knechtschaft verewigt haben. Gerade weil das Volk sehr zum Götzendienst und zum Abfall von Jehova geneigt war, auch namentlich wohl am Aegyptischen Cultus Theil genommen hatte, ist es unglaublich, daſs Mose die Cultuseinrichtungen der Aegypter sollte zum gröſsern Theil aufgenommen oder nachahmend benutzt haben. Man muſs daher von vorne herein schon sehr abgeneigt werden, auch nur einen negativen Einfluſs, nämlich nur in der äuſsern Form, anzunehmen. Fürs zweite hat es auch mit jener so zuversichtlich behaupteten Aehnlichkeit Mosaischer und Aegyptischer Culteinrichtungen in der That gar nichts auf sich. Schon Spencer hat, wie ihm auch Witsius nachwies, hierin keineswegs die gehörige Genauigkeit beobachtet, und späterhin gar verfuhr man in dieser Beziehung oft mit unbegreiflicher Oberflächlichkeit und Leichfertigkeit. In einer bewuſst oder unbewuſst feindseligen Stimmung gegen das A. T. wurde blindlings nach Allem gegriffen, was die Originalität und Selbstständigkeit der Mos. Einrichtungen scheinbar vernichtete. Die in neuester Zeit so vielfach angestellten Untersuchungen über die orientalischen Religionen aber zeigen, daſs alles dasjenige, was man früher im Mos. Cultus für eigenthümlich Aegyptisch hielt,

sich nicht minder bei andern orientalischen Völkern findet, namentlich bei den Indern, und doch wird Niemand behaupten wollen, Mose habe seine Cultinstitutionen aus Indien erborgt. Den Beweis hiefür werden wir nicht schuldig bleiben, nur ist hier noch nicht der Ort dazu. Es ist Zeit, endlich eine Behauptung aufzugeben, die schon in sich höchst unwahrscheinlich ist, dabei auch durch äuſsere Gründe durchaus nicht unterstützt werden kann, hinsichtlich deren man sich nur wundern muſs, daſs sie so lange unangefochten blieb [1]).

Wir kommen zu einer dritten Auffassungsweise des Verhältnisses des Mosaischen zu den heidnischen Culten; sie gehört nur der neuern Zeit an, und ist zuerst von Görres aufgestellt worden, der ihr besonders durch Verbindung mit seiner Darstellung der übrigen Orientalischen Religionslehren vielen Schein zu geben wuſste. Der Mosaismus soll nämlich zu seiner Grund- und Unterlage die Naturreligionen des Orients haben, diesen „aufgesetzt" seyn; bei aller groſsen Divergenz hinsichtlich der Einheit und Unsichtbarkeit Gottes, wie des ethischen Elementes, das den Mosaismus durchdringe, blicke doch diese Grundlage durch; am unzweideutigsten aber trete sie in den Cultsymbolen hervor. Das ganze Universum, Himmel, Erde und Meer, die Sonne, der Mond, die sieben Planeten, die zwölf Zeichen des Zodiakus, die beiden Hemisphären, die beiden Aequinoctien, die vier Elemente, die 12 Monate, die 365 Tage des Jahrs, Donner und Blitz u. s. w., dieſs alles sey theils in der Stiftshütte und ihren Geräthen, theils in der Priesterkleidung symbolisirt, und auch auſserdem sollen „noch vielfältige andere Beziehungen auf den alten Orientalism wie feine, indessen jedesmal bald sich verlierende Fäden durch die Anlage des Ganzen durchlaufen" [2]). — Was zuerst das Verhältniſs des

---

1) In neuester Zeit hat sich auch Vatke (biblische Theologie oder die Religion des A. T.) sehr bestimmt gegen das Herübernehmen Aegyptischer Cultuseinrichtungen in den Hebräischen Cultus erklärt, und sich bemüht, „die gewöhnliche Ansicht in ihrer Blöſse darzustellen." Mit Recht bemerkt er: „Bei der Ableitung solcher Elemente hat man sich die Sache ziemlich leicht gemacht, indem entfernte Analogieen, die bei näherer Beleuchtung ganz verschwinden, als Beweise des Zusammenhangs betrachtet werden." S. 195. Auch sucht er dieſs bei einigen Einzelheiten darzuthun. S. 681. Note. Das oben angegebene Resultat ist vor ihm und ganz unabhängig von seinen Bemerkungen gewonnen worden. Wenn er aber dann statt des ägyptischen einen phönicischen Einfluſs auf den hebr. Cultus geltend macht, so hat dieſs freilich noch viel weniger für sich, als die von ihm bestrittene Ansicht. Die Gründe, die dafür angeführt werden, sind so gut wie völlig aus der Luft gegriffen.

2) Görres Mythengeschichte II, S. 522 fg.

Mosaismus zum Orientalism überhaupt betrifft, so theilt er mit diesem im Allgemeinen dieselbe Natur- und Weltansicht, und man darf ihn nicht mit jenem magern und hagern Deismus der neuern Zeit verwechseln, nach dessen gemein-teleologischer Ansicht „die ganze Bestimmung der Natur doch nur am Ende darauf hinausliefe, den Menschen zu füttern und zu bekleiden“ *). Der Mosaismus weiſs nichts von jener abstracten Trennung Gottes von der Welt, der Natur vom Reiche des Unsichtbaren; Welt und Natur sind ihm Offenbarung und Zeugniſs Gottes, wie er sie durch sein Wort geschaffen, so spricht sie auch von ihm. Keineswegs aber vermischt die Mosaische Grundansicht Gott und Welt, Geist und Natur so mit einander, daſs sie Eins mit einander werden. Dieser Natur- und Weltvergötterung steht sie vielmehr vermöge der Einheit und Persönlichkeit Gottes diametral entgegen, ja eben dieſs macht ihr charakteristisches Wesen aus. Die Vergötterung der Natur und die Idee eines einigen persönlichen Gottes schlieſsen sich gegenseitig einander aus, zwischen beiden liegt eine unausfüllbare Kluft, über die keine Brücke führt. Die erstere kann daher nimmermehr Unter- und Grundlage der letzteren seyn, geschweige denn daſs ein Amalgamiren beider möglich wäre. Nimmermehr kann der Mosaismus aus der Wurzel der Naturvergötterung erwachsen seyn und mit ihr in einer fortwährenden Lebensgemeinschaft gestanden haben, was doch der Fall seyn würde, wenn der ganze Cultus, in welchem die Gesammtheit der religiösen Vorstellungen auf äusserliche Weise sich concentrirt, in seinen wichtigsten Theilen voll lauter Symbolen der Naturreligion gewesen wäre. War der Mosaismus zugestandnermaſsen keine Naturreligion, so kann auch sein Cultus nimmermehr auf die Hauptideen der Naturreligion hingewiesen, sondern muſs nothwendig die eigenthümlich Mosaischen Ideen dargestellt haben. Und worauf baut denn Görres seine Behauptung hinsichtlich der Cultsymbole? Allein auf die von Philo gegebene, theilweise auch von Josephus und Clemens von Alex. wiederholte Deutung derselben. Die Richtigkeit dieser Deutung müſste daher vor allem auſser Zweifel seyn, wenn aus ihr ein so wichtiger Schluſs gezogen werden sollte; aber den Beweis der Richtigkeit sucht man bei Philo selbst, wie bei Görres vergeblich. Philo kann durchaus nicht als Autorität hier gelten;

---

*) Schubert Symbolik des Traums, S. 32 fg., wo sich eine treffliche Charakteristik der gemeinen Teleologie findet.

seine nicht einmal eigentlich jüdische, sondern griechisch-alexandrinische Bildung und Anschauungsweise, seine Unkenntniſs der hebräischen Sprache, die ihn namentlich bei seinen Erklärungen oft zu den gröbsten Verstöſsen verleitet, muſs schon im Voraus gegen seine Autorität als Deuter hebräischer Symbole miſstrauisch machen. Dieſs Miſstrauen rechtfertigt sich dann auch vollkommen bei nur etwas genauerer Prüfung seiner Deutungen. Hier herrscht zum Theil eine blinde unbegreifliche Willkür, die aus Allem Alles zu machen im Stande ist. Ohne hier schon auf die angeführten Einzelheiten näher einzugehen, müssen wir ihre Deutung im Allgemeinen schon als unrichtig abweisen, weil auch im ganzen A. T. nicht die leisesten Hinweisungen sich finden auf das, was durch sie symbolisirt seyn soll. Wo steht auch nur ein Wörtlein von den sieben Planeten, von den 12 Zeichen des Zodiakus, von den Hemisphärien, von den Aequinoctien? und doch sollen alle diese Dinge in Symbolen den Hebräern beständig vor Augen gestanden seyn? Derselbe Pentateuch, der so ernst gegen allen Sterndienst eifert, soll zugleich alle Hauptgestirne durch bildliche Darstellung derselben sanctionirt, ihre Symbole sogar im Heiligthum aufzustellen verordnet haben! Wie stimmt das zusammen? Gelegentlich des Einzelnen werden wir auch zur Genüge sehen, zu welch einem Chaos diese Philonische Deutung, wenn man sie mit einiger Consequenz festhalten will, die durch und durch consequente, wohlgeordnete Mos. Cultussymbolik macht. Kurz, es wird bei dieser Auffassung des Verhältnisses des Mosaischen Cultus zu den heidnischen erst die Naturreligion in die Symbole hinein und dann wieder aus ihnen herausgedeutet.

Eine verwandte Ansicht hat übrigens in neuester Zeit Vatke aufgestellt, nur ist er viel weiter gegangen und schonungsloser gegen das Israel. Volk verfahren. Dieses soll nämlich zur Zeit Mose's den Saturn verehrt haben, späterhin dem phönicischen Herkules- und Sonnendienst ergeben gewesen seyn; erst sehr spät habe der sich nach und nach bei den wenigen Erleuchteten entwickelnde Monotheismus auch im Volke Anerkennung gefunden. Die Cultussymbole, namentlich der Tempel mit seinen Geräthen (denn die Stiftshütte sey eine Fiction) gehörten ursprünglich dem „Sonnen- und Lichtdienste" an, wurden aber wie der Saturn in den Jehova, so nach und nach in rein hebräische und monotheistische Symbole idealisirt, so daſs „in der spätern Anschauung der

Hebräer das sinnliche Element, das vorher positive Bedeutung hatte, zum bloſsen Zeichen oder Symbol herabgesetzt, oder aber gänzlich aufgehoben“ worden *). — Diese Ansicht beruht fürs erste auf einer durch vorgebliche Kritik hervorgerufenen totalen Verwirrung der Israelitischen Geschichte, bei welcher das Unterste zu oberst gekehrt und Alles durch einander geworfen wird. Ist diese Verwirrung einmal glücklich zu Stande gebracht, dann läſst sich desto besser schalten und walten, nach eigenem Geschmack das Durcheinander wieder ordnen und vom Hypothesenstuhl aus die Geschichte dictiren. Nicht leicht finden sich in einem Buche so viele: „es scheint wahrscheinlich,“ und doch wird auf dieses Wahscheinlichscheinen wie auf einen Felsen gebaut, und das Resultat für ein unzweifelhaftes ausgegeben. Sodann aber zweitens fehlt jede Untersuchung über die Bedeutung der Cultussymbole; sie werden mit einer unbegreiflichen Oberflächlichkeit und Willkür für Symbole des Sonnen- und Lichtdienstes ohne weiteres erklärt, weil Salomo beim Tempelbau — phönicische Werkmeister hatte (!). So wird auch hier erst allerlei in die Symbole hineingedeutet, um dann wieder das gewünschte Resultat aus ihnen herausdeuten zu können. Auch sucht man vergeblich nach einer Angabe derjenigen Bedeutung der Cultussymbole, welche ihnen der spätere Jehovadienst soll untergelegt haben. War z. B. der Leuchter des Heiligthums ursprünglich Symbol der sieben Planeten, was für einen Sinn gaben ihm denn die spätern nachexilischen Juden? Wo überhaupt sind die Beweise einer solchen spätern Umdeutung? Es zeigt sich auch hier wieder, wie nöthig eine genaue und gründliche Untersuchung der Cultussymbole thut, damit der Willkühr und dem Rathen in den Tag hinein Ziel und Schranke gesetzt werde.

§. 5.
Deutungsregeln.

Kann eine sichere Exegese nicht geübt werden, ohne gewisse allgemeine hermeneutische Regeln und Grundsätze, so wird auch eine sichere Deutung der Cultussymbole von gewissen allgemeinen Principien ausgehen und sich an bestimmte Regeln halten müssen, zumal da hier die Gefahr in Willkühr zu gerathen noch gröſser seyn dürfte. Wir versuchen es daher, einige solcher Regeln auf-

*) Vatke bibl. Theologie I, S. 199 fg. 335 fg. 674. 340. 537. 665 fg.

zustellen. Sie waren nicht schon vor der folgenden Deutung selbst fertig, sondern sind das bewährt erfundene Resultat mehrfach angestellter Deutungsversuche.

I. Die erste und allgemeinste Regel ist unstreitig, daſs der symbolische Cultus im Ganzen und Einzelnen solche Ideen und Wahrheiten darstellen müsse, welche mit den anerkannten und auch sonst klar ausgesprochenen Principien des Mosaismus übereinstimmen. Vorstellungen und Ideen, die dem Geist des Mosaismus fremd sind und widerstreben, oder von ihm ausdrücklich abgewiesen werden, auf die nirgends eine Anspielung oder Hinweisung sich findet, können unmöglich von den Cultussymbolen bedeutet werden, sonst wäre der Cultus statt eine unmittelbare Darstellung und Offenbarung der religiösen Wahrheit zu seyn, sein eigenes Widerspiel. Hätte man diese einfache Regel festgehalten, so würde man in den Mosaischen Cultussymbolen nicht Lehren und Ideen gefunden haben, die ganz und gar das charakteristische Eigenthum der Naturreligionen sind und vom Mosaischen Gesetz verworfen werden, wie die Beziehungen auf den Gestirndienst, die Planeten, den Zodiakus, die Aequinoctien u. s. w. „Nur solche Ideen, sagt de Wette, können symbolisirt seyn, welche den Urhebern der Symbole bekannt waren“ 1), und vor ihm schon gestand Herder zwar: „daſs Mose's Bau und Gottesdienst auch in kleinen Stücken bedeutungsvoll gewesen,“ jedoch fügt er hinzu: „nie aber muſs man aus Mose's Zeit, aus seinem Gesichtskreise weichen, oder man kehrt das Unterste zu oberst“ 2). An der Wahrheit dieser Sätze läſst sich an und für sich nicht zweifeln. Jedoch fragt sich eben, welche Ideen waren denn Mose bekannt, welches war sein Gesichtskreis? Darüber müssen uns ja eben die Cultsymbole noch besonders Aufschluſs geben, denn die ganze Summe religiöser Vorstellungen war zu Mose's Zeit nicht in einem Lehrbuch aufgezeichnet, sondern der Cultus selbst, als „der unmittelbarste Ausdruck der Vorstellung“ 3), war dieses Lehrbuch,

---

1) de Wette Archäologie §. 221. S. 220.

2) Herder Geist der hebr. Poesie. II, 2. nr. 4. S. 36.

3) Vatke bibl. Theologie I, S. 182: „Die meisten historischen Bücher (des A. T.) berichten uns mehr vom Cultus und sittlichen Leben, als von den eigentlichen Vorstellungen und der religiösen Ueberzeugung: wir müssen deshalb Schlüsse von jenen auf diese ziehen, besonders vom Cultus, dem unmittelbarsten Ausdruck der Vorstellung.“

er diente allen religiösen Ideen der Hebräer auch in späterer Zeit zur Basis, der Mosaismus ist in ihm gleichsam verkörpert. Sollten jene Sätze den Sinn haben, daſs religiöse Vorstellungen, welche in der nachmosaischen Periode in Worte gefaſst vorkommen, unmöglich in den Mosaischen Cultussymbolen dargestellt seyn könnten, so müſsten wir diese Regel, die bei der heidnischen Symbolik Niemand in Anwendung bringt, eine ganz irrige nennen. Die religiösen Vorstellungen entwickelten sich an dem Cultus und aus ihm; und es liegt ganz in der Natur der Sache, daſs Vorstellungen, die in und mit der unmittelbaren Anschauung der Symbole gegeben waren, später auch in Worten vorgetragen und ausgesprochen wurden. Steht die Bedeutung eines Symbols in einem innern Zusammenhang mit der Bedeutung der andern Cultussymbole, bildet sie ein nachweisbares Glied in der Kette des Ganzen, so haben wir durchaus kein Recht, diese Bedeutung zu leugnen, selbst wenn die bedeutete Vorstellung auch erst in späterer Zeit sollte ausdrücklich ausgesprochen worden seyn. Ohne Anstand dürfen wir also auch die nachmosaischen Schriften bei Deutung der Mosaischen Cultsymbole zu Rathe ziehen. Darf man sich dabei selbst von den Vorstellungen „anderer verwandter oder gleichstehender Völker leiten lassen," wie de Wette a. a. O. meint, so wird dieſs doch noch mit viel gröſserem Rechte von den hebräischen Schriftstellern selbst geschehen dürfen, zumal da wir von den verschiedenen religiösen Entwicklungsperioden der verwandten Völker durchaus nichts Sicheres wissen und auch da Gefahr laufen können, Späteres hineinzutragen. Das hebräische Volk war in religiöser Hinsicht so abgeschlossen und bildete sich so eigenthümlich aus, daſs der Kreis seiner ohnehin nur religiösen Literatur gewiſs eine zuverlässigere Quelle für die im Cultus niedergelegten Ideen ist, als das, was uns über die heidnischen meist spätere Schriftsteller melden.

II. Die Deutung der einzelnen Symbole ist vor Allem bedingt durch eine genaue Kenntniſs ihrer Beschaffenheit. Gerade durch sein Aeuſseres spricht ja das Symbol; wie kann man aber dieſs Aeuſsere deuten, ohne es zu kennen? Was wäre das anders als, wie Braun sagt: *velle mysteria depromere, nondum aperta cista*? Der Deutung eines jeden Cultusbestandtheiles muſs demnach eine exegetische Erörterung über seine äuſsere Beschaffenheit vorausgehen, und nur das kann

und darf gedeutet werden, was sich bei dieser Erörterung als richtig und sicher herausgestellt hat. Wir werden in der Folge beständig diesen Weg einschlagen, und uns durch das Trockene, welches jene Erörterung etwa mit sich führt, nicht abschrecken oder ermüden lassen. Sie ist nöthig und wird sich als sehr zweckmäſsig erweisen. Wie manche sonderbare und verkehrte Deutung würde nicht existiren, wenn man diese einfache Regel immer befolgt und vor Allem über die Beschaffenheit des Bildes ins Reine zu kommen gesucht hätte.

III. *Bei der Deutung jedes einzelnen Symbols ist zunächst von seinem Namen auszugehen.* Die Sprache ist überhaupt, besonders aber im Orient der treue Spiegel der Anschauungsweise. Der Name einer Sache richtet sich da immer nach der Vorstellung, die man von ihrem Wesen hat, und ist daher bezeichnend; er ist die Offenbarung der Eigenthümlichkeit und des unterscheidenden Charakters der Sache, die ihn führt. Das Wort „Name" (שֵׁם wovon σημεῖον, Zeichen) steht z. B. besonders in Bezug auf Gott, für Offenbarung oder Bewährung dessen, was Gott ist*). Daher rühren auch die vielen bedeutsamen Eigennamen. Drückt nun der Name meist den Hauptbegriff der benannten Sache aus, so kann auch die Deutung eines Symbols niemals richtig seyn, wenn sie mit dem durch den Namen bezeichneten Begriff in Widerspruch oder auch nur in keiner Verbindung mit ihm steht; vielmehr muſs die Deutung eher von ihm ausgehen und auf ihn zurückkommen. Es fragt sich daher immer, welches die Grundbedeutung einer Benennung ist, wobei denn wohl auf Etymologie eingegangen werden muſs, aber jedes vage Etymologisiren ausgeschlossen bleibt, und nur das zu beachten ist, was offen vorliegt oder nicht wohl bestritten werden kann.

IV. *Jedes einzelne Symbol hat im Allgemeinen nur Eine Bedeutung.* Dieſs ist jedoch nicht so zu verstehen, als wäre diese Bedeutung immer nur eine einfache; vielmehr kann eine Summe von Ideen in dem Symbole niedergelegt seyn, nur müssen dieselben in Einem Hauptbegriff wurzeln, der das gemeinschaftliche Band, die Grundlage dieser verschiedenen Ideen ist.

*) Gesenius hebr. deutsches Handwörterbuch. s. v. שֵׁם nr. 4, a.

Nur insofern also kann ich eine Vieldeutigkeit der Symbole anerkennen, und sehe mich genöthigt gegen die Methode zu protestiren, welche die heterogensten Dinge, die in keinem innern Zusammenhange mit einander stehen, geschweige in Einem obersten allgemeinen Begriffe zusammenkommen, durch ein und dasselbe Symbol bedeutet findet *). So ist z. B. bei dem symbolischen Geräthe des heiligen Leuchters der allgemeine zu Grunde liegende Begriff: Licht; von ihm muſs nothwendig bei der Deutung ausgegangen werden, und auf ihn müssen alle symbolischen Einzelheiten dieses Geräthes zuletzt hinweisen, mögen sie auch nicht alle in gleich naher und unmittelbarer Beziehung zu ihm stehen. Eben so müssen die vielfachen zum Opferrituale gehörigen Symbole alle nothwendig mit dem Grundbegriff des Opfers in Verbindung stehen, und wir müssen ihnen jeden anderweitigen Sinn bestimmt absprechen. Der Mosaische Cultus ist ein geordnetes Ganze, ein System von Symbolen, der Zusammenhang, in welchem jedes einzelne derselben steht, weist ihm auch seine Bedeutung mehr oder weniger an, und schlieſst jede Bedeutung aus, die vielleicht das Symbol an sich wohl haben könnte, die es aber eben um seiner Verbindung willen mit den andern Symbolen nicht haben kann. Achtet man hierauf nicht, so macht man aus dem wohlgeordneten Cultus ein wahres Chaos und geräth in einen Wirrwarr, aus dem nicht mehr herauszukommen ist.

V. **Jedes einzelne Symbol hat immer dieselbe Grundbedeutung, in so verschiedener Verbindung und Zusammenhang es auch vorkommen mag.** Nur mag da oder dort die eine oder die andere Seite des symbolisirten Hauptbegriffs mehr hervortreten. Die blaue Farbe z. B. muſs an der obersten Decke der Stiftshütte dieselbe Bedeutung haben, wie an dem Oberkleide des Hohenpriesters. Das Nichtachten dieser gleichfalls sehr einfachen natürlichen Regel hat groſse Verwirrung besonders in der Typik veranlaſst.

VI. **Bei jedem einzelnen Symbole, sey es Sache oder Handlung, muſs dasjenige, was die zu symbo-**

*) Was Görres an Creuzer schreibt (vgl. des Letzteren Symbolik I, S. 149): „Die Doppelsinnigkeit der Symbole, die Sie als etwas Zufälliges ansehen, ist mir durchaus nothwendiger Charakter jedes wahren Symbols, eben weil es Gattung ist, darum kriechen die Deutungen, wie eben so viele Species aus ihm heraus,“ kann man immerhin wohl gelten lassen.

lisirende Idee constatirt, wohl unterschieden werden von demjenigen, was nur um der gehörigen Darstellung willen dazu erforderlich ist, also nur untergeordnete, dienende Bestimmung hat. Das Sinnliche, Sichtbare, Aeuſserliche, vermag nämlich nicht immer an und für sich schon ein vollständiges Bild des Geistigen und Unsichtbaren abzugeben, es ist immer mehr oder weniger mangelhaft. Um nun diese Mangelhaftigkeit zu heben, und eine möglichst vollkommene Darstellung der Ideen zu bewirken, ist Manches nöthig, was eigentlich an und für sich gar nicht unmittelbar zum Bilde selbst gehört, eben darum aber dann auch nicht bildlich ist, keine Bedeutung hat, weil es lediglich durch die Mangelhaftigkeit des irdischen Bildes bedingt ist. Wenn wir also diesem oder jenem im Cultus Bedeutung absprechen, so geschieht es nicht, weil dasselbe etwa klein oder gering ist, vielmehr haben oft die vermeintlichen Kleinigkeiten eine sehr tiefe Bedeutung, sondern weil es nur und allein durch äuſsere Nothwendigkeit hervorgerufen ist. Dahin gehören z. B. alle Neben- und Hülfsgeräthe. Am Leuchter läſst sich dieſs gut nachweisen. Derselbe hat allerlei kleine Zierrathen, Mandelblüthen, Aepfel, Blumen; diese sind keineswegs etwas nothwendiges, um den durch den Leuchter überhaupt symbolisirten Begriff „Licht“ darzustellen, aber gerade diese ihre Zufälligkeit beweist ihre Absichtlichkeit und also auch ihre Bedeutsamkeit, so klein und gering sie auch scheinen mögen. Die Lichtschneuzen und Zangen hingegen sind nur darum nothwendig, weil das irdische sinnliche Licht von Zeit zu Zeit nothwendig gereinigt werden muſs, und ohne diese Reinigung und Unterhaltung der Idee, die es darstellen soll, nicht entsprechen könnte. Als bloſs durch die Mangelhaftigkeit des irdischen Lichtes hervorgerufen, und ohne sie ganz unnöthig, kommt ihnen daher auch keine Bedeutung zu. Dasselbe gilt von den Hülfsgeräthen des Opferaltars, von den Zelthaken der Stiftshütte, von den Zapfen der Breter derselben u. s. w., wobei nicht zu übersehen, daſs die biblische Urkunde dergleichen Hülfsgeräthe ganz unbeschrieben läſst und sie nur nennt. Aehnlich verhält es sich auch mit gewissen Handlungen. Während z. B. die Opferhandlung im Allgemeinen, das Waschen der Hände und Füſse vor dem Eintritt in das Zelt gewiſs bedeutsam ist, kann dem Reinigen der Lampen des Leuchters, dem Anbinden des Opferthiers, dem Wegschaffen der Asche vom Altar, dem Hinauftragen des Brennholzes auf denselben keine Bedeutung zugestanden werden,

weil dieſs Alles nur durch die Mangelhaftigkeit des Bildes nothwendig gemacht ist. Hätte man dieſs immer gehörig beachtet, so würde manche abentheuerliche Deutung von Dingen, die keine Bedeutung haben sollen und können, unterblieben und die Deutungskunst selbst nicht in so groſsen Miſskredit gekommen seyn.

ERSTES BUCH.

Die Cultus-Stätte.

ERSTES KAPITEL.

Die Stiftshütte im Ganzen und Allgemeinen.

---

§. 1.

Entwurf der Stiftshütte.

Das Gebäude, welches der Centralpunkt des Mosaischen Gottesdienstes seyn sollte, wird uns Exod. Kap. 25. 26. 27. 35. 36. 37. 38. ausführlich beschrieben [1]). Das Ganze umschlieſst der sogenannte Vorhof, innerhalb dessen das eigentliche Heiligthum, die Wohnung, stand, welche in zwei Abtheilungen, das Heilige und Allerheilige zerfiel. Jeder dieser drei Theile des Ganzen hatte seine bestimmten heiligen Geräthe.

I. Die Wohnung, מִשְׁכָּן, bestand aus einem hölzernen, aus einzelnen Stücken zusammengesetzten Gerüste, das ihre Wände bildete, aber nach oben und vorne offen war; nach oben war es mit Decken, nach vorne mit einem Vorhange überhangen; auch die Scheidewand zwischen ihren beiden Abtheilungen war ein Vorhang. Das Ganze der Wohnung hatte die Form eines länglichten Vierecks von dreiſsig Ellen in der Länge und zehn Ellen in der Breite, ingleichen zehn Ellen in der Höhe; von den dreiſsig Ellen der Länge kamen zwanzig auf die erste Abtheilung, das Heilige, und zehn auf die zweite, das Allerheilige, so daſs diese letztere also nach allen Dimensionen hin zehn Ellen hatte. Alle diese Maaſsbestimmungen sind jedoch nicht von der Auſsenseite, sondern vom innern Raum zu verstehen [2]).

---

1) Vgl. im Allgemeinen Bernh. Conradi de generali tabernaculi Mos. structura et figura. Offenbac. 1612. — Sal. van Till Commentar. de tabernaculo Mosis ed. van de Wall. Amstelod. 1714 (bei Ugolini thesaur. Antiq. VIII.). — Bernh. Lamy de tabernaculo, de sancta civitate et templo. Paris 1720 fol. — Schacht animadverss. ad Ikenii antiqq. pag. 267. (Fabricius biblioth. antiq. IX, 2.)

2) Alle Maaſse, die bei der Stiftshütte vorkommen, sind ausschlieſslich und allein nach der Elle bestimmt. Wie groſs aber die Mosaische Elle war, läſst sich wenigstens nicht mit völliger Gewiſsheit und Genauigkeit ausmitteln. Das Natürlichste und Einfachste ist, sie zur Länge des Vorderarms anzunehmen. Die Rabbinen wissen von zweierlei Ellen, einer gemeinen und heiligen, welche letztere bei der Stiftshütte ge-

a. **Das Gerüste der Wohnung** war aus acht und vierzig **Bretern** oder **Bohlen** קְרָשִׁים zusammengesetzt; je zwanzig derselben standen auf den beiden Langseiten und acht auf der hintern Breitenseite; jede Bohle hatte eine Länge von zehn, und eine Breite von anderthalb Ellen. Exod. 26, 16—22. Die zwanzig anderthalb Ellen breiten Bohlen geben für jede Langseite der Wohnung, wie angegeben, dreiſsig Ellen; die acht andern eben so breiten machen zusammen zwölf Ellen aus, wovon jedoch auf den innern Raum nur zehn Ellen kommen, denn die weitere Elle auf jeder Seite dieser Rückwand deckte die darauf stoſsende Kante oder Dicke der Bohlen der Langseiten, welche Dicke nämtich eine Elle betrug. Dieſs letztere giebt zwar der Text selbst nicht ausdrücklich an, aber es wird durch die übereinstimmende Angabe der Rabbinen bestätigt [1]), und nur bei dieser Annahme kann das von allen ältern und neuern Schriftstellern übereinstimmend als unzweifelhaft angenommene Maas des innern Raums der Wohnung von dreiſsig Ellen in der Länge und zehn in der Breite festgehalten werden [2]). Allerdings hatten darnach die Bohlen eine be-

---

braucht worden sey. (**Waser** antiqq. mensurarum lib. 1, 6. §. 6. 7. in den criticis sacris tom. VI.) Nach einigen soll die heilige Elle doppelt so groſs als die gemeine gewesen seyn, nach Andern nur um eine Hand breit gröſser als die gemeine, die fünf Handbreiten hatte. Ob es überhaupt zweierlei Ellen gegeben hat, ist sehr die Frage. Die biblischen Stellen, aus denen man es hat beweisen wollen (1 Kön. 7, 15 vgl. mit 2 Chron. 3, 15. Ezech. 43, 13. 40, 5.) begründen es keineswegs gehörig, wie **Lamy** (de tabernaculo foed. 8. pag. 96 sq.) dem **Carpzov** (Apparat. crit. Antiqq. pag. 677.) beistimmt, gezeigt hat. Doch kann ich die Sache nicht für völlig aus der Luft gegriffen ansehen. Denn, daſs man im Alterthume überhaupt dergleichen Unterscheidungen machte, ist gewiſs. So gab es z. B. auch einen besondern, heiligen Seckel, Exod. 38, 24., und **Herodot** kennt auſser der gewöhnlichen Elle noch eine königliche. Vgl. **Herodot** I, 180. ed. **Baehr**.

1) Vgl. z. B. **Jarchi**, der zu Exod. 26, 17 sagt: *in densitate asseris, quae erat (unius) cubiti.*

2) **Jarchi** zu Ex. 26, 20. *Unum (asserem) angulo septentrionali versus plagam occidentalem et unum (angulo) occidentali versus meridiem, omnes quidem octo asseres in eadem ordine fuerunt; verum (hoc ideo dicitur) quia duo isti non fuerunt in concavo (i. e. in spatio vacuo et aperto) tabernaculi; sed dimidium cubiti ab isto (assere) et dimidium cubiti ab illo (assere) videbantur in concavo, ut complerent latitudinem decem (cubitorum), cubitus autem hinc atque cubitus illinc veniebant e regione cubiti crassitudinis asserum tabernaculi (a parte) septentrionali et meridionali, quo angulus a parte exteriori esset aequalis.* — **Philo** de vita Mos. 3. pag. 667: δέκα μὲν (sc. πηχεῖς τῶν αὐλαίων) κατὰ τὸν ὄροφον· τοσοῦτον γάρ ἐστι τῆς σκηνῆς τὸ εὖρος.... τριάκοντα (sc. πηχεῖς) μὲν ἀπολαμβάνει τὸ μῆκος τοσοῦτον γάρ ἐστι καὶ τῆς σκηνῆς. — **Joseph.** Antiq. III, 6, 3.: καὶ τὸ μὲν μῆκος αὐτῆς ἐπὶ πηχεῖς ἐγήγερτο τριάκοντα· τὸ δε εὖρος ἐπὶ δέκα διειστήκει. — **Theodoret** quaest. 40 in Exod. — **Lundius** jüdische Heiligthümer. S. 5. — **Jahn** bibl. Archäo-

deutende Dicke, darauf scheint aber auch schon das Wort קְרָשִׁים selbst zu führen. Ist gleich die Etymologie desselben ungewiſs, so werden doch darunter jedenfalls nicht eigentliche Breter verstanden, denn diese heiſsen לֻחֹת (Exod. 27, 8. Hohel. 8, 9. Ezech. 27, 5.). Von eigentlichen Bretern läſst sich auch nicht das von den קְרָשִׁים gebrauchte עֹמְדִים sagen, Ex. 26, 15. Die LXX haben daher auch nicht *σανίδες*, sondern *στῦλοι*, womit sie sonst immer עַמּוּד übersetzen und jedenfalls, wie aus Exod. 13, 21. 19, 9. Jud. 20, 40. Hiob 26, 11. Nah. 1, 5. Sir. 24, 4. erhellt, etwas dickes verstanden wissen wollen. Philo gebraucht dafür *κίονες* [1]), ein Ausdruck, der von Bergen selbst vorkommt, und jeden Gedanken an eigentliche Breter ausschlieſst. Auch Josephus hat *κίονες* und setzt noch erklärend bei: *τετράγωνοι μὲν τὸ σχῆμα εἰργασμένοι*, was am wenigsten auf dünne Breter paſst [2]). Von dem Weiterbringen beim Abbruch des beweglichen Gebäudes kann kein Grund gegen die Dicke dieser Bohlen entlehnt werden, denn das Holz, woraus sie verfertigt waren, zeichnete sich gerade durch seine auſserordentliche Leichtigkeit aus (siehe unten Kap. 3, §. 1.), so daſs die Masse Metall, die zum Gebäude gehörte (Exod. 38, 24—31.) ungleich schwerer war, als alle Bohlen zusammen, selbst wenn sie noch gröſser und dicker gewesen wären. — Von dieser so einfachen und natürlichen Berechnung der Längen und Breitenmaaſse der Wohnung nach der Zahl und dem Maaſse der Bohlen [3]) glaubte von Meyer abgehen zu müssen, und zwar hauptsächlich wegen der beiden End- oder Eckbohlen der Rückwand des Gerüstes, die im Text das Beiwort תֹּאֲמִים führen. Darunter seyen nothwendig „Winkelbreter" zu verstehen, deren einer Schenkel der Rückwand, der andere den Langwänden angehört habe; jeder der beiden Schenkel eines solchen Winkelbretes habe nach innen eine halbe Elle gemessen,

---

logie III, §. 47. S. 231. — de Wette Archäologie §. 194. — Winer Realwörterbuch s. v. Stiftshütte.

1) Philo l. c. pag. 665.

2) Freilich widerspricht sich Josephus gewissermaſsen selbst, wenn er dann später bemerkt: *τὸ δὲ βάθος δακτύλων τεσσάρων*, was eine nur ihm angehörende Vermuthung ist, durch die er sich, wie schon Lundius a. a. O. deutlich und ausführlich nachgewiesen, in unauflösliche Schwierigkeiten verwickelt. Auffallender Weise ist ihm Jahn in dieser Bestimmung der Dicke gefolgt.

3) Mit Recht sagt Theodoret a. a. O.: *ὅτι δὲ τριάκοντα πήχεων ἦν τὸ μῆκος τῆς σκηνῆς καὶ δέκα τὸ εὖρος, καταμαθεῖν εὐπετές.*

eine halbe Elle sey auch das Maaſs der Dicke aller Bohlen überhaupt gewesen. Die innere Breite der Wohnung käme dann gleichfalls auf zehn Ellen, wie nach der ältern gewöhnlichen Berechnung, allein die Länge erhält eine halbe Elle mehr, nämlich 30½ Elle. Weil doch jedenfalls auch nach von Meyers Dafürhalten für das Heilige und Allerheilige zusammen nur dreiſsig Ellen in Anrechnung kommen sollen, so müsse, meint er, die übrige halbe Elle für den Raum berechnet werden, den die zwischen dem Heiligen und Allerheiligen stehenden Säulen eingenommen hätten, welche eben auch eine halbe Elle dick gewesen seyen *). Dagegen ist fürs erste zu bemerken, daſs es durchaus nicht nöthig ist unter den mit תְּאֹמִים bezeichneten Eckbohlen „Winkelbreter“ zu verstehen; denn תָּאַם heiſst nur: doppelt seyn; תְּאֹמִים also wörtlich: gedoppelte, was doch keineswegs so viel als Winkelbreter bezeichnen kann. Diese Eckbohlen nahmen eine doppelte Stellung ein, sie gehörten nicht nur zur Hinterwand, sondern weil sie von Aussen angesehen auch die Langwand um eine Elle verlängerten, gehörten sie gewissermaſsen auch dieser an. Wären sie gleichschenklichte Winkelbreter gewesen, so hätten sie so gut zur Lang- wie zur Hinterwand, und so wenig zur letztern allein, als zu erstern allein gehört; aber die Urkunde rechnet sie bestimmt zu den Bohlen der Hinterwand allein, zu der sie auch allein nach unsrer Berechnung gezählt werden können. Gewiſs hätte auch im andern Falle der Text nicht unterlassen, sie genauer zu beschreiben. Allerdings sind die Worte Ex. 26, 24.: „und sie (die Eckbohlen der Hinterwand) sollen gedoppelt seyn unterhalb, und zugleich sollen sie gedoppelt seyn oberhalb אֶל־הַטַּבַּעַת הָאֶחָת“ nicht ganz deutlich. Die letzten Worte übersetzt de Wette: „am ersten Rinken,“ womit ich aber keinen Sinn zu verbinden weiſs; ich möchte wörtlich übersetzen: zu Einem, für Einen Rinken, in dem Sinn, daſs die beiden an einander stoſsenden Endbohlen der Hinter- und der Langwand durch Einen Rinken, welcher in beide eingesenkt wurde (טַבַּעַת von טָבַע einsenken), fest mit einander verbunden waren, eine Vorrichtung, die wir uns jedenfalls hinzudenken müſsten. Die LXX haben daher auch *εἰς σύμβλησιν μίαν*; die Vul-

---

*) von Meyer Bibeldeutungen, S. 263—277, ein Aufsatz, der durch die vielen irrigen Angaben über den Bau der Stiftshütte in der Schrift von Hirt: Der Tempel Salomons, vorgelesen in der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, hervorgerufen worden. Hirt hatte nur aus den LXX geschöpft.

gata dagegen: *una omnes compago retinebit.* Fürs zweyte beruht von Meyers ganze Berechnung auf der Annahme, daſs die Bohlen eine halbe Elle dick gewesen seyen, eine Annahme, die reine Conjectur ist, und weder des Josephus noch der Rabbinen, noch irgend eines andern Schriftstellers Zeugniſs für sich hat. Nach ihr aber hätten jene Eckbohlen weder im innern noch im äuſsern Schenkel das Maaſs, was Exod. 26, 16. im Allgemeinen für alle Bohlen angesetzt ist, nämlich statt 1½ Ellen, nur 1 Elle nach innen, oder 2 Ellen nach auſsen. Endlich drittens ist es auch unzulässig, für die zwischen dem Heiligen und Allerheiligen stehenden Säulen eine halbe Elle in Anspruch zu nehmen und diese dann von dem ganzen Längenmaaſs der Wohnung in Abzug zu bringen. Die Gränzwand zwischen dem Heiligen und Allerheiligen bildete ein Vorhang, der an vier Säulen hieng; es versteht sich aber von selbst, daſs von diesem aus das Maaſs beider Abtheilungen berechnet werden muſs, nicht aber von der Oberfläche der ohnehin in Zwischenräumen von einander entfernt stehenden Säulen, die ja keine Wand bildeten, Nach von Meyers Berechnung hätte aber jedenfalls das Allerheilige oder Heilige, je nachdem der scheidende Vorhang vor oder hinter den Säulen hieng, eine halbe Elle zu viel. Wir müssen daher dem alten Lundius beistimmen, wenn er sagt: „Traun, es fügt sich alles viel besser, wenn wir die Dicke der Breter auf eine Elle setzen. Denn da haben wir alle Breter von gleicher Gröſse, wir haben eine proportionirliche Weite und Länge von innen und eine wohl anständige Zusammenfügung der Ecken von auſsen“ *).

Jede der Bohlen hatte nach Exod. 26, 17. zwei יְדוֹת, d. i. Hände, womit offenbar Zapfen gemeint sind, die, wie aus V. 19. erhellt, sich unten an der Kante der Bohle, mit der sie aufstand, befanden. So giebt es auch Josephus an, der den Ausdruck *στροφιγγες* dafür gebraucht; *στροφιγξ* ist aber wie *στροφευς* der Zapfen, um welchen die Thürangel läuft, oder welcher in ein Loch gesteckt wird, worin er sich dreht. Der Text bestimmt hinsichtlich dieser Zapfen noch näher, sie sollten seyn מְשֻׁלָּבֹת אִשָּׁה אֶל־אֲחֹתָהּ, wofür die LXX haben: *ἀναπίπτοντες ἕτερος τῷ ἑτέρῳ.* Gesenius übersetzt: einander gegenüber, oder in gleichem Verhältniſs von einander stehend.

---

*) Lundius Jüdische Heiligthümer, S. 6.

Sämmtliche Bohlen waren nach Ex. 26, 29. mit Gold überzogen, worunter wir uns jedoch nicht unsre moderne Art der Vergoldung von hölzernen Geräthen zu denken haben, sondern dünne Goldplättchen waren irgenwie auf das Holz angeheftet [1]). Uebrigens gedenkt auch Josephus ausdrücklich dieses Goldüberzugs des ganzen hölzernen Gerüstes [2]).

Zu jeder der 48 Bohlen gehörten nach Ex. 26, 19 zwei silberne אֲדָנִים d. i. Fuſsgestelle, bases, deren Beschaffenheit jedoch nicht näher angegeben wird. Gewiſs ist, daſs sie ein Loch hatten, in welches der Zapfen der Bohle eingesenkt wurde. Nach Jarchi hatten sie eine Länge von 6 und eine Breite von 3 Handbreiten und wurden auf den Boden gestellt [3]), auch Gesenius hält sie für „Metallplatten etwa in Form eines Rectangels" [4]). In diesem Falle müſsten sie aber, wenn gar kein Verrücken sollte möglich geworden seyn, eine bedeutende Dicke gehabt haben, was deshalb nicht glaublich ist, weil dadurch das ganze Gebäude erhöht worden wäre und die bestimmte Höhe von 10 Ellen verloren hätte. Auch der Vorhof hatte solche Fuſsgestelle; das Maaſs seiner Höhe überhaupt, wie insbesondere das seiner Säulen und Umhänge wird auf 5 Ellen bestimmt. Würden nun die Fuſsgestelle mit ihrer ganzen Dicke nur auf dem Boden gestanden haben, so wäre das Ganze dadurch höher geworden, und auſserdem zwischen den Umhängen und dem Boden ein leerer Raum geblieben seyn, nämlich so viel als die Fuſsgestelle dick waren. Wozu aber dann überhaupt Umhänge, wenn sie nicht bis auf den Boden giengen? Dies nöthigt vielmehr zu der Annahme, daſs die Oberfläche der Fuſsgestelle mit der des Bodens gleich stand, daſs sie demnach in den Boden eingesenkt oder eingegraben waren. In diesem Falle hatten sie aber schwerlich Plattenform, sondern liefen wohl spitz zu, so daſs sie leichter eingesenkt werden konnten, und auch den Zweck, zur Feststellung der in sie gesenkten Bohlen zu dienen, viel besser erreichten, denn ein Verrücken

---

1) Winkelmann Baukunst der Alten, 2, §. 23.: „Bei Vergoldungen im Feuer war der Alten Gold, welches sie auflegten, gegen die heutigen Blätter in der Stärke wie 6 gegen 1, und in andern Vergoldungen wie 22 gegen 1, wie Buonarotti ausführlicher angezeigt hat: Osservaz. istor. tav. 30. pag. 370."

2) Joseph l. c. λεπίδες δ' αὐτοῖς ἦσαν ἐπικεχαλκευμέναι πανταχόθεν χρυσαῖ, διά τε τῶν ἔνδοθεν καὶ τῶν ἐκτὸς μερῶν.

3) Jarchi in Exod. 27, 10: longitudo (basium) illarum erat sex palmorum et latitudo earum trium (palmorum) .... bases erant collocatae super terra atque columnae illis infigebantur.

4) Gesenius Wörterbuch s. v.

war dann unmöglich. Für diese Ansicht spricht auch das Zeugniſs des Josephus, der wenigstens von den Fuſsgestellen der Vorhofsäulen ausdrücklich bemerkt, daſs sie in die Erde eingesenkt worden seyen [1]), und sie mit den σαυρωτῆρες vergleicht, worunter eine Art spitziger eiserner Schuhe zu verstehen, vermittelst deren man die Lanzen in die Erde stecken konnte [2]). Aus Ex. 38, 27, wo das Gewicht eines Fuſsgestelles der Wohnung auf ein Talent (כִּכָּר) bestimmt wird, ist auf eine nicht unbedeutende Gröſse zu schlieſsen.

Auf der Seite nach Auſsen waren nach Exod. 26, 26. fg. an den Bohlen goldene טַבָּעוֹת, d. i. Rinken angebracht, durch welche hölzerne mit Gold überzogene בְּרִיחִם, d. i. Stangen quer über die neben einander stehenden Bohlen wie Riegel gesteckt wurden; die Rinken heiſsen daher V. 29. בָּתִּים לַבְּרִיחִם, d. i. Behälter für die Stangen. Auf diese Weise wurden die Bohlen mit einander zu einer Wand fest verbunden und alles Schwanken der einzelnen unmöglich gemacht. Die Zahl der Querstangen oder Riegel setzt der Text auf fünf fest an jeder der drei Seiten des ganzen Gerüstes; ihre Länge aber wird nicht bestimmt, nur von der mittlern derselben heiſst es, sie solle בְּתוֹךְ הַקְּרָשִׁים gehen von einem Ende bis zum andern. Damit ist zugleich gesagt, daſs dieſs bei den andern nicht der Fall war, man hat sie sich also kürzer zu denken. Die gewöhnliche Abbildung, wo auf jeder der drei Wände fünf Stangen von einem Ende bis zum andern laufen [3]), ist also sicher unrichtig. Die Vertheilung der vier kürzern denkt man sich mit Jarchi wohl am besten so, daſs je zwei mit einander über die ganze Wand reichten, demnach je eine die Hälfte der fünften mittlern maſs [4]). Im Ganzen liefen also nur drei Riegel über jede Wand, und nicht fünf, wie Lundius will, auch nicht

---

1) Joseph. l. c. βάσεις ..... ἦσαν ἐπὶ τῆς γῆς ἐρηρεισμέναι.

2) Das Etymol. Mag. erklärt σαυρωτὴρ durch ὁ στύραξ, ὃ ἔνιοι καὶ οὐρίσχον καλοῦσιν, ὅπου ἐμπήσσεται τὸ σιδήριον τοῦ δόρατος, und λέγεται δὲ σαυρωτὴρ καὶ ἡ τοῦ δόρατος ἀρχὴ, ἐφ' ἧ στηρίζεται.

3) Lundius jüd. Heiligthümer. S. 3.

4) Jarchi in Exod. 26, 26.: *Hi quinque (vectes solummodo) fuerunt tres, sed quoniam vectis superior et inferior facti erant ex duobus frustis, quorum iste transibat usque ad dimidium parietis, iste ingrediebatur annulum ab hac parte atque ille ingrediebatur annulum ab altera parte, donec attingeret alter alterum, (hinc) reperitur, quod duo isti (vectes) superior et inferior, sint quatuor; ast medii (vectis) longitudo totum parietem transibat et percurrebat ab una extremitate parietis usque ad alteram.*

zwei, wie **Jarchi** meint, der nämlich die mittlere Querstange nicht an der Auſsenseite hergehen läſst, sondern, das בְּתוֹךְ premirend, behauptet, sie sey mitten durch ihre Dicke hindurchgestoſsen, also von auſsen gar nicht gesehen worden. Sehr mit Unrecht folgen ihm darin auch einige ältere Gelehrte, wie z. B. **Lightfoot**; denn durch eine solche Vorrichtung wären die Bohlen ganz unnöthiger Weise sehr geschwächt worden, auch kannte man ein derartiges Riegeln im Alterthum nicht, und בְּתוֹךְ kann ohne Anstand „an der Mitte" übersetzt werden. **Josephus** weiſs nur von einer an der Hinterwand sich herziehenden Querstange, welche auf beiden Seiten so weit vorgestanden, daſs sie die Querstangen der Langseiten aufnahm und umschloſs (τῷ θήλει τοῦ ἄῤῥενος συνελθόντος). Dieſs ist nicht unwahrscheinlich, und lieſse sich wohl auch von den andern beiden Riegeln annehmen, indem dadurch zum unbeweglichen Feststehen des ganzen Gerüstes beigetragen wurde. Daſs sämmtliche Querstangen aus fünf Ellen langen einzelnen Stücken zusammengesetzt und in einander gezapft gewesen, wie **Josephus** weiter angiebt, ist eine sehr unwichtige Bemerkung.

b. **Die Decken und Vorhänge der Wohnung.** Nach Exod. 26, 1. 7. 14. hatte die Wohnung im Ganzen **vier Decken**, deren beide erstern aus Zeuchstoffen, die beiden letztern von Leder verfertigt waren [1]). Jede der beiden ersten bestand aus einer bestimmten Anzahl Teppiche oder Stücke, יְרִיעוֹת. Wir müssen jede einzeln genauer betrachten. Die **unterste** war bei weitem die kostbarste, ein feines Gewebe von Byssus und farbigen Stoffen (Hyacinth, Purpur und Carmosin), mit künstlerischen Gebilden darauf, Cherubim und Blumenwerk, über welches alles weiter unten das Nähere folgen wird. Die Teppiche, aus denen das Ganze zusammengesetzt war, bestimmt der Text auf zehn, deren jeder vier Ellen in der Breite und acht und zwanzig Ellen in der Länge hatte; somit maſs die ganze Decke vierzig Ellen in der Länge und acht und zwanzig Ellen in der Breite, denn die Teppiche waren der Länge nach an einander gesetzt. Das Ganze zerfiel wiederum in zwei Theile, deren jeder aus fünf Teppichen bestand. Während der Text die Art der Zusammenfügung der je fünf Teppiche nicht bestimmt [2]), giebt er ausdrücklich an, wie die beiden

---

1) J. H. **Hottinger** de tegminibus tabernaculi Mosaici. Marburg. 1704. 4.

2) Nach **Jarchi** waren sie zusammengenäht. Zu Exod. 26, 3 be-

groſsen Hälften des Ganzen mit einander verbunden werden sollten. Da, wo sie zusammenstieſsen, hatte jede fünfzig hyacinthfarbige Schleifen oder Schlingen, לֻלָאֹת, welche durch kleine goldene Haken, קְרָסִים, die an den Enden gebogen waren, zusammengehalten wurden. — Es fragt sich nun, auf welche Weise das hölzerne Gerüste mit dieser kostbaren Zeuchtapete überhangen war. Der Text besagt, daſs die Stelle, wo die Schleifen und Haken sich befanden, über den Vorhang, der das Heilige vom Allerheiligen scheidet, kommen solle. Somit reichte die eine Hälfte von zwanzig Ellen (5 Teppiche zu 4 Ellen breit) gerade für das zwanzig Ellen lange Heilige; die andere Hälfte bedeckte das Allerheilige mit zehn Ellen, und die übrigen zehn Ellen hiengen bei der Hinterwand herunter. Gewöhnlich wird nur angenommen, diese kostbare Tapete habe das Ganze des Gerüstes überhangen, so daſs sie nach Innen nur oben am Plafond sichtbar gewesen. Dieſs ist aber offenbar ganz falsch, vielmehr hieng sie an der Innenseite der Wände des Gerüstes herab, so daſs sie nach allen Seiten im Innern der Wohnung sichtbar war. Während für jenes Ueberhangen auf der Auſsenseite des Gerüstes nicht das Mindeste spricht, haben wir fürs Herabhangen im Innern entscheidende Gründe. *α*) Diese Tapete heiſst öfter schlechthin: die Wohnung, wie die zweite von Ziegenhaaren schlechthin: das Zelt. Gleich der Entwurf der Stiftshütte beginnt Exod. 26, 1 mit den Worten: „Die Wohnung mache aus zehn Teppichen,“ worauf V. 7. die Beschreibung der Zeltdecke folgt mit den Worten: „Mache Teppiche von Ziegenhaaren zum Zelt über (עַל) die Wohnung;“ ebenso schlieſst die Beschreibung der ersten V. 6.: „Füge die Teppiche zusammen . . ., so daſs es Eine Wohnung ist,“ und die der zweiten V. 11.: „Füge das Zelt zusammen, daſs es Eines (ein Ganzes) ist;“ ingleichen Exod. 40, 18. 19., wo die Aufrichtung der Stiftshütte erzählt wird, geschieht zuerst der „Wohnung“, d. i. der kostbaren Zeugtapete, dann des „Zelts“ über der Wohnung, und endlich der ledernen „Decken“ über dem Zelte Erwähnung. Hieraus geht unwidersprechlich hervor, daſs die erste kostbare Tapete keine zeltartige Decke oder Ueberhang des Gerüstes war, wie die zweite ziegenhärene, sondern daſs sie die Wohnung selbst, d. i. das Innere derselben bildete, und ihr die hölzernen Wände nur als Gerüste, sie zu tragen, dienten. Unmöglich hätte sie gerade zum

---

merkt er: *Consuebat (Moses) ista (aulea) acu, unum ad latus alterius, quinque separatim ac quinque seperatim.*

Unterschied von den andern die Wohnung selbst genannt werden können, wenn sie gleich ihnen das Ganze überhangen hätte; die nachdrückliche Unterscheidung erfordert durchaus, daſs das Innere der Wohnung ganz mit ihr überzogen und sie nicht bloſs am Plafond zu sehen war. β) Diese Tapete gehörte zu dem Kostbarsten, was die Stiftshütte hatte; sie war ein Kunstwerk. Würde sie nur am Plafond zu sehen gewesen seyn, so wären von den 1120 Quadratellen, die sie maſs, nur 300 eigentlich benutzt, die andern 820 aber, also beinahe drei Viertheile des Ganzen, völlig überflüssig gewesen, da sie ganz und gar von der ziegenhärenen Decke bedeckt waren. Wozu dann aber die Gebilde darauf, wenn man sie nicht sehen konnte? Warum eine so unnöthige Verschwendung? Hieng aber die bunte Tapete an den innern Wänden herunter, so gieng nichts verloren, keine Elle war dann verschwendet oder überflüssig: Die Langwände waren dann überdeckt bis auf eine Elle vom Boden an, die Hinterwand ganz. Ein solches Ueberdecken oder Tapeziren der Wände ziemte sich um so mehr, als die Fugen des Gerüstes doch immer nach Innen sichtbar gewesen wären, was nicht gut ausgesehen hätte. Auch im Tempel Salomo's, dessen Muster die Stiftshütte war, befanden sich die Bilder der Cherubim nach 1 Kön. 6, 29. namentlich an den Seitenwänden. γ) Die auf dieser Decke eingewobenen Gebilde der Cherubim waren auſserdem nur noch auf dem Vorhang des Allerheiligen zu sehen und auf der Bundeslade; sie sollten also so wenig wie überhaupt das Innere der Wohnung dem öffentlichen Anblick ausgesetzt seyn. Hätte nun die Tapete zu drei Viertheilen über dem Gerüste gehangen, so hätten die Cherubim nicht als die Bewohner des Innern der Wohnung erscheinen können und wären auch jedenfalls beim Abbrechen des Baues von Jedermann gesehen worden, im andern Falle aber konnte die ganze Decke zuerst von Innen herabgenommen werden, während die andern noch das Ganze überhingen, dann bekam niemand die Cherubim zu sehen. δ) Jedenfalls sieht man sich genöthigt, irgend eine Befestigung der Tapete anzunehmen. Hieng sie über das Gerüste nach Art der Zeltdecke herab, so hätte sie auch unten durch Stricke und Zeltpflöcke angezogen werden müssen, was ein so feiner Zeuch gar nicht oder nur kurze Zeit ausgehalten haben würde. War sie aber oben durch kleine Haken an dem Gerüste befestigt, wie vermuthlich auch die Vorhänge an den Säulen *), so konnten diese Haken nicht an der

---

*) Jarchi in Exod. 26, 5: *tegumentum erat expansum et suspensum ab uncis, qui in columnis erant, instar veli.*

Auſsenseite der Bohlen angebracht gewesen seyn, denn durch sie hätte die darüber hängende ziegenhärene Decke unvermeidlich Noth leiden müssen. Ueberkleidete aber die Tapete die innere Seite der Wände, so konnten nach Innen kleine Haaken sich befinden, in welche die Decke, wie die Vorhänge an den Säulen, eingehängt wurde, ohne daſs da durch irgend etwas Noth litt. Jeder dieser Gründe allein schon für das Herabhangen der Tapete von Innen wäre für sich hinreichend, in ihrer Verbindung mit einander machen sie es völlig unzweifelhaft[1]).

Die zweite Decke war weniger kostbar, wie die erste, ihr Stoff waren Ziegenhaare, worüber weiter unten das Nähere. Zahl und Maaſs ihrer Teppiche ist verschieden von dem der ersten Decke. Eilf Teppiche bilden das Ganze, jeder ist dreiſsig Ellen lang und vier Ellen breit. Auch diese Decke zerfiel in zwei Theile, deren einer, der vordere, aus sechs, der andere aus fünf Teppichen zusammengesetzt war; beide wurden, ganz wie die Hälften der untern Decke, durch je fünfzig Schleifen und Haken (nur waren letztere silbern und nicht golden) mit einander verbunden. Es versteht sich von selbst, daſs diese Theilung der ganzen Decke, wie die der ersten, zur Bezeichnung der Trennung der Wohnung in zwei Theile diente, die ganze Decke kam demnach auch so über dem Gerüste zu liegen, daſs sich ihre beiden Theile über dem Vorhang des Allerheiligen schieden. Die um einen Teppich gröſsere Hälfte kam nach vorne zu liegen, und dieser eine sechste Teppich, um welchen die Decke länger war als die erste, und der über den Eingang des Heiligen hinausgieng, sollte nach Exod. 26, 9. „doppelt gemacht" (כָּפֻל), d. h. über- oder umgeschlagen werden. Schwerlich ist dieſs aber so wörtlich zu nehmen, als hätten nur zwei Ellen doppelt vorgestanden, sondern dieser eilfte Teppich wurde vermuthlich zusammengewickelt oder aufgerollt. Jedenfalls gehörte er nicht im strengsten Sinne zur Decke selbst, sondern war nur eine besondere Zugabe zu ihr zu einem besondern Zweck. Was war dieſs aber für ein Zweck? Lundius meint: „damit, wenn der Regen etwa von der Seite hergekommen, diese zwei Ellen (die umgeschlagen waren) ausgeschlagen werden können, und also der Regen vorn zur Seite hinein keinen Schaden thun mögen[2]).

2) Was Vater (Commentar über den Pentateuch II, S. 110.) als bloſse Vermuthung aufstellt: „Vielleicht sollten die kostbaren Teppiche an der innern Seite der Bretterwand, und die Teppiche der zweiten Art auf der äuſsern Seite derselben aufgehangen werden," hätte er als Gewiſsheit behaupten dürfen.

1) Lundius jüd. Heiligthümer, S. 19 fg.

Allein der Text spricht von jenem Umschlagen des eilften Teppichs nicht als von einer je nach Bedürfniſs vorzunehmenden Sache, sondern als von einer bleibenden Einrichtung. Auch konnten diese Paar Ellen ja nimmer den Regen von der Seite her völlig abhalten, zumal da sie nicht steif hinaus standen. Viel mehr für sich hat die Ansicht des Josephus, den Lundius wohl aus Versehen für sich anführt. Er hält die Vorrichtung für eine Verzierung der Fronte oder des Eingangs, die er mit dem Griechischen *ἀέτωμα*, einer Art Giebel, vergleicht *). Uebrigens gieng auch diese auf der Auſsenseite des Gerüstes herabhangende Decke nicht ganz bis auf den Boden. Denn von den dreiſsig Ellen der Breite kamen zehn Ellen auf die innere Breite der Wohnung nach oben, dann weiter auf jeder Seite eine Elle für die Dicke der Bohlen, blieben demnach achtzehn Ellen, wovon je neun auf eine Wand kamen, so daſs also die Decke eine Elle vom Boden abstand. Gleiches war der Fall an der Hinterwand. Diese Berechnung ist offenbar die einfachste und natürlichste. Nur ist sehr schwer, mit ihr die Verse 12. und 13. in Einklang zu bringen. Im erstern ist die Rede von einem übrigen halben Teppich, der an der Hinterseite des Zelts herabhangen (סרח) soll, wornach es scheint, als sollte der eilfte vorderste Teppich zur Hälfte noch auf dem Gerüste liegen, so daſs die ganze Decke um einen halben Teppich länger war, als die erste unterste Decke, und um diesen dann auch weiter herabhieng. Damit läſst sich dann aber V. 33. nicht vereinigen, wornach, was sich auch von selbst zu verstehen scheint, die, beide Hälften zusammenhaltenden Haken gerade über dem Vorhang des Allerheiligen sich befinden sollten. Gut ists, daſs man durch diese verschiedene Angabe in keine weitern Schwierigkeiten verwickelt wird, denn ob an der Hinterseite des Gerüstes die Decke etwas mehr oder weniger herunterhieng, ist von keiner groſsen Bedeutung. Den V. 13. hat man in der falschen Voraussetzung, die Tapete der Wohnung sey über der Auſsenseite des Gerüstes gehangen, so verstanden, als solle die ziegenhärene Decke über die Tapete um eine Elle auf jeder Langseite des Gerüstes hinaushangen. Allein סרח heiſst nicht darüberhinaushangen, sondern zuerst hingieſsen, hinstrecken, sich ausdehnen, im Niphal ausgegossen oder ausgedehnt seyn. Amos 6, 4. 7.

---

*) Joseph. Antiq. 3, 6, 4. *ὑφασμέναι* (sc. *σινδόνες*) *δ' ἐκ τριχῶν ὁμοίως κατὰ λεπτουργίαν ταῖς ἐκ τῶν ἐρίων πεποιημέναις, ἐτέταντο μέχρι τῆς γῆς κεχυμέναι· κατὰ θύρας ἀετώματι παραπλήσιον καὶ παστάδι παρεῖχον, τοῦ ἑνδεκάτου φάρσους εἰς τοῦτο παρειλημμένου.*

Ezech. 17, 6. 23, 15. Jer. 49, 7. An allen diesen Stellen ist nicht entfernt von einem Darüberhinaushangen, sondern von ungehindertem Ausgedehntseyn die Rede [1]). Der Vers ist dann im Gegensatz zu V. 9., wo das Doppeltmachen oder Umschlagen des eilften Teppichs angeordnet ist, so aufzufassen: Die zwei Ellen, um welche diese Decke breiter ist als die erste, sollen nicht, wie der vorderste eilfte Teppich, um den sie länger ist, über- oder umgeschlagen werden, sondern auf jeder Seite soll die eine weitere Elle frei herunterhangen.

Die beiden andern weitern Decken, welche der Text מִכְסֶה nennt, die also recht eigentlich den Zweck des Bedeckens hatten, während die zwei ersteren mehr als Gehänge dienten, werden ganz kurz beschrieben. Die eine war von Widder-, die andere von Tachasfellen verfertigt, was weiter unten näher besprochen werden wird. Die Maaſsbestimmungen fehlen gänzlich. Sonderbarer Weise will der Rabbi Jehuda beide Decken nur für Eine angesehen haben, die zur Hälfte von Widder- und zur Hälfte von Tachasfellen gewesen. Dann würde der Text nicht so allgemein beide neben einander als Decken aufgeführt, sondern gewiſs auch ein Wort über ihre Zusammensetzung oder Verbindung gesagt haben. Vielmehr lag unmittelbar über den ziegenhärenen Teppichen die Decke von Widderfellen, und über dieser wieder die von Tachasfellen, wie durch das Schluſswort V. 14. מִלְמָעְלָה bezeichnet wird. Ganz irrig haben Jarchi und R. Nehemia dieſs Wort so urgirt, daſs es auf beide Decken bezogen werden und sagen soll, diese Lederdecken hätten nur oben auf gelegen, ohne auch die Seitenwände zu bedecken. Als eigentliche Decken aber sollten sie das Ganze nothwendig decken, was um so mehr erforderlich war, als auch die ziegenhärene Decke wegen ihrer Feinheit des Schutzes bedurfte. Mit Recht behauptet daher auch Josephus geradezu ein Bedecktseyn der ziegenhärenen Teppiche durch die ledernen Decken [2]). Da dieselben von verschiedener Farbe waren, so ist es nicht unwahrscheinlich, daſs sie so über einander

---

1) Vgl. Gesenius W. B. s. v., wo auch das parallele Arabische سرح angeführt wird.

2) Joseph. Antiq. 3, 6, 4. Ἄλλαι δ' ἐπάνω τούτων (sc. φάρσων) ἐκ διφθερῶν κατασκευασμέναι ὑπερῄεσαν· σκέπη καὶ βοήθεια ταῖς ὑφανταῖς ἔν τε τοῖς καύμασι καὶ ὅποτε ὑετὸς εἴη γεγενημέναι. Wenn er bald darauf fortfährt: αἱ δὲ ἐκ τοῦ τριχὸς καὶ τῶν διφθερῶν πεποιημέναι κατῄεσαν ὁμοίως τῷ περὶ τὰς πύλας ὑφάσματι, τό τε καῦμα καὶ τὴν ἀπὸ τῶν ὄμβρων ὕβριν

lagen oder gelegt werden konnten, daſs man auch die untere etwas sehen konnte.

Ueber die Befestigung der das Gerüste überhängenden Decken bestimmt der Text nichts Genaueres, als daſs er der יְתֵדֹת הַמִּשְׁכָּן, d. i. Pflöcke der Wohnung erwähnt, worunter natürlich, wie auch die Vergleichung mit dem Vorhof zeigt, Zeltpflöcke zu verstehen sind. Exod. 27, 19. 38, 31. (Jer. 10, 20. Jes. 33, 20. 54, 2.). Sie wurden in die Erde gesteckt oder geschlagen, und die Zeltdecke vermittelst Stricken an sie befestigt und angezogen. Letztere nennt zwar der Text nicht ausdrücklich, ihr Vorhandenseyn wird sich aber dennoch nicht bezweifeln lassen. Die Pflöcke waren nicht von Holz, sondern von Erz.

Die beiden Vorhänge der Wohnung (Exod. 26, 31—37)[1]) befanden sich der eine am Eingang, der andere vor dem Allerheiligen. Sie waren beide aus feinem Zeug, Byssus, mit denselben Farbestoffen, wie die Tapete verfertigt, doch war der vor dem Allerheiligen künstlicher und kostbarer gearbeitet; auf ihm befanden sich die Gebilde der Cherubim, die auf dem Eingangsvorhang fehlten. Die Gröſse der Vorhänge ergiebt sich von selbst aus den Maaſsen des innern Raums der Wohnung: jeder hatte, wie auch Jarchi ausdrücklich angiebt, zehn Ellen im Quadrat. Der Eingangsvorhang hieſs nur מָסָךְ, von סָכַךְ bedecken, der vor dem Allerheiligen פָּרֹכֶת und פָּרֹכֶת הַמָּסָךְ, welche Benennung nach Gesenius Vermuthung verwandt ist mit فرق, d. i. trennen, einen Unterschied machen [2]), und natürlich nur diesem Vorhange zukommen konnte.

Beide Vorhänge hiengen an hölzernen mit Gold überzogenen עַמּוּדִים, d. i. Säulen, welche wie sämmtliche Bohlen der Wohnung auf metallenen Füſsen standen. Die Gestalt dieser Säulen giebt der Text nicht an. Da, wie wir gehört, die Bohlen auch עַמֻּדִים heiſsen, und Josephus und Philo sie gleich diesen durch κίονες bezeichnen, so möchte man vermuthen, daſs sie, wie diese, viereckigt waren. An der ganzen Stiftshütte

---

ἀπομαχόμεναι, so will dieſs nur sagen, daſs, wie der Vorhang am Eingang, so sey auch diese Decke an den Seiten herabgehangen zum Schutz gegen das Wetter.

1) Vgl. Joh. Chr. Wichmanhausen de velis tabernaculi et templi.

1) Gesenius Wörterbuch s. v. פָּרֹכֶת.

finden wir nichts von runder Form, und mit Unrecht behauptet Hirt, die älteste und ursprünglichste Form der Säulen sey überhaupt die runde gewesen [1]). In Aegypten und Nubien war dieſs wenigstens sicher nicht der Fall [2]). Die Anzahl der Säulen war übrigens nicht gleich bei beiden Vorhängen. Der des Allerheiliger hatte vier, der des Heiligen fünf; auſserdem standen jene auf silbernen, diese auf ehernen Füſsen. Der Text nennt als zu diesen Vorhangssäulen gehörig, goldene וָוִים, d. i. Nägel oder Haken in der Gestalt des ו. Sie können zu nichts anderm gedient haben, als die Vorhänge daran zu befestigen, welche wohl in sie eingehängt wurden. Jarchi glaubt, es seyen Stangen auf sie gelegt worden, um welche der Vorhang gewickelt oder aufgerollt gewesen [3]). Beim Vorhof kommen allerdings Stäbe oder Stangen vor, die von einer Säule zur andern giengen, die aber auch, wie wir sehen werden, nöthig waren, was hier nicht der Fall zu seyn scheint, da die Säulen, zumal die am Eingang der Wohnung, viel näher bei einander standen, und also der Vorhang in den Zwischenräumen unmöglich sich viel senken konnte. Gewiſs wurden auch die Vorhänge nicht aufgerollt oder aufgezogen, was vermittelst einer Schnur hätte geschehen müssen. Der Hohepriester hätte dann nicht ohne fremde Hülfe ins Allerheilige treten können, und doch durfte bei seinem Eingehen in dieſs Heiligthum Niemand auſser ihm in der Wohnung sich befinden. Leicht aber konnte er den Vorhang, so weit er es bedurfte, aufheben oder auf die Seite schieben. Sicherlich hiengen übrigens die Vorhänge beide nicht hinter, sondern vor den Säulen, so daſs letztere, so wenig als das ganze mit Gold überzogene Holzwerk der Wohnung, von Auſsen gesehen werden konnten. Die Nachricht bei Josephus, daſs der Vorhang des Heiligen nur die obere Hälfte des ganzen Eingangs bedeckt habe, und die untere für den Eintritt der Priester offen gestanden habe[4]), findet sich nur bei ihm, und ist ohne Zweifel irrig. Die Wohnung würde dadurch ganz ihren eigenthümlichen Charakter im Verhältniſs zum Vorhof, nämlich ein verhülltes, unzu-

---

1) Hirt die Baukunst nach den Grundsätzen der Alten. Berlin 1809. S. 39.

2) Stieglitz Geschichte der Baukunst S. 175. 196. Ritter Erdkunde von Afrika S. 623. 624. 626. 627. 632. 634.

3) Jarchi in Ex. 26, 32.: *iis (sc. columnis qnatuor) infixi erant unci . . . . ad collocandum super illas perticam, nam caput veli in illa (pertica) convolutum erat.*

4) Joseph. Antiq. 3, 6, 4. Ἀπὸ κορυφῆς ἄχρι ἡμίσους τοῦ κίονος· τὸ δὲ λοιπὸν εἴσοδος ἀνεῖτο τοῖς ἱερεῦσιν ὑποδυομένοις.

gängliches, nicht jedem offen stehendes Gemach zu seyn, verloren haben. Wozu auch dann einen Leuchter darin, wenn das Tageslicht stets von Auſsen hineindrang? Wohl ist es übrigens möglich, daſs besondere Personen das Aufheben des Vorhangs besorgten, da die eintretenden Priester aus mancherlei Gründen nicht immer selbst im Stande waren, dieſs zu thun.

II. Der Vorhof חָצֵר hatte, wie die Wohnung, die Form eines länglichten Vierecks, dessen Maaſse Exod. 27, 9. 12. so bestimmt sind, daſs hundert Ellen auf die Länge, fünfzig auf die Breite kamen. Wie nun innerhalb dieses Vierecks die Wohnung stand, wird nicht ausdrücklich angegeben. Daſs sie nicht vollkommen in der Mitte sich befand, läſst sich daraus schlieſsen, daſs theils wegen der beiden Geräthe, die vor dem Eingang standen, theils wegen der hier weilenden Versammlung, der Raum nach vorne viel gröſser als der hinter der Rückseite seyn muſste, wo nichts sich befand und Niemand sich hinstellte. Philo bestimmt die Stellung genau so, daſs die Entfernung der beiden Langseiten und der Hinterseite gleichweit war von der Vorhofgränze, nämlich 20 Ellen, demnach der Raum vom Eingang des Vorhofs bis zum Eingang der Wohnung 50 Ellen maſs [1]). Sollte diese Angabe auch nur eine bloſse Vermuthung seyn, so ist sie jedenfalls sehr annehmbar, da nach ihr das beste Ebenmaaſs herauskommt, was bei der von Bonfrer zu Exod. 27, 9. vermutheten Entfernung (60 Ellen nach vorne und 10 Ellen nach hinten) nicht der Fall ist. Josephus sagt unbestimmt *κατὰ μέσον*, was wenigstens der Bestimmung Philo's nicht zuwider ist.

Auf der Gränzlinie des Vorhofs standen hölzerne עַמּוּדִים, d. i. Säulen, und zwar auf jeder der beiden Langseiten, nach ausdrücklicher Angabe des Textes, zwanzig, auf jeder der beiden Breitenseiten zehn; sie waren alle gleichweit, nämlich je fünf Ellen von einander entfernt. Die ganze Summe der Säulen beträgt aber nicht sechzig, wie Stieglitz zählt [2]), sondern nur sechs und fünfzig; denn die Alten pflegten die Ecksäulen an heiligen

---

1) Philo de vita Mos. 3. pag. 668.: *μέση μὲν ἵδρυτο σκηνὴ μῆκος ἔχουσα τριάκοντα πήχεις, καὶ εὖρος δέκα τῷ βάθει τῶν κιόνων· ἀφειστήκει δὲ τῆς αὐλῆς ἐκ τριῶν μερῶν ἴσῳ διαστήματι, δυοῖν μὲν κατὰ τὰς πλευρὰς, ἑνὸς δὲ κατὰ τὸν ὀπισθόδομον· τὸ δὲ διάστημα ἐξ εἴκοσι πηχῶν ἀνεμετρεῖτο· κατὰ δὲ τὸ προπύλαιον, ὡς εἰκὸς, ἕνεκα τοῦ πλήθους τῶν εἰσιόντων μεῖζον ἐγίνετο διάστημα πεντήκοντα πηχῶν.*

2) Stieglitz Geschichte der Baukunst S. 124.

Gebäuden doppelt zu zählen, weil sie zu zwei Seiten gehörten [1]. Philo giebt daher richtig an, daſs auf jeder Breitenseite acht, und auf beiden Langseiten zusammen vierzig Säulen gestanden [2]. Ueber die nähere Beschaffenheit dieser Säulen findet sich im Texte weiter nichts, als daſs sie רָאשִׁים, d. i. Köpfe oder Kapitäler (die LXX κεφαλίδες, womit sie 1 Kön. 7, 19. auch כֹּתָרֹת geben) hatten. Ex. 38, 17. 28. Diese letztern waren mit Silber überzogen, die Säulen waren demnach von Holz; die Form der Kapitäler läſst sich natürlich nicht näher bestimmen; am Salomonischen Tempel hatten sie Blätterwerk. 1 Kön. 7, 22. Wenn Ex. 27, 18. die Höhe des Vorhoſs überhaupt zu fünf Ellen bestimmt wird, so folgt von selbst, daſs dieſs auch das Längenmaaſs der Säulen war, wie auch Josephus und Philo noch ausdrücklich bemerken [3]. Diese beiden Autoren benennen auch die Vorhofsäulen anders, als die Säulen der Wohnung. Letztere nennt Philo κίονες, erstere στύλοι, und scheint durch die verschiedene Benennung auch auf eine verschiedene Form, vermuthlich eine geringere Dicke der Vorhofsäulen hindeuten zu wollen. Josephus nennt dieselben gar κάμακες, d. i. Stangen, Spieſse, auch Pfähle, und beschreibt, wie schon oben bemerkt, ihre Füſse als ἐμφερεῖς σαυρωτῆρσιν, d. i. ähnlich den Zwingen, die sich unten an den Lanzen befinden; den Säulen der Wohnung dagegen giebt er denselben Namen wie Philo, nämlich κίονες. Der biblische Text ist nicht für eine solche Unterscheidung; er nennt beide, die Säulen des Vorhoſs, wie die der Wohnung auf gleiche Weise עַמּוּדִים, und bloſsen Stangen würden sicher keine Kapitäler oder Köpfe zugeschrieben werden können. Auch hätte es dann wohl keiner אדנים bedurft, gleich wie bei den Säulen und Bohlen der Wohnung; sie unterschieden sich nur dadurch, daſs sie nicht von Silber, sondern von Erz waren. Auffallend ist es, daſs die Urkunde nur von einem Ueberziehen der Kapitäler der Säulen mit Metall weiſs, Philo dachte sich nach seinen freilich nicht ganz klaren Worten die Säulen von oben bis unten mit Silber überzogen, jedoch nur auf einer Seite, nämlich da, wo sie ge-

1) Winkelmann Baukunst der Alten. Vorbericht §. 9. Alte Tempel zu Girgenti §. 7.

2) Philo l. c. pag. 667.: εἰς τὸ μῆκος τετταράκοντα, πρὸς δὲ τὸ εὖρος ὀκτὼ, καθ' ἑκάτερα μέρη τοὺς ἡμίσεις. Ein Widerspruch ist es freilich, wenn er später sagt, es seyen der Säulen σύμπαντας ἑξήκοντα gewesen.

3) Philo l. c. τὸ ὕψος ἴσον (wie die Umhänge) πέντε πηχῶν. — Joseph. l. c. κάμακας ἔστησε . . . . πενταπήχεις τὸ ὕψος κ. τ. λ.

sehen wurden; nicht aber da, wo die Umhänge an ihnen herunterhiengen [1]. Dagegen spricht aber wohl, was nach Exod. 38, 25. an Silber überhaupt verwendet wurde. Von der ganzen Masse zu 100 Talenten und 1775 Seckeln kamen allein 100 Talente auf die Fuſsgestelle der Wohnung, die 1775 Seckel muſsten hinreichen für die Stäbe, Nägel und das Ueberziehen der Kapitäler; unmöglich konnten davon noch auſserdem die vielen Säulen zur Hälfte überzogen werden. Aus Josephus Angaben läſst sich nichts Sicheres entnehmen; die Stelle, wo er davon spricht, ist corrupt, und man weiſs nicht recht, ob er ausser den Fuſsgestellen, die er als ehern beschreibt, sich auch die Säulen mit Erz überzogen dachte. Gegen letzteres würde gleichfalls die Angabe der Masse des überhaupt zur Stiftshütte verwendeten Erzes Exod. 38, 29. sprechen.

Mit den Säulen werden immer zugleich erwähnt ווים, d. i. Nägel und חשקים, d. i. Stäbe. Erstere setzen Mynster und Lundius nach dem Vorgang einiger Rabbinen nicht oben an die Säulen, sondern in die Mitte der Säulenlänge nach dem Innern des Vorhofs zu, und glauben, sie hätten zur Befestigung der Stricke gedient, mit denen die Opferthiere gebunden waren. Dieſs ist sicher unrichtig. Denn warum alsdann an allen Säulen, auch an denen der Hinterseite solche Nägel? Offenbar befanden sie sich, wie die der Säulen der Wohnung oben, an den Kapitälern. Die LXX und Josephus verwandeln diese ווים in *κρίκοι*, und letzterer giebt an, es seyen durch sie Stricke gezogen worden, welche man an dem Boden befestigt habe, um das Feststehen der Säulen zu bewirken [2]. Unter den חשקים will Jarchi silberne Fäden verstanden wissen, welche als Zierde der Säulen an ihnen herabhiengen [3], die LXX haben dafür *ψαλίδες*, i. e. orbes, womit man gewisse hervorragende Zierrathen an den Säulen bezeichnete [4]. Beides ist unrichtig. Das Stammwort חשק heiſst hängen, im piel und püal verbinden, und man muſs also darunter jedenfalls

---

1) Philo l. c. 667. *ὕλη δὲ τῶν στύλων τὰ μὲν ἐντὸς κέδρος, τὰ δὲ ἐκ τῆς ἐπιφανείας ἄργυρος.*

2) Joseph. 3, 6, 2. *Κρίκοι δὲ τῶν καμάκων ἑκάστῃ προσῆσαν . . . . ἐξήπτετο δὲ τῶν κρίκων καλώδια τὴν ἀρχὴν ἥλων χαλκέων πηχυαίων τὸ μέγεθος ἐνδεδεμένα· οἳ καθ' ἑκάστην κάμακα παρέντες κατὰ τοὺς ἐδάφους, ακίνητον ὑπό βίας ἀνέμων τὴν σκηνὴν ἔμελλον παρέξειν.*

3) Jarchi in Exod. 27. *Circumdatae fuerunt columnae filis argenteis circumcirca.*

4) Schleusner thesaur. V. T. s. v. *ψαλ.*

etwas verstehen, wodurch die Säulen unter sich verbunden wurden oder zusammenhiengen. Daſs aber nicht an Fäden zu denken, sondern an Stäbe, zeigt 1 Kön. 7, 33., wo das verwandte חִשֻּׁקִים von den Stäben gebraucht wird, welche die Felgen des Rades mit der Nabe verbinden. Da nun diese Stäbe stets mit den Nägeln zugleich genannt werden, so scheinen beide auch wohl zusammengehört zu haben, und wir haben uns demnach dünne silberne Stäbe zu denken, durch welche die Säulen mit einander verbunden waren [1]), und die auf den an ihrem Ende krumm gebogenen Nägeln oder Haken lagen, wie Jarchi von den Stäben und Nägeln der Säulen angiebt.

Unter den zu Aufrichtung des Vorhofs nöthigen Geräthschaften finden wir auch יְתֵדוֹת, Zeltpflöcke und מֵיתָרִים, Zeltstricke. Von beiden war schon oben die Rede. Erstere waren auch hier von Erz. Es versteht sich von selbst, daſs die Stricke oben an den Säulen befestigt und von da aus angezogen und an die in die Erde geschlagenen Pflöcke angebunden wurden. Sie werden daher auch neben und mit den Säulen genannt. Num. 3. 37. 4, 32.

Die Gränzwand des Vorhofs bildeten קְלָעִים, d.i. Umhänge von Byssus [2]), deren Höhe Exod. 38, 18. zu fünf Ellen bestimmt wird. Da nun nach Exod. 27, 18. die Höhe des Vorhofs überhaupt fünf Ellen betragen soll, so folgt, daſs die Säulen ganz von oben bis unten von den Umhängen nach Auſsen des Vorhofs überdeckt waren, und nicht, wie es öfter auf Abbildungen dargestellt wird, mit ihren Köpfen oder Kapitälern darüber hinaussahen [3]). Wie jedoch diese Umhänge an die Säulen und ihre Stäbe befestigt wurden, giebt der Text nicht an. Auf der Vorderseite des Vorhofs reichten sie von jedem Eck an gerechnet nur fünfzehn Ellen nach der Mitte zu, wo den zwanzig Ellen leeren Raum, der zum Eingang diente, ein eben so langer Vorhang bedeckte. Dieser war ganz so beschaffen, wie der am Eingang der Wohnung. Die vier Säulen, an denen er hieng, sollen nach Josephus nicht, wie die

---

1) Coccejus Lexic. s. v.: *Virgae seu perticae, inter columnas porrectae ad aulaea sustinenda.*

2) Joseph. l. c. περιφράττουσα (sc. σινδὼν) ἅπαν ἐν κύκλῳ τὸ χωρίον, ὡς μηδὲν δοκεῖν τείχους διαφέρειν.

3) So bei Witsius Miscell. sacra. pag. 403, 408. Bei den Worten des Josephus l. c. ἀπὸ τοῦ κιονοκράνου κατιοῦσα (sc. ἡ σινδὼν) μέχρι τῆς βάσεως πολλὴ κεχυμένη, ist also an die Stelle zu denken, wo der Säulenkopf endigt.

andern Vorhofsäulen, je fünf Ellen von einander gestanden seyn, sondern zwei näher beisammen, so daſs der mittlere Raum zwischen der zweiten und dritten Säule viel gröſser anzunehmen wäre, auch seyen alle vier ganz übersilbert gewesen. Die Urkunde weiſs davon nichts und es mag eine bloſse Vermuthung des **Josephus** seyn, der eine solche Stellung wohl für schöner und symmetrischer hielt. Sehr wahrscheinlich standen die vier Säulen so, daſs sie beim Aufheben oder Aufziehen des Vorhangs jedenfalls alle sich dem Auge darboten.

Die **Stellung** oder **Richtung** des Vorhofs und somit des ganzen heiligen Gebäudes war ausdrücklich vorgeschrieben. Nicht die bequemere Lokalität oder die Beschaffenheit des Bodens u. s. w. bestimmte sie, sondern die Weltgegenden. Der Eingang und die Vorderseite muſste immer nach Osten, die Hinterseite nach Westen, die beiden Langseiten nach Süden und Norden blicken. Num. 3, 38. Exod. 26, 18. 20. 22. vgl. mit Exod. 36, 23. 25. 27. Nach dieser Stellung richtete sich dann die Anordnung des ganzen Israelitischen Lagers, in dessen Centrum die Stiftshütte stand. Num. 3, 22. 29. 35. 38. vgl. mit Num. 2, 2. 3. 10. 18. 25.

III. **Die Geräthe der Stiftshütte.** Keine der drei Abtheilungen des heiligen Gebäudes war nur ein leerer Raum, sondern jede hatte ihre bestimmten Geräthe. Eine genauere Beschreibung dieser Geräthe im Einzelnen folgt unten, hier beschränken wir uns nur auf Angabe ihrer Anordnung und Stellung. Im Vorhof standen zwei Geräthe, ein **Brandopferaltar** und ein **Reinigungsbecken**, und zwar auf dem Raum zwischen den Eingängen der Wohnung und des Vorhofs, doch näher dem Eingang der erstern, als dem der letztern, wie namentlich vom Brandopferaltar gesagt wird, er solle לִפְנֵי פֶּתַח מִשְׁכַּן stehen Exod. 40, 6. Das Reinigungsbecken hatte nach Exod. 30, 18. seinen Platz zwischen dem Eingang der Wohnung und dem Altar, wobei jeder denkt, daſs beide Geräthe in der Linie mit den beiden Eingängen standen. Der Rabbinischen Tradition zufolge soll aber das Reinigungsbecken etwas mehr seitwärts, und zwar der Südseite zu gestellt worden seyn, was sonderbarer Weise aus den eben angeführten Worten Exod. 40, 6. folgen soll *). Auffallend ist, daſs

---

*) **Talmud** tract. Middoth. 3, 6. *Labrum erat inter porticum et altare, ac protrahebatur versus meridiem.* — **Jarchi** in Ex. 30. *Quia dicitur: et altare holocaumatis ad ostium tabernaculi congregationis: quo significatur, altare, non lavacrum, debuisse esse ante tabernaculum; sed lavacrum ad latus australe non nihil semotum erat.*

dieſs auch einzelne christl. Gelehrte, z. B. Lundius annehmen. In der Wohnung selbst befanden sich, und zwar hinter dem zweiten Vorhang, im Allerheiligen, die Bundeslade mit der Caporeth. Ohne Zweifel stand das Geräthe in der Mitte des Gemachs. Das Heilige hatte aber drei Geräthe, einen Räucheraltar, einen Armleuchter und einen Tisch mit Broden. Sie standen alle drei neben einander; der Leuchter nach Süden, der Tisch nach Norden, der Räucheraltar in der Mitte. Da die Urkunde sie „vor den Vorhang" gestellt haben will, so ist auch das Natürlichste, sie unmittelbar vor dem Vorhang des Allerheiligen, und nicht, wie Jarchi will, in der Mitte des langen Raumes des Heiligen stehend zu denken [1]). Das: „vor den Vorhang" wird zunächst dem Räucheraltar zugeeignet, Ex. 30, 6. 40, 26., ich kann daher nicht wohl den Rabbinen beistimmen, wenn sie behaupten, gerade der Altar habe etwas weiter vom Vorhang entfernt gestanden, als die beiden andern Geräthe [2]), sondern möchte eher das Umgekehrte vermuthen. Josephus stellt alle drei Geräthe in Eine Linie [3]).

§. 2.

Bedeutung der Stiftshütte im Allgemeinen.

Ueberblickt man die Beschreibung, welche die biblische Urkunde von der Stiftshütte und ihren Geräthen von Ex. 25. an giebt, so muſs vor Allem die groſse Ausführlichkeit derselben auffallen. Während im Pentateuch so Vieles, wovon wir genauere Nachrichten wünschen und erwarten, sehr kurz behandelt wird, während die wichtigsten Fragen kaum vorübergehend berührt werden, und namentlich dogmatische Lehrbestimmungen so sparsam vorkommen, füllt die Beschreibung der Stiftshütte eine Reihe von Kapiteln, und Alles, was dieſs Gebäude betrifft, wird bis aufs Unbedeutendste und Kleinste aufgezählt und genau bestimmt: die Breter des Gerüstes, die Stücke der Decken, die Haken oder Haften, die Schleifen, die Riegel, die Zapfen der Breter und ihre Füſse u. s. w., kurz solche Dinge selbst, welche auch ganz unbeschadet der Be-

---

1) Jarchi in Exod. 40.: *Altare autem et mensa et candelabrum distabant ab introitu versus occidentem decem ulnis.*

2) Jarchi l. c. (22): *Altare protractum erat ad plagam orientalem, protractum a pariete, distans a pariete aequilonari duos cubitos cum dimidio.*

3) Joseph. l. c. ἐν τῷ νεῷ πρὸ τοῦ ἀδύτου κατὰ τοὺς αὐτοὺς τόπους, καὶ πότε ἐν τῇ σκηνῇ κείμενοι κατεῖχον.

schreibung des Ganzen unbestimmt hätten bleiben können, und weder die Schönheit noch die Zweckmäſsigkeit des Gebäudes bedingen, werden sorgfältig angegeben. Ja die ganze Beschreibung wird mit allen ihren Details bei der Erzählung von der wirklichen Ausführung des gegebenen Entwurfſs sogar wiederholt (Exod. 36 fg.), und dadurch recht unverkennbar die Absichtlichkeit dargelegt, daſs Alles gerade so und nicht im Mindesten anders seyn solle. Da sieht man sich in der That in die Alternative versetzt, entweder die ganze Beschreibung für Kleinigkeitskrämerei und Pedantismus zu halten, also zu verwerfen oder zu fragen: Was bezweckt eine so ins Kleine, Einzelne und Unbedeutende gehende Anordnung? was hat dieſs Gebäude für eine Bestimmung? was soll es vorstellen? wieso erfordert seine Bestimmung gerade eine solche Einrichtung? Wer die (sehr leichte) Beschuldigung Rabbinischer Kleinigkeitskrämerei über sich vermag, den beneiden wir nicht, und versuchen dagegen eine ausführliche Beantwortung der Frage des zweiten Glieds der Alternative *). Zu dem Ende müssen wir vorerst auf die Bestimmung und den Charakter des heiligen Gebäudes im Allgemeinen eingehen, um daraus den richtigen Standpunkt zu gewinnen, von welchem die verschiedenen Einzelheiten zu betrachten sind. Am besten halten wir uns, alles Uebrige vor der Hand noch bei Seite lassend, an die Namen, welche der Bau führt, da sich in ihnen nothwendig der allgemeine Charakter desselben aussprechen muſs (vgl. Einleitung §. 5. III.). Dieser Namen sind mehrere und verschiedenartige, die wir daher vor Allem nach ihrer Gleichartigkeit oder Synonymität classificiren müssen. Sie zerfallen in drei Classen, die wir vom Allgemeinenn zum Speciellern fortschreitend folgendermaſsen anordnen: zur ersten Classe gehören die Namen מִשְׁכָּן Exod. 25, 8. 9. בַּיִת, Ex. 23, 19. Jos. 6, 24. und אֹהֶל, 1 Kön. 1, 39.; zur zweiten die Namen אֹהֶל הָעֵדוּת (מִשְׁכַּן), Num. 9, 15. 17, 23. 18, 2. u. s. w. und אֹהֶל מוֹעֵד Ex. 27, 21. 40, 22. 24. u. s. w.; zur dritten die Namen מִקְדָּשׁ Ex. 25, 8. Lev. 12, 4. 21, 12. und קֹדֶשׁ Ex. 28, 43. 29, 30. 35, 19. u. s. w.

---

*) Witsius Miscell. sacr. II, 1. 394 sq. *Unum solum alterumve caput impendit Moses describendae structurae mundi aspectabilis: sextuplo plura explicandae structurae tabernaculi: ut moneamur, non minus saltem ad hanc quam ad illam attentendum esse.* Diese und die nächst vorhergehenden Worte hat Menken, sie etwas weiter ausführend, deutsch in seine Homilien über das 9te und 10te Kap. des Br. an die Hebräer S. 6 fg. aufgenommen.

I. Die Namen בַּיִת Haus, אֹהֶל Zelt, מִשְׁכָּן Wohnung, bezeichnen dem Hebräber einen und denselben Begriff, wie schon ihre durchgehende Verwechslung mit einander bezeugt. So heiſst בַּיִת theils Zelt, Gen. 33, 17. 2 Kön. 23, 7. Ezech. 16, 6., theils überhaupt Wohnung, so daſs es, wie מִשְׁכָּן selbst vom Grabe vorkommt. Pred. 12, 5. vgl. mit Jes. 22, 16. Dagegen ist אֹהֶל auch eigentliches Haus oder Gebäude. Ezech. 41, 1. steht es vom Tempel, Jes. 16, 5. vom Pallast Davids, vgl. 1 Kön. 8, 66., und die LXX übersetzen es daher nicht bloſs durch σκηνή, sondern auch durch οἶκος. Gen. 9, 21. 24, 67. Num. 9, 15. Endlich מִשְׁכָּן steht parallel mit בַּיִת Ps. 26, 8., wie mit אֹהֶל 2 Sam. 7, 6. Die LXX geben es, wie בַּיִת und מָעוֹן (Gen. 7, 1. 2 Sam. 3, 1. Deut. 26, 15.), durch οἶκος Hiob 18, 22. und wie אֹהֶל durch σκηνή und σκήνωμα, Hohel. 1, 8. Ex. 25, 9. 26, 1. Hiob 21, 28. Diese Namen der ersten Classe geben somit der Mosaischen Cultusstätte den Charakter eines Hauses, Baues, einer Wohnung Gottes. Wollen wir also ihre Bestimmung erkennen, und ihre Anordnung oder Einrichtung verstehen lernen, so fragt sich zunächst: welche Vorstellung verbindet der Hebräer mit dem Begriff: Haus Gottes, Bau Gottes, Wohnung Gottes? Die Antwort hierauf liegt sehr nahe. Nach einer allgemein menschlichen, dem Hebräer aber insbesondere geläufigen Vorstellung ist der Bau, den Gott gebaut, das Haus, worin Gott wohnt, die Schöpfung Himmels und der Erde. Alles Schaffen Gottes überhaupt ist dem Hebräer ein Bauen, so daſs selbst die Erschaffung des Weibes als ein Bauen dargestellt wird. Gen. 2, 22. (בָּנָה die LXX οἰκοδομεῖν). Vorzüglich aber wird die Erschaffung der Welt mit Ausdrücken beschrieben, welche der Baukunst entlehnt sind. So besonders in der erhabenen Stelle Hiob 38, 4. fg., wo vom Ausmessen mit der Meſsschnur, vom Grund- und Ecksteinlegen, von Riegeln und Pforten die Rede ist. Die LXX geben öfter das allgemeine עָשָׂה durch οἰκοδομεῖν, 2 Sam. 7, 11. 2 Chron. 32, 28. Neh. 4, 6., auch wird Apg. 7, 45. fg. den bauenden Menschenhänden die schaffende Gotteshand gegenübergestellt. Namentlich wird bei diesem Bau des Allmächtigen die Erde als der Boden, der über der Erde ausgebreitete Himmel als die Decke oder das Dach bezeichnet. Das Wort יָסַד, das ursprünglich und zunächst von der Grundlegung eines Gebäudes gebraucht wird (Joh. 6, 25. 1 Kön. 16, 34. Esra

3, 12. Jes. 54, 11. Zach. 4, 9. u. s. w.), steht daher auch vom Erschaffen der Erde Ps. 24, 2. 89, 12. 102, 26. 104. 5. Hiob 38, 4; נָטָה hingegen, welches zunächst das Ausspannen oder Ausbreiten eines Zelttuches über dem Boden zum Behuf einer Wohnung bezeichnet (Gen. 12, 8. 26, 25. 33, 19. etc.), vom Erschaffen des Himmels über der Erde. Hiob 9, 8. Ps. 104, 2. Jes. 40, 22. 44, 24. Jer. 10, 12. 51, 15. (Sir. 43, 12.). In den Kreis dieser Vorstellung gehört dann auch noch die Bezeichnung der Berge, die sich bis in den Wolkenhimmel erheben, als Stützen oder Säulen, auf welchen das Himmelsdach ruht. Hiob 26, 11. (Nah. 1, 5. Richt. 16, 26.). Wenn nun die Mosaische Cultusstätte den Charakter eines Baues und einer Wohnung Gottes haben sollte, so muſste sie auch der Vorstellung, welche der Hebräer mit dem Begriffe Bau, Haus, Wohnung Gottes verbindet, irgendwie entsprechen und in Beziehung dazu stehen. Und so berechtigen denn die Namen der ersten Classe zu der Auffassung, daſs die Cultusstätte als Bau, Haus und Wohnung Gottes den Bau, den Gott gebaut, das Haus, worin Gott wohnt, d. i. die Schöpfung Himmels und der Erde darstellen sollte. Dieser bildliche Charakter des heiligen Gebäudes macht denn schon im Allgemeinen die Ausführlichkeit seiner Beschreibung weniger auffallend, und giebt uns zugleich einen weitern Aufschluſs über seine Anordnung und Einrichtung. Er zerfällt nämlich überhaupt in zwei Haupttheile, von welchen der eine wiederum in besonderem Sinne den Namen des Ganzen, Wohnung, Haus, Zelt Gottes, führt. Ganz eben so ist auch dem Hebräer von den beiden Haupttheilen der Schöpfung der eine, der Himmel, in besonderem Sinne die Wohnung Gottes. Ps. 2, 4. 11, 4. 18, 12. Deuter. 26, 15. 1 Kön. 8, 49. Esra 6, 12. Jes. 6, 1. 33, 5. Mich. 1, 2. Matth. 6, 9. Hebr. 9, 11. Offb. 13, 6. *). Demnach werden wir die speciell sogenannte

---

*) Den Grund dieser nicht bloſs hebräischen, sondern allgemein menschlichen Vorstellung, auf welche wir im folg. §. zurück kommen müssen, haben wir wohl im Gottesbewuſstseyn unmittelbar zu suchen. Der jedenfalls mit seinen Vorstellungen ganz an den Raum gebundene Mensch erblickt in dem Verhältniſs des Himmels zur Erde alles das physisch ausgeprägt, was sich seinem Bewuſstseyn innerlich als das Wesen Gottes kund thut. Schon das Raumverhältniſs, die unendliche Erhabenheit des Himmels über der Erde ist der sinnliche Reflex der unendlichen Erhabenheit Gottes über der Welt; der Himmel ist der Ort, woher für die Welt alles Licht kommt, und eben so zeigt sich dem Bewuſstseyn Gott als die Quelle alles ethischen und geistigen Lichtes; vom Himmel ist vermöge der Bewegung und Constellation seiner Gestirne alles sublunarische Leben abhängig; während auf Erden steter Wechsel herrscht und Alles der Vergänglichkeit unterworfen ist, ist am Himmel Alles un-

„**W o h n u n g**“ als ein **B i l d d e s H i m m e l s** aufzufassen haben, während der **V o r h o f** dem andern Theile der Schöpfung, der **E r d e**, entspricht. Wohl haben wir nun keine biblische Stelle, welche die Mosaische Cultusstätte direct für eine bildliche Darstellung der Schöpfung Gottes erklärte: dessen bedarf es aber auch nicht, da die angeführten Stellen über die Schöpfung als Bau und Wohnung Gottes dazu schon hinreichen. Auſserdem giebt ihr aber auch die alte jüdische Tradition einstimmig diese Bedeutung, wie wir §. 4. sehen werden. Daſs aber die eigentliche „Wohnung“ ein Bild des Himmels sey, das erklärt die h. Schrift mit geraden Worten Hebr. 9, 2. 11. 24., auch werden beide, Urbild und Nachbild, öfter mit den nämlichen Ausdrüchen bezeichnet, so daſs die Ausleger unentschieden waren, ob von dem Himmel selbst oder von der Wohnung der Stiftshütte (oder des Tempels) die Rede sey. So heiſst es z. B. Ps. 11, 4.: „Jehova (ist) im Hause seiner Heiligkeit, Jehova (hat) seinen Thron (d. i. Wohnsitz) im Himmel.“ Hab. 2, 20. Mich. 1, 2. Wie hier der Himmel הֵיכָל heiſst, so auch die Stiftshütte 1 Sam. 1, 9. 3, 3. und der Tempel 2 Kön. 24, 13. 2 Chron. 3, 17. Ferner Deut. 26, 15.: „Blick herab von der Wohnung deines Heiligthums vom Himmel.“ (Vgl. Ps. 68, 6.) Wie hier der Himmel מְעוֹן קָדְשׁ genannt wird, so heiſst die Wohnung der Stiftshütte sowohl מְעוֹנָה Ps. 76, 3., als קֹדֶשׁ Ex. 28, 43. 29, 30. Auch Jes. 63, 15. heiſst es: „Blick vom Himmel und sieh' herab von der Wohnung deiner Heiligkeit“ (vgl. Bar. 2, 16.). Das Wort זְבֻל, das hier vom Himmel steht, findet sich 1 Kön. 8, 13. 2 Chron. 6, 2. vom Tempel gebraucht. Endlich wird Jes. 40, 22. der Himmel geradezu אֹהֶל genannt, und Offb. 13, 6. heiſst er *σκηνή*, welche beide Worte die gewöhnlichen Bezeichnungen für die Wohnung der Stiftshütte sind. Vgl. auch Ps. 104, 2., wo der Himmel mit einem Zelttuch יְרִיעָה, das Gott ausgebreitet, verglichen wird, welcher nämliche Ausdruck auch von den Teppichen der Wohnung steht Ex. 26, 1. Mögen alle diese Bezeichnungen des Himmels nicht vor der Er-

---

wandelbar und ewig; in seiner stillen ernsten Gröſse erweckt er jeden zu ihm Aufblickenden mit Andacht, Ernst und Ehrfurcht; welches alles der Psalmist bezeichnet mit dem Worte: Die Himmel erzählen die Ehre Gottes. Vergl. **T h o l u c k** Commentar zur Bergpredigt Christi S. 395. Was die Vorstellungen der biblischen Schriftsteller über den Himmel als Lokalität und sein Verhältniſs zu Gott betrifft, so haben wir hier darauf nicht weiter einzugehen; ich verweise in dieser Beziehung auf **T h o l u c k** Commentar zum Br. an die Hebräer. S. 93. 135. u. 271 fg.

richtung der Stiftshütte üblich gewesen, sondern von dieser erst auf ihn übertragen worden seyn, so beweist es doch immerhin, daſs der Himmel in einer Beziehung und Verwandtschaft mit der Wohnung der Stiftshütte, als ihr correspondirend, folglich als ihr Urbild gedacht wurde. Steht es nun nach der Erklärung der heiligen Schrift selbst fest, daſs die Wohnung ein Bild des Himmels war, so wird es um so weniger Anstand haben, durch den Vorhof die Erde bezeichnet zu sehen, da auch abgesehen von dem oben Bemerkten in der That nichts Anderes übrig bleibt. In welchem Sinn aber und von welcher Seite her Himmel und Erde hier dargestellt sind, das werden uns die Namen der zweiten Classe näher angeben.

II. Die Namen אהל מועד und אהל העדות, welche besonders häufig vorkommen, läſst gewissermaſsen schon der Augenschein als Synonyma erkennen. Doch bedarf dieſs der nähern Nachweisung, und wir müssen, ehe wir ihr gemeinsames Verhältniſs zu den Namen der ersten Classe bestimmen, zuerst jeden einzeln betrachten.

a. Der Name אהל מועד (משכן) kann seinem vollen Sinne nach nicht mit Einem Worte übersetzt werden. Das Stammwort von מועד ist יעד bestimmen, im Niphal „sich gegegenseitig wohin bestellen, Zusammenkunft verabreden, sich treffen,“ dann überhaupt „zusammenkommen.“ Demnach wäre wohl אהל מועד im Allgemeinen so viel als Zelt der Zusammenkunft, des Zusammentreffens. An was für ein besonderes Zusammentreffen aber hier zu denken ist, darüber erhalten wir in der biblischen Urkunde mehrfache bestimmte und deutliche Erklärung. So heiſst es Ex. 29, 42. ff.: „Das ist das beständige Brandopfer für eure (künftigen) Geschlechter vor der Thüre des Zeltes der Zusammenkunft (אהל מועד) vor Jehova, wo selbst ich (Jehova) will mit euch zusammenkommen (אועד), um daselbst zu dir zu reden. Zusammenkommen will ich (נעדתי) daselbst mit den Söhnen Israels, und meine Herrlichkeit soll geheiligt werden. Und ich will heiligen das Zelt der Zusammenkunft (אהל מועד) und den Altar und Aaron und seine Söhne will ich heiligen mir zum Priester. Und ich will wohnen (שכנתי) in der Mitte der Söhne Israels und ihr Gott seyn. Und sie sollen erkennen (ידעו), daſs ich Jehova ihr Gott bin, der ich sie ausgeführt habe aus dem Lande Aegypten,

um zu wohnen (לשכני) in ihrer Mitte, ich Jehova, euer Gott.“ Damit ist zu vergleichen Num. 17, 9.: „Und lege sie (die Stäbe der Stammobersten) in das Zelt des Zusammentreffens (אהל מועד) vor das Zeugniſs (עדות), woselbst ich mit euch zusammenkomme“ (אועד); ingleichen Exod. 30, 6.: „Und stelle den Räucheraltar vor den Vorhang, der vor der Lade des Zeugnisses (העדת), vor der Caporeth, die über dem Zeugniſs, woselbst ich mit dir will zusammenkommen“ (אועד); endlich Exod. 25, 21.: „Und in die Lade thue das Zeugniſs (העדת), welches ich dir geben will; und ich will mit dir daselbst zusammen (נועדתי), und mit dir reden.“ Aus diesen Stellen erhellt zweierlei: zuerst, daſs bei dem Zusammenkommen, von dem die Stiftshütte ihren Namen אהל מועד erhalten, an ein Zusammenkommen Gottes mit Israel oder mit Mose, nicht aber an ein Zusammenkommen oder Versammeln der Israeliten unter einander zu denken ist. Die Uebersetzung der Neuern durch „Versammlungszelt“ ist also ganz falsch. Auffallender Weise hat man für sie nichts anzuführen gewuſst, als daſs „die leichtere (?) Ableitung der Concipient übersahe“ [1]), und daſs die Kalmücken (!) Gebetszelte haben, die sie so benennen [2]). Die Versammlung des Israelitischen Volkes wird durch קהל bezeichnet, niemals aber durch מועד, und niemals heiſst die Stiftshütte אהל הקהל. Die Israeliten versammelten sich nur deshalb an der Stiftshütte, weil hier Jehova mit ihnen wollte zusammenkommen. Sie ist der Ort, wohin Jehova Israel bestimmt, bestellt, um es zu treffen. Fürs zweite zeigen die angeführten Stellen auch den Zweck des Zusammenkommens Gottes mit Israel oder Mose; er will hier mit Israel „reden“, Israel soll ihn hier „erkennen“, und die Herrlichkeit Jehovas soll „geheiliget“ werden, mit einem Wort: Gott will sich hier Israel bezeugen, kund thun, offenbaren, und das Zelt der Zusammenkunft wird so zugleich zum Zelt des göttlichen Bezeugens, zur göttlichen **Offenbarungsstätte**. Daſs in dem „Zusammenkommen“ unmittelbar das „Zeugen“ liegt, somit die Zusammenkunftsstätte eo ipso auch die Zeugniſs- und Offenbarungsstätte ist, geht aus der genauen Verwandtschaft der Wörter,

---

1) Gesenius Handwörterbuch S. 568.

2) Rosenmüller altes und neues Morgenland II, 108. De Wette hebräisch-jüdische Archäologie S. 191. §. 194.

welche jene beiden Begriffe bezeichnen, hervor. Die Wörter יָעַד, woher מוֹעֵד Zusammenkunft, und עוּד, woher עֵדֻת Zeugniſs, kommen in dem Derivatum עֵדָה zusammen, welches, wenn es von יָעַד kommt, die (bestellte) Gemeinde, wenn von עוּד, die Zeugin heiſst. Ganz ähnlich lauten auch beide Stammwörter im Hiphil: הוֹעִיד (von יָעַד) heiſst mit jemand vor Gericht zusammenkommen, Hiob 9, 19. Jer. 49, 19., הֵעִיד (von עוּד) zum Zeugen vor Gericht anrufen. Jes. 8, 2. Wie unter sich, so sind beide Stammwörter wiederum mit einem dritten, mit יָדַע erkennen, verwandt; das Zusammenkommen involvirt ein Bezeugen, und Bezeugen oder Offenbaren ist nichts anderes als zu erkennen geben. יָעַד hat im Niphal נוֹעַד, יָדַע hat נוֹדַע; das Hiphil von יָעַד ist הוֹעִיד, das von יָדַע lautet הוֹדִיעַ. Die alten Uebersetzungen haben diese beiden Wörter auch geradezu mit einander verwechselt. So geben die LXX das אִוָּעֵד, d. i. ich will zusammenkommen, an den drei angeführten Stellen (Ex. 29, 42. 30, 6. Num. 17, 19.) jedesmal durch γνωσθήσομαι; auch für נוֹעַדְתִּי, d. i. ich will zusammenkommen, Ex. 25, 21., haben sie γνωσθήσομαι als hätten sie נוֹדַעְתִּי gelesen *). Und insofern das Bezeugen oder Zuerkennengeben durchs Wort oder die Rede geschieht, umschreibt der Chaldäische Paraphrast das: „wo ich mit euch zusammenkommen will“ sogar geradezu durch: דְאַזְמֵן מֵימְרִי לְכוֹן תַּמָּן, *ubi constituam verbum meum vobis*, und der Samaritanische Text Ex. 29, 43. giebt das נוֹעַדְתִּי ich will zusammenkommen, durch נדרשתי, d. i. ich will mich befragen lassen, Orakel geben (vgl. Ex. 18, 15. 1 Sam. 28, 7.). Auch die Vulgata übersetzt das נוֹעַדְתִּי geradezu durch *praecipiam* Ex. 25, 22. 29, 43., und אִוָּעֵד durch *loquar*.

---

*) Geddes wollte aus dieser Uebersetzung sogar schlieſsen, die LXX hätten wirklich נוֹדַעְתִּי gelesen, und giebt dieser Lesart den Vorzug. Allein Vater (Commentar über den Pentateuch II, S. 105.) bemerkt mit Recht dagegen: „Eben darin, daſs die LXX in allen jenen Stellen anders übersetzen, scheint ein bedeutender Grund dafür zu liegen, daſs sie nicht anders lasen, sondern eine freie, auch gar nicht entfernt liegende Uebersetzung haben, denn sonst müſste man ja die Verdorbenheit des Textes und die Einführung einer schwerern Lesart in vielen Stellen annehmen.“ Daſs die LXX die Bedeutung von יָעַד kannten, zeigt Num. 10, 4., wo sie es durch προςέρχεσθαι übersetzen; offenbar haben sie also an obigen Stellen mehr den Sinn und Zusammenhang berücksichtigt.

Ex. 30, 6. Num. 17, 19., oder durch *constituam (ut ad te loquar)* Ex. 29, 42. Hieraus erklärt sich nun leicht

b. Der zweite Name אֹהֶל הָעֵדוּת (מִשְׁכַּן), d. i. Zelt (Wohnung) des Zeugnisses, Das Wort עֵדוּת kommt nämlich von עוּד zeugen, wovon auch עֵד Zeuge. Sehr mit Unrecht haben die Neuern statt „Zelt des Zeugnisses“ die Uebersetzung „Gesetzeszelt“ gewählt *), denn עֵדוּת heiſst gar nicht an und für sich Gesetz, sondern weil der Dekalogus ein Zeugniſs Gottes an Israel, ja als der Complex alles dessen, was Gott zu Israel „geredet,“ das κατ' ἐξοχὴν Zeugniſs Gottes ist, heiſst er schlechthin הָעֵדוּת. Nicht also, weil jedes Zeugniſs Gottes ein Gesetz oder Gebot, sondern weil jedes Gesetz Gottes nothwendig auch ein Zeugniſs Gottes, eine Offenbarung oder Kundmachung seines Willens ist, hat עֵדוּת auch die Bedeutung: Gesetz, wobei nicht zu übersehen, daſs es nicht im Allgemeinen Gesetz heiſst, sondern ausschlieſslich nur Gesetz Gottes. Somit ist die Bedeutung: Gesetz nur eine abgeleitete, die niemals auf Unkosten der Grund- und eigentlichen Bedeutung „Zeugniſs“ kann geltend gemacht werden. Die Benennung: Gesetzeszelt würde das heilige Gebäude als den Aufbewahrungsort für das Gesetz bezeichnen. Es ist aber nicht glaublich, daſs der ganze so complicirte, so ausführlich und sorgfältig beschriebene Bau keine andere Bestimmung sollte gehabt haben, als die, das Gesetz aufzubewahren, oder daſs ihm von einer offenbar so untergeordneten Bestimmung sein Name sollte gegeben worden seyn. Die Verwandtschaft der Wörter מוֹעֵד und עֵדוּת ist unleugbar und es liegt nachgewiesenermaſsen beiden Ein Begriff zu Grunde; was haben dagegen die Begriffe „Gesetz“ und „Versammlung“ mit einander gemein? Die LXX, wie die Vulgata, geben beide Namen des heiligen Gebäudes durch denselben Ausdruck: erstere durch σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου, letztere durch *tentorium testimonii;* sie hielten also beide für völlig synonym, ja identisch. Bei der neuern Uebersetzung wird aber diese Synonymität gänzlich verwischt, und die beiden so genau verwandten Namen bezeichnen völlig heterogene Dinge. Das Verhältniſs beider zu einander ist das des Speciellern zum Allgemeinern. Nämlich אֹהֶל מוֹעֵד be-

---

*) Gesenius Handwörterbuch s. v. עֵדוּת. De Wette hebr. jüdische Archäologie S. 191.

zeichnet die Stiftshütte im Allgemeinen als die Stätte, wo Gott, mit Israel zusammenkommend (unter ihm wohnend), mit ihm redet, sich bezeugt oder offenbart; weil aber alle Worte, die Gott zu Israel geredet, sich in den „zehn Worten“ (Ex. 34, 28.) concentriren, und alle Zeugnisse Gottes in dem Einen Zeugniſs der zehn Worte zusammengefaſst sind, so konnte auch von diesem einzelnen Zeugniſs, als dem Repräsentanten alles Bezeugens Gottes an Israel, die Stiftshütte אֹהֶל הָעֵדוּת benannt werden. Das fortwährende Bezeugen im Worte, die Ertheilung der Befehle und Offenbarungen Gottes, sollte daher auch nach Ex. 25, 21. 22. über den Tafeln des Zeugnisses geschehen, und das κατ' ἐξοχην Zeugniſs, das Centrum aller göttlichen Offenbarungen für Israel war darum auch im Centrum der ganzen *Zeugniſs- und Offenbarungsstätte* niedergelegt. Als eine solche ist demnach die Stiftshütte durch die beiden Namen der zweiten Classe im Allgemeinen wie im Speciellen bezeichnet.

Um nun das Verhältniſs zu bestimmen, worin die Bedeutung der Stiftshütte nach den Namen der ersten Classe zu der Bedeutung, welche sie durch die der zweiten Classe erhält, steht, müssen wir etwas näher auf den für unsre Untersuchung überhaupt so höchst wichtigen *Begriff des Zeugnisses oder der Offenbarung Gottes* eingehen. Jede göttliche Wirksamkeit ist als die Bewährung des göttlichen Seyns zugleich eine Offenbarung Gottes. Der Complex und Schauplatz *alles* göttlichen Wirkens überhaupt ist aber das Weltganze, die Schöpfung, Himmel und Erde, folglich ist auch die Schöpfung der Complex und Schauplatz aller göttlichen Zeugnisse und Offenbarungen. Denn in sofern das Weltganze aus dem göttlichen Seyn hervorgegangen, muſs es auch auf dasselbe wiederum zurückweisen, und die Natur und das Wesen des göttlichen Seyns abspiegeln, wie überhaupt alles Erzeugte nothwendig Zeugniſs und Bild des Erzeugenden ist. Das Schaffen Gottes wird sonach zu einem Offenbaren seiner selbst. Nun ist aber das göttliche Schaffen nicht ein allmähliges Verfertigen, ein äuſserliches fortwährendes Arbeiten, sondern ein unmittelbarer Willensact, der in die Wirklichkeit eintritt, und zu seiner ersten nothwendigen Form das Wort hat. Durch das Mittelglied des Wollens kommt auf diese Weise das göttliche Wirken und Schaffen in eine genaue Verbindung mit dem göttlichen Reden, ja es erscheint gewissermaſsen als identisch damit. Gottes Sprechen ist etwas reales, kein bloſses Sprechen, son-

dern nothwendig zugleich ein Wirken oder Schaffen, und umgekehrt ist dann auch sein Wirken und Schaffen ein Reden. Die ganze Welt ist durchs Wort Gottes ins Daseyn gerufen und sie selbst ist eine Sprache oder Rede Gottes. Das, was wir speciell und eigentlich die Offenbarung im Worte nennen, kann darum dem Wesen nach nimmer eine andere seyn, als die in der Schöpfung überhaupt. Derselbe רוּח Gottes, der als schaffendes Princip über dem Wasser schwebte, ist es auch, von welchem getrieben die heiligen Männer Gottes geredet haben; der göttliche Lebensathem, welcher die sichtbare und unsichtbare, reale und ideale Welt hervorgerufen, ruft auch in den Erwählten und Tüchtigen die Gedanken und Ideen hervor, welche diese durch das Wort den Andern als göttliche Offenbarung mittheilen. Die Offenbarung in der Schöpfung ist daher nur graditativ verschieden von der im eigentlichen Wort; jene ist die allgemeine, diese die besondere, jene die unbestimmtere, diese die bestimmte, jene die (freilich in anderm Sinn, als in dem der neuern theologischen Schulsprache) mittelbare, diese die unmittelbare. Zuerst haben wir daher, wenn wir den Begriff der Offenbarung im altorientalischen Sinne richtig auffassen wollen, die ursprüngliche Idendität der göttlichen Offenbarung, durch Schaffen und durch Reden, festzuhalten, und beides, wenn es getrennt wird, nur als verschiedene S t u f e n einer und derselben Offenbarnng anzusehen. Vollständig aber entwickelt sich uns der Begriff der letztern erst, wenn wir sodann weiter auch seine verschiedenen F o r m e n betrachten, und ihn als die Einheit des Erkennens und Zeugens auffassen. Nach jener, besonders dem alten Orient eigenthümlichen Anschauungsweise stehen nämlich die beiden Begriffe Erkennen und Zeugen in der genauesten Beziehung zu einander, gehen in einander über, und bilden eben in dieser Einheit den Begriff der Offenbarung. Was das Zeugen (Schaffen) im Realen, das ist das Erkennen im Idealen; das Zeugungsvermögen ist dem Erkenntniſsvermögen analog *). Vermöge jener Ununterschiedenheit und Unzertrennlichkeit des Realen und Idealen in der Anschauungsweise des alten Orients wird denn auch das Zeugen als ein Erkennen und das Erkennen als ein Zeugen aufgefaſst. Indem nun das göttliche oder absolute Seyn sich offenbart, d. h. sich bewährt als das, was es ist, geht von ihm Erkennen und Zeugen aus. Diese beiden Formen der göttlichen

*) Vgl. K a n n e Pantheum der ältesten Naturphilosophie S. 44 fg.

Offenbarung faſst aber der Orientale concret auf als **Licht** und **Leben**, Ausdrücke, welche in allen Sprachen im idealen wie im realen Sinne gebraucht werden. Die Sprache selbst ist ein treuer Spiegel dieser Ideenverbindung, welche auch auſserdem deutlich in den alten Kosmogonien hervortritt. Um der groſsen Wichtigkeit willen für unseree ganze folgende Untersuchung müssen wir einige Belege geben. Bei den Hebräern bezeichnet ידע sowohl Erkennen als Zeugen (Gen. 4, 1. vgl. 17, 25, 1 Sam. 1, 19. Gen. 19, 8. Num. 31, 17. Richt. 11, 39.); im Hiphil aber heiſst es Kundthun, Offenbaren (Ps. 77, 15. 98, 2. Hiob 26, 3. 38. 3. Gen. 41, 39.), im Hithpael: Sich offenbaren (Num. 12, 6., wo es von Gott gebraucht wird); die LXX übersetzen daher ידיע durch *φανερὸς* (Dan. 3, 18.), womit sie Jes. 8, 16. auch תעודה geben. Wie mit ידע, so verhält es sich mit *dris* im Sanskrit, mit عرف im Arabischen, *γιγνώσκειν* im Griechischen (vergl. *gignere*), mit *cognoscere* im Lateinischen [1]). Beachtungswerth für diesen Sprachgebrauch sind auch die Wörter *testis*, *testari*, *testiculae* u. s. w. In dem Garten Eden, dem Orte göttlicher Offenbarung, steht ein Baum des Lebens und ein Baum der Erkenntniſs (דעת) Gen. 2, 9. (= des Lichtes, vgl. Gen. 3, 5.). Das Essen von dem letztern hatte zur Folge das Bewuſstseyn der Nacktheit und die Bedeckung der Zeugungstheile. Die Rabbinen, denen Zeugen und Erkennen in einen Begriff zusammenfielen, deuteten daher den Baum der Erkenntniſs geradezu vom Phallus. und manche hielten ihn für einen Feigenbaum, das bekannte Zeugungssymbol, von dessen Holz man die Phallusbilder in den Dionysien verfertigte [2]). Mit klaren, unumwundenen Worten spricht aber Johannes jene Ideenverbindung aus, wenn er von dem göttlichen Logos oder Offenbarer sagt: „In ihm war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen." Joh. 1, 4. Auch Ps. 36, 10. wird von Gott gesagt: „Bei dir ist die Quelle des Lebens, in deinem Licht sehen wir das Licht," d. i. von Gott geht für uns alles Licht und Leben aus. Hiob 3, 20. wird gleichfalls Licht und Leben als von Gott ausgehend neben einander gestellt. Vgl. 33, 28. Ganz eben so faſste auch die heidnische Theologie den Begriff der Offenbarung auf. Besonders verdient in dieser Beziehung der Aegyptische Hermes Erwähnung.

---

1) Gesenius Handwörterbuch s. v. ידע nr. 9. 10. Kanne a. a. O.

2) Görres Mythengeschichte II, S. 549. — Müller Glauben, Wissen und Kunst der alten Hindu. S. 303 — 305.

„Erkennen und Zeugen, sagt **Baur**, sind die beiden correlate Begriffe, die das Wesen des Hermes ausmachen, [oder da alle entgegengesetzte Begriffe sich in einem dritten, mittlern wieder ausgleichen, er vereinigt in sich die drei Begriffe Erkennen, Offenbaren, Zeugen“ [1]. Aehnlich ist in der Persischen Lehre das Urwort Honover sowohl das Schöpfungswort (d. h. die zeugende göttliche Kraft), als auch das Offenbarungswort, das Hom unter den Menschen verbreitete, um sie zur Erkenntniſs und Weisheit zu führen; es ist der „Licht- und Lebensgeist“ [2]. Nach den Indischen Weda's erzeugt die *Vâch*, d. i. λογος, Wort, Rede, welche die personificirte active Kraft des göttlichen Urwesens (Brahm), die höchste Weisheit, die Königin aller Wissenschaft und Erkenntniſs ist, den Demiurgen Brahman [3]. In der aus dem Orient stammenden Orphischen Lehre ist Φανης (d. i. der Erscheinende, sich Offenbarende, vgl. φανω, φανερος) der Weltschöpfer, der aus dem Ei hervorgeht, welches die „Hieroglyphe des Lichtes und Lebens“ ist[4]. Als Schöpfer trägt Dionysus den Spiegel in der Hand, um sich zu beschauen, und indem er sich im Spiegel erkennt, zeugt und schafft er die Welt, die sein Bild ist, aus welchem wiederum er erkannt wird [5].

Ist nun die Cultusstätte gemäſs den Namen der zweiten Classe eine Stätte göttlicher Offenbarung überhaupt, so wird, sollen ihr anders jene Namen mit Recht zukommen, auch das, was sich uns eben über das Wesen und den Begriff göttlicher Offenbarung nach orientalischen Vorstellungen ergeben hat, auf sie Anwendung leiden, so daſs also in und an ihr die Offenbarung sowohl nach ihren Stufen als Formen dargestellt ist. Dieſs zeigt sich zum Theil schon aus dem Bisherigen. Die verschiedenen Stufen der Offenbarung finden wir an dem heiligen Gebäude, insofern es einerseits Bild der Schöpfung, d. i. der allgemeinen Offenbarung ist, andrerseits insofern in ihm, in seinem Centrum der Dekalogus, d. i. das besondere Zeugniſs oder die Offenbarung im Wort niedergelegt ist,

---

1) **Baur** Symbolik II, S. 54. Ganz eben so ist auch nach **Creuzer** (Symbolik I, S. 388.), der die hierher gehörigen alten Schriftsteller anführt, im Hermes niedergelegt die dreifache Idee „1. des geistigen Schauens und Erkennens, 2. des activen Schauens, des Offenbarens . . . . . , 3. des Schaffens, er wird als Demiurg vorgestellt.“

2) **Kleuker** Zendavesta I, S. 36 fg. 94. 96. — **Creuzer** Symbolik I, S. 725.

3) **von Bohlen** das alte Indien I, S. 159 fg.

4) **Creuzer** Symbolik III, S. 293. 314.

5) **Creuzer** Symbolik III, S. 391.

und über ihm Jehova fortwährend zu Israel reden will (Exod. 25, 21. 22.). Nicht minder trägt der Bau auch die beiden nothwendigen Formen aller göttlichen Offenbarung an sich, und ist wie Offenbarungsstätte überhaupt, so namentlich Licht- und Lebensstätte. Dieſs im Einzelnen nachzuweisen, ist jedoch hier noch nicht der Ort; wir werden aber sehen, daſs alles in dem ganzen Bau, so verschiedenartig es auch seyn mag, die Stoffe, die Farben, die Gebilde, die Geräthe, kurz alle Symbole zuletzt immer auf einen jener beiden Factoren des Offenbarungsbegriffes, auf Licht oder Leben, hinweisen. Was nun aber insbesondere das Verhältniſs betrifft, in welchem die Bedeutung der Stiftshütte als Offenbarungsstätte zu der Bedeutung steht, die sie vermöge der Namen der ersten Classe hat, so ist dasselbe offenbar das der nähern Bestimmung. Wohl ist das Gebäude als Wohnung Gottes eine Darstellung des Welt- und Schöpfungsgebäudes, aber die Welt und Schöpfung ist dabei nicht als solche, sondern als Zeugniſs und Offenbarnng Gottes gedacht und aufgefaſst. Nicht also, und das ist sehr wohl zu beachten, gilt es hier eine unmittelbare Abbildung der physischen, sichtbaren Welt, sondern eine Darstellung derselben, insofern sie im Ganzen und Einzelnen, im Groſsen und Kleinen auf Gott hinweist und von ihm Zeugniſs ablegt, also der Welt nicht von ihrer realen, sondern von ihrer idealen Seite her, wie denn dies überhaupt das Charakteristische der hebräischen Weltansicht ist. Während das Heidenthum Gott und Welt identificirt und die Welt zum unmittelbaren nothwendigen Bild der Gottheit selbst macht, scheidet der Hebraismus die Welt scharf von Gott und betrachtet sie als das freie Werk und Erzeugniſs des über sie unendlich erhabenen Gottes, der sich durch sie wohl bezeugt und kund thut, von dessen freiem Willen sie aber absolut abhängig ist. Die Welt ist daher durchaus unselbstständig, sie ist in sich selbst eitel, nichtig und vergänglich, sie ist und gilt nur etwas, insofern in ihr Gottes Wesen, seine ewige Kraft und Gottheit erkannt und offenbar wird. Röm. 1, 20. So sehr daher einerseits hervorgehoben wird, daſs die Himmel die Ehre und die Herrlichkeit Gottes verkünden, daſs Himmel und Erde und Alles, was darinnen ist, vom Gröſsten bis zum Kleinsten von Gottes Macht und Weisheit zeugen, und zu seinem Lobe auffordern (Ps. 19. Ps. 104.), so wird doch zugleich andrerseits nicht minder die Nichtigkeit und Vergänglichkeit der ganzen Welt in sich behauptet: „Du nimmst ihren Odem weg, so vergehen sie.“ Ps. 104, 29. „Himmel und Erde, deiner Hände Werk, werden vergehen, aber

du bleibest; sie werden verwandelt (verwechselt), wie ein Kleid, wenn du sie verwandeln wirst,“ Ps. 102, 25 fg., vgl. Jes. 51, 6. Hebr. 1, 10—12*).

III. Die Namen קֹדֶשׁ und מִקְדָּשׁ bedürfen rücksichtlich ihrer Bedeutung keiner weitern Erörterung; die Cultusstätte ist durch sie als eine heilige Stätte, als ein Heiligthum bezeichnet. Diese Benennung dürfen wir aber nicht in jenem allgemeinen unbestimmten Sinne auffassen, wie überhaupt jeder alte Tempel Heiligthum (ἱερὸν) heiſst, sondern im Mosaischen Sinne des Wortes. Das Wort und der Begriff Heilig hat keinem alten Volke gefehlt, überall und von jeher benannte man damit alles, was in besonderem Sinne der Gottheit angehört, zu ihrem Dienst bestimmt, somit dem weltlichen gewöhnlichen Kreise und Gebrauch entnommen und geweihet ist. Alle einzelne Handlungen, die sich auf das Verhältniſs zur Gottheit beziehen, alle Zeiten, in welchen, alle Orte, an welchen, alle Geräthe, mit welchen sie verrichtet werden, heiſsen darum schlechthin heilig. Im Hebraismus aber hat dieser Begriff durchaus nicht bloſs so allgemeine, vage Bedeutung, sondern er wird hier ganz eigentlich aufgefaſst, nämlich im ethischen Sinne. Die Erkenntniſs Gottes als des Heiligen macht, wie wir oben (Einleitung §. 4.) gehört haben, das Eigenthümliche der Mosaischen Gotteserkenntniſs aus, und die ethische Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch scheidet den Mosaismus scharf von allen Religionen des Alterthums, die ihrem Wesen nach Naturreligionen sind. Die Heiligung Gottes und die Heiligung Israels ist das Ziel der Mosaischen Religion, ihr Kern, ihre Seele. Wenn nun überhaupt das Wort heilig hier einen eigenthümlichen besondern Sinn hat, wenn kein Gott irgend einer Naturreligion je „der Heilige“ schlechthin hieſs, so kann auch die Stätte, wo dieser Heilige Israels wohnt, wo er sich offenbart und redet, wo er als solcher erkannt und verehrt werden soll, unmöglich in jenem allgemeinen vagen Sinne Heiligthum genannt worden seyn. Sie führt

---

*) Sehr treffend hat die Hegel'sche Religionsphilosophie diese Weltansicht als das Charakteristische des Hebraismus im Gegensatz gegen das orientalische Heidenthum geltend gemacht. Vgl. Hegel Vorlesugen über die Philosophie der Religion II, S. 42—53. Vorl. über die Aesthetik I, S. 483 fg. Jedoch wird dabei die negative Seite der hebräischen Weltbetrachtung zu einseitig, und auf Unkosten der positiven hervorgehoben. Die Welt ist nicht bloſs und allein Nichts, so daſs, wie bei Hegel geschieht, aus dem Verhältniſs, in welchem dann Gott zu ihr erscheint, gegen den Hebraismus überhaupt geschlossen werden könnte, sondern die Welt ist Zeugniſs und Offenbarung Gottes, und zwar nicht bloſs seiner Allmacht, sondern seines Wesens überhaupt.

vielmehr diesen Namen, insofern sie der Ort ist, wo sich das Verhältniſs Gottes zu Israel und Israels zu Gott als ein rein ethisches darstellt, demnach als Heiligungsstätte. In dieser Beziehung erscheint sie dann nothwendig als eine reine Stätte, in und an welcher, weil von ihr alle Heiligung ausgehen soll, selbst nichts Unreines (wie immer dieser Begriff auch aufgefaſst worden seyn mag) sich befinden darf. Der Begriff Heiligung ist aber auch nach Mosaischen Principien unzertrennlich von dem Begriff Heil; denn das Ziel und der Zweck des Bundes Jehova's mit Israel ist Israels Heil, das Wesen des Bundes selber aber ist Heiligung (ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig). Durch das Geheiligtwerden gelangt Israel zum Heil, und letzteres besteht eben in dem Heiligseyn. Die Heiligungsstätte ist daher nothwendig zugleich auch eine Stätte des Heils, d. h. der Ort, wo man durch die Verbindung mit dem Heiligen Israels zum wahren Heil gelangt.

Das Verhältniſs nun, in welchem die Stiftshütte als מִקְדָּשׁ oder קֹדֶשׁ zu dem steht, als was sie durch die Namen der zweiten Classe bezeichnet wird, ist gleichfalls das der nähern Bestimmung oder Besonderung. Wie die Schöpfung, welche das Gebäude gemäſs den Namen der ersten Classe darstellt, durch die Namen der zweiten Classe dahin näher bestimmt wird, daſs sie Zeugniſs und Offenbarung Gottes ist, so wird hier wiederum die Offenbarung Gottes näher dahin bestimmt, daſs sie ihrem Inhalte und Ziele nach Heiligung ist. Alle Offenbarung Gottes an Israel ist wesentlich ethischer Natur, trägt den Charakter der Heiligkeit, und bezweckt nichts anderes als die Heiligung Israels. Diese Ideenverbindung zeigt sich besonders im Dekalogus, der schlechthin auch „der Bund“ heiſst. Deut. 4, 13. Er ist wie Unterpfand des besondern Verhältnisses zwischen Jehova und Israel, so auch das Zeugniſs κατ' ἐξοχην, das Offenbarungswort; dieſs Wort und Zeugniſs ist aber zugleich Gesetz, es ist ein Complex von Geboten und hat eben darum einen rein ethischen Charakter. Als Repräsentant aller die Heiligung bezweckenden Offenbarung Gottes, als Urkunde und Unterpfand des Heiligungsbundes ist der Dekalogus daher auch im Centrum der Heiligungsstätte, im קֹדֶשׁ קָדָשִׁים niedergelegt, und das fortwährende Offenbaren im Wort, das über diesem Zeugniſs geschehende Reden Jehovas ist ein „Gebieten“ an die Söhne Israels. Exod. 25, 22. Die beiden in und mit dem Begriff der Offenbarung gegebenen Formen derselben Licht und

Leben, welche bei dem heidnischen Offenbarungsbegriff vom Standpunkt der Naturreligion, also physisch aufgefaſst werden, erhalten hier denn auch nothwendig einen ethischen Charakter. Alle Erkenntniſs und Weisheit ist die Frucht des Gesetzes Gottes und unzertrennlich von dem Halten der Gebote: die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang, und das Gesetz selbst ist Licht. Spr. 6, 23. Ps. 119, 105. Eben so ist alles Leben Gerechtigkeit, d. h. die Conformität mit dem Gesetze des Herrn; nur der Gerechte lebt oder hat Leben, und ohne Gerechtigkeit und Heiligung ist kein wahres Leben gedenkbar. Alles Heil ist daher auch an jene heiligende Erkenntniſs und an die aus dem Gesetz sich entwickelnde Gerechtigkeit geknüpft. Weit entfernt also ganz allgemeine unbestimmte Bezeichnungen zu seyn, geben vielmehr die Namen der dritten Classe dem heiligen Gebäude seinen besondersten, bestimmtesten Charakter; sie sind daher auch die wichtigsten, bezeichnendsten Namen. Denn während die der ersten und zweiten Classe nur von dem Ganzen des Baues oder von der Wohnung gebraucht werden, führt nicht nur das Ganze den Namen קֹדֶשׁ, sondern auch jeder der einzelnen Theile der Wohnung wird darnach benannt. Die vordere Abtheilung heiſst insbesondere das Heilige, die hintere insbesondere das Heilige des Heiligen, d. i. das Allerheilige. Und wir werden sehen, wie alle Einzelheiten des Baues zwar wohl auf die beiden Offenbarungsformen Licht und Leben hinweisen, sie aber immer von einer bestimmten, besondern Seite her, nämlich von der ethischen darstellen.

§. 3.

Verhältniſs der Stiftshütte im Allgemeinen zu den heiligen Gebäuden des heidnischen Alterthums.

Ob der im vorigen §. besprochene bedeutsame Charakter der Stiftshütte ihr allein unter den heiligen Gebäuden der alten Welt zukomme oder nicht, ist eine Frage, die wir um so weniger umgehen dürfen, als sie überhaupt für unsre ganze Untersuchung von wesentlichem Interesse ist, und auſserdem zur nähern Erörterung und Bestätigung der aufgestellten Deutung beitragen wird. Zu dem Ende müssen wir vorerst auf den Ursprung der Tempel und Gotteshäuser überhaupt eingehen, da mit ihm die Beschaffenheit derselben in genauem Zusammenhange steht. — Die vulgäre Ansicht, die sich nicht selten für die besonders rationale hält, sucht den Ursprung und den Grund der Einrichtung oder Beschaffenheit der Gotteshäuser im anthropomorphistischen Aberglauben.

Auf niederer Stufe geistiger Entwicklung glaube der Mensch, die Gottheit bedürfe so gut, wie er, einer Wohnung, eines Obdaches das ihr Schutz und Schirm gewähre, natürlich nehme er dann für dieses Gotteshaus seine eigene Wohnung zum Muster und richte dasselbe nach menschlichem Bedürfnisse ein. Mag solcher Aberglaube dem Pöbel und der rohen Masse immerhin nicht ganz fremd gewesen seyn, so kann man ihn doch nimmer dem Alterthum überhaupt aufbürden, und am wenigsten denen, von welchen gerade der Tempelbau ausgieng. Daſs die Hebräer solchem Aberglauben nicht ergeben waren, wird kaum bemerkt werden dürfen; man vergleiche nur die Worte, welche der Erbauer des ersten eigentlichen Tempels spricht, 1 Kön. 8, 26.: „Meinest du auch, daſs Gott auf Erden wohne? Siehe der Himmel und aller Himmel Himmel mögen dich nicht versorgen, wie sollte es denn dieſs Haus thun, das ich gebaut habe?“ Aber auch das Heidenthum weist jenen Aberglauben bestimmt von sich ab. So läſst z. B. Arnobius im Dialog eines Heiden und Christen erstern, Namens der Heiden überhaupt, sagen, daſs die Erbauung der Tempel keineswegs bezwecke, die Götter vor Wind und Wetter zu schützen [1]), was um so bemerkenswerther ist, als die Schrift des Arnobius gegen das Heidenthum gerichtet ist, und also gewiſs nicht darauf ausgieng, dasselbe besser zu machen, als es wirklich war. Hätte der Tempelbau seinen Ursprung im Aberglauben und in religiöser Rohheit, so wäre die Zerstörung der Tempel nicht das, wofür sie von jeher bei allen Völkern galt, nämlich Barbarei, sondern ein Werk religiöser Aufklärung, und nimmer würde man dann die Erbauung der Tempel gerade von denjenigen Göttern abgeleitet haben, welchen überhaupt das Herausführen aus der Rohheit zur Humanität zugeschrieben wurde [2]). Eben so irrig ist die Behauptung, daſs die Götterwohnungen den menschlichen Wohnungen als Muster seyen nachgebildet worden, denn es ist eine historische Thatsache, daſs gerade bei den ältesten Völkern die Tempel keine entfernte Aehnlichkeit mit den Wohnungen der Menschen hatten. Bei den alten Indern, Aegyptern und Aethiopiern waren die Wohnungen der Menschen kleine elende Hütten, wie sie das dringendste

---

1) Arnob. adv. Gent. 6. pag. 193: *Non idcirco attribuimus diis templa, ut tanquam humidos ab his imbres, ventos et pluvias aut soles arceamus.* — Vgl. auch die Stelle des Euripides, welche Clemens von Alex. (Strom. 5, pag. 584.) anführt: Ποῖος δ' ἂν οἶκος τεκτόνων πλασθεὶς ὕπο, Δέμας τὸ θεῖον περιβάλλοι τοίχων πτυχαῖς;

2) Münter Religion der Babylonier. S. 47.

Bedürfniſs erforderte, die Wohnungen der Götter hingegen von einer Gröſse, Pracht und mit einer Kunst angelegt, daſs sie noch jetzt unser Staunen und unsere Bewunderung erregen [1]; selbst die unterirdischen Götterwohnungen (Grottentempel) sind, sogar nach von Bohlens Bekenntniſs, keineswegs aus dem Troglodytenleben hervorgegangen [2]. Die Erbauung der Gotteshäuser hat ihren ersten Grund in der Idee und dem Bewuſstseyn Gottes, und auch ihre besondere Einrichtung und Beschaffenheit rührt rein von den in und mit diesem Bewuſstseyn unmittelbar gegebenen religiösen Vorstellungen her, daher es denn noch nie ein Volk gegeben hat, das nicht seine Gottheit an irgend einem bestimmten Ort verehrt und diesen Ort nicht auf irgend eine Weise als eine Gottesstätte kenntlich gemacht hätte. Nichts ist natürlicher, als daſs der Mensch den Ort, wo er die Wirksamkeit der Gottheit auf besondere Weise und in mehr als gewöhnlichem Grade äuſserlich oder innerlich erfahren hat, nun auch als eine Stätte betrachtet, wo Gott in besonderem und mehr als gewöhnlichem Sinne ist, wo er weilt und wohnt [3]; und eben so natürlich ist es, eine solche Stätte für sich und Andere als eine Gottesstätte irgendwie zu bezeichnen und kenntlich zu machen. Als Jakob im Traum eine göttliche Offenbarung erhielt, sprach er beim Erwachen: „Dieser Ort ist nichts anderes als Gottes Haus, und dieſs ist die Pforte des Himmels;“ darauf bezeichnete er die Stätte durch einen Stein, den er mit Oel begoſs (zur Weihe) „und nannte den Namen des Ortes: Haus Gottes“ (בֵּית־אֵל), Gen. 28, 12—19. Oefter bezeichnete man einen solchen Ort auch nur durch bestimmte Abgränzung und Einschlagung von Pfählen. Das Wort *templum* bedeutet ursprünglich keineswegs ein Gebäude, ein Götterhaus, sondern nach Servius heiſst so jeder *locus, palis aut hastis clausus, modo sit sacer* [4], oder nach Varro jeder umschlossene, abgegränzte Raum [5].

1) Heeren Ideen I, 3. S. 62. II, 1. S. 362. II, 2. S. 170.

2) von Bohlen das alte Indien II, S. 96. Vgl. überhaupt Schlegel Indische Bibliothek II, 4. S. 456: „Aus einer nur ins Groſse erweiterten Nachahmung der für die gemeinen Lebensbedürfnisse errichteten Hütten wäre nimmermehr schöne Achitectur entstanden . . . . Die Geschichte widerspricht von allen Seiten“ etc.

3) Damascen de orth. fid. 1, 16.: λέγεται τόπος θεοῦ, ἔνθα ἔκδηλος ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ γίνεται.

4) Vgl. Salmasius Exercitt. Plin. pag. 1136.

5) Varro de ling. lat. 6. quod omne templum circumseptum. Damit mag verglichen werden, was Ritter (Erdkunde von Asien III, S. 232) erzählt. Bei dem Zug einer chinesischen Prinzessin nach Tibet

Gerade diese Einfachheit der Bezeichnung der Götterstätten im hohen Alterthum beweist am besten, daſs man nicht von jener roh anthropopathischen Vorstellung, als bedürfe die Gottheit eines Hauses zum Schutz, ausgieng. Jedoch konnten solche einfache Bezeichnungen dem mehr ausgebildeten religiösen Bedürfnisse nicht mehr genügen. Die Ehrfurcht vor dem Göttlichen, der Dank für die an solcher Stätte erfahrene Wohlthat verlangte mehr, als einen Stein oder Erdhaufen oder einige Pfähle, und es lag dem religiösen Gefühle unmittelbar nahe, den Ort, wo die Gottheit durch ihre besondere Wirksamkeit als in besonderem Sinne gegenwärtig, weilend und wohnend erschien, auch als eine Wohnung äuſserlich darzustellen und somit ein Gebäude zu errichten. Dazu kommt noch die psychologische Thatsache, daſs das Gemüth in einem abgeschlossenen Raume, der den Blick ins Weite hemmt, und durch seine ganze Einrichtung auf Göttliches hinweist, eher als im Freien sich sammeln kann und zur Andacht gestimmt wird. Was aber nun die Beschaffenheit und Einrichtung solcher Gebäude oder Götterwohnungen betrifft, so war sie nicht minder, als die Bezeichnung der Stätte überhaupt, im religiösen Bewuſstseyn selber vorgeschrieben, in der Idee Gottes gegeben. Es ist, wie schon bemerkt, eine nicht bloſs dem Hebräer eigenthümliche, sondern allen Völkern gemeinsame von der Idee Gottes unzertrennliche Vorstellung, die Welt als einen Bau oder ein Haus der Gottheit [1]), und namentlich den Himmel als ihre Wohnung zu betrachten [2]).

---

zu ihrer Vermählung konnte man den Wagen mit dem Götzen, den sie mitnahm, nicht mehr fortbringen, „daher man ihn mit vier Säulen und seidenen Vorhängen umgab, d. h. einen Tempel baute.“

1) Philo de plant. Noc. pag. 221.: *τὸν κόσμον εὐπρεπῆ καὶ ἕτοιμον αἰσθητὸν οἶκον εἶναι θεοῦ κ. τ. λ.* — de somniis pag. 593.: *τὸν δὲ κόσμον οἶκον ὠνόμασε* (sc. Ἰακώβ). Den Indern ist nicht nur die Welt das Haus Gottes, sondern sie nennen auch den Menschen als den Mikrokosmos das Haus und die Stadt Brahmaus, und geben von diesem Hause selbst bildliche Darstellungen (Müller Glauben, Wissen und Kunst der alten Hindu, S. 611. tab. 4, fig. 72.). Der Weltschöpfer selbst ist als Urbaumeister besonders personificirt in Wismakarma und wird mit den Attributen der Baukunst, Maaſsstab, Senkel, Winkel u. s. w. abgebildet. (Müller a. a. O. S. 457. 591. tab. 3, fig. 94.) Daſs auch die Aegypter die Welt als einen Bau und Haus Gottes sich dachten, ist bekannt. Vgl. Horapollo hierogl. I, 61 (64). Clem. Alex. strom. 5. pag. 556.

2) Ariſtoteles de coelo. 1, 3.: *Πάντες γὰρ ἄνθρωποι περὶ θεῶν ἔχουσι ὑπόληψιν, καὶ πάντες τὸν ἀνωτάτω τῷ θεῷ τόπον ἀποδιδόασι, καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληνες, ὅσοιπερ εἶναι νομίζουσι θεούς, δηλονότι ὡς τῷ ἀθανάτῳ τὸ ἀθάνατον συνηρτημένον.* Vgl. de mundo. 2. u. 6. Dahin gehört auch das bekannte *Ζεὺς ὑπέρτατα δώματα ναίων* und die lateinische Bennennung Coelestes für Götter. Philo de carit. pag. 700. *οὐρανὸν . . . τὸν ἀθανάτων οἶκον.*

Das Universum oder insbesondere der Himmel ist daher auch der eigentliche, wahre, von der Gottheit selbst erbaute Tempel, und als Urtempel dann nothwendig auch das Muster und Vorbild jeden Tempels, den Menschen erbauen wollen *). Es muſste als der Gottheit unwürdig und mit der Idee Gottes unverträglich erscheinen, die Götterwohnungen den Menschenwohnungen nachzubilden, während eine der eigentlichen Wohnung, dem Universum oder dem Himmel nachgebildete eben dadurch erst recht das göttliche Gepräge erhielt, und in ihr die Gottheit sich gleichsam heimisch fühlen sollte. Hieraus erklärt sich denn leicht, warum das Bauen der Tempel im Alterthum eine durchaus religiöse Kunst war, als deren Erfinder und Lehrer die Götter selbst angesehen wurden. Besteht nämlich die Baukunst darin, nach gewissen Principien, nach bestimmten Regeln und Gesetzen über Raum, Gröſse und Form zu bauen, und sollten die Tempel dem groſsen Weltbau insbe-

*) Häufig wird die Welt ein Tempel genannt, ja als der eigentliche wahre Tempel der Gottheit, d. i. als Urtempel bezeichnet. Philo de monarch. 2. init. pag. 820.: *τὸ μὲν ἀνωτάτω καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἱερὸν θεοῦ νομίζειν τὸν σύμπαντα χρὴ κόσμον εἶναι, νεὼν μὲν ἔχοντα ἁγιώτατον τῆς τῶν ὄντων οὐσίας μέρος, οὐρανὸν, ἀναθήματα δὲ τοὺς ἀστέρας, ἱερέας δὲ τοὺς ὑποδιακόνους αὐτοῦ τῶν δυνάμεων ἀγγέλους, ἀσωμάτους ψυχάς.* Plutarch de Isid. pag. 382. nennt die Welt *ἱερὸν ἁγιώτατον καὶ θεοπρεπέστατον.* Clem. Alex. strom. 5. p. 584.: *εἰκότως οὖν καὶ Πλάτων, νεὼν τοῦ θεοῦ τὸν κόσμον εἰδώς.* — Cic. de leg. 2, 11.: *Xerxes inflammasse templa Graeciae dicitur, quod parietes includerent deos, quibus deberent esse omnia patentia et libera, quorumque hic mundus omnis templum esset et domus.* Auch im Somn. Scip. 3. ward das Universum Tempel genannt (*Deus, cujus hoc templum est omne, quod conspicis*), wozu Makrobius bemerkt: *Bene diversus mundus Dei templum vocatur propter illos, qui aestimant, nihil esse aliud deum, nisi coelum ipsum.* — Die Stellen der Alten, wo der Himmel insbesondere als der Tempel Gottes bezeichnet wird, hat Dougtheus Anal. excurs. 1, 180. gesammelt. Das Wort *templum* selbst ist in dieser Hinsicht sehr zu beachten, da es jeden geheiligten abgegränzten Raum am Himmel und auf der Erde bezeichnet. Vgl. Varro de ling. lat. 6.: *Unus erit quem tu tolles in caerula caeli templa. Templum tribus modis dicitur, ab natura, ab auspiciis, ab similitudine. Natura in caelo, ab auspiciis in terra, ab similitudine sub terra. In caelo templum dicitur, ut in Hecuba, O magna templa caeli tum commixta stellis splendidis. In terra, ut in Periboea, Scrupea saxa Bacchi templa prope agreditur. Sub terra, ut in Andromacha, Acherusia templa alta Orci salvete infera.* — Terent. Eun. 3, 5, 42.: *Qui templa caeli summa sonitu concutit.* — Ennius ap. Varr. l. c.: *Contremuit templum magnum Jovis altitonantis . . . . caeli caerula templa.* Aus Silius Ital. führt Spencer die Worte an: *Tarpeie Pater, qui templa secundam incolis a caelo sedem.* Nur noch eine Stelle aus Philo, die zugleich als Beleg des oben S. 79. in der Note Bemerkten gelten kann, möge hier stehen. De vita Mos. III, pag. 682.: *Ἐν μὲν γὰρ τῷ κόσμῳ βασίλειον μὲν ἱερώτατον οὐρανός, ἐσχατιὰ δὲ γῆ, καθ᾽ ἑαυτὴν μὲν ἀξιοσπούδαστος, εἰς δὲ σύγκρισιν ἰοῦσα αἰθέρος, ἀπολειπομένη τοσοῦτον, ὅσον σκότος μὲν φωτὸς, νὺξ δὲ ἡμέρας, φθορὰ δε ἀφθαρσίας, καὶ θνητὸς θεοῦ.*

sondere dem Himmelsgebäude nachgebildet werden, so erforderte der Tempelbau vor allem die Kenntniſs des Welt- und Himmelsbaues sowohl im Allgemeinen, als insbesondere seiner Principien und Gesetze. Diese sind aber in den Naturreligionen zumal, wo das Innere der Natur, ihre Seele, als Gottheit gilt, das unmittelbar Göttliche selbst, und daher ursprünglich nur denen bekannt, welche den Weltbau anlegten, von denen er herrührt, den Göttern. Als die Urbaumeister sind die Götter denn auch die ersten und eigentlichen Lehrer in der Baukunst, und diese selbst fällt ganz mit der Theologie, welche im Heidenthum ohnehin beinahe nur Kosmogonie war, zusammen, sie ist eine durchaus religiöse Kunst, welche denen oblag, die sich mit der Erkenntniſs göttlicher Dinge beschäftigten, den Priestern [1]. Hieraus folgt denn ganz von selbst, daſs die alte Tempelarchitektur eine bedeutsame, symbolische war. Bringt dieſs schon die dem Menschen überhaupt so natürliche, mit dem Gottesbewuſstseyn so genau verbundene Weltbetrachtung mit sich, so kann es bei der durchweg symbolischen Form der alten Religionen um so weniger zweifelhaft seyn. Denn war der Cultus überhaupt oft bis in die kleinsten Bestandtheile symbolischer Natur, so wird am wenigsten das Gebäude, wo der ganze Cultus sich concentrirte, davon ausgeschlossen gewesen seyn, vielmehr ist gerade die heilige „Architektur der in gröſsten Massen wirkende und daher sprechendste Ausdruck der Culte und Glaubensformen" [2]. Uebrigens fehlt es auch nicht an den bestimmtesten Zeugnissen darüber. Am unzweideutigsten wird es sich zeigen

---

1) Statt aller andern Nachweisungen mögen hier nur die Worte eines groſsen Kenners der Baukunst stehen. „Ist der Ursprung der Baukunst in Dunkel gehüllt, sagt Stieglitz (Geschichte der Baukunst vom frühesten Alterthum bis in die neueren Zeiten. Nürnberg 1827, S. 6 fg.), so ist doch gewiſs, daſs sie aus der Natur und Religion hervorgieng. Die Alten deuteten dieses dadurch an, daſs sie die Kunst zu bauen, von den Göttern ableiteten. Die Hindus erkannten den Brahma als den Weltenbaumeister, als den Formenbildner, und diese seine Kraftausströmung wurde im Bilde des Wismakarma (Müller Glauben, Wissen und Kunst der alten Hindu. S. 457.) vorgestellt. Die Babylonier und Chaldäer verehrten den Oannes als den Erbauer der Städte und Tempel (Link die Urwelt und das Alterthum). Die Griechen sahen in der Vesta die Schöpferin der Baukunst (Diodor Sic. 5, 68.) in der Pallas (Homer Iliad. 5, 61.), welche sie dem Perikles lehrte. Die Höhle, die Hütte, der Aufenthalt der frühesten Bewohner der Erde kommt hier nicht in Betracht. Damals gab es noch keine Kunst. Solche Wohnungen waren Erzeugnisse der Bedürfnisse, zwar der Anfang des Bauens, aber nicht der Anfang der Kunst. Erst dann erkeimte die Kunst, als Tempel. die den Göttern geweihte Bauwerke, errichtet wurden. Die Anlegung der Höhlen gab nur Gelegenheit zur Entwicklung mechanischer Fertigkeiten, die hernach bei Anlegung der Tempel Vortheil gewährten."

2) Creuzer Symbolik, dritte Ausg. I, 1. S. 172.

bei der Betrachtung des Grundrisses und der einzelnen Bauformen, die wir im folgenden Kapitel anzustellen haben; hier mögen nur einige Beispiele mehr allgemeinerer Art ihre Stelle finden.

Was zuerst die symbolische Darstellung des Universums betrifft, so gab es in Indien Tempel, in welchen der Weltschöpfer Brahman als solcher erschien. Die Hauptbestandtheile des Weltalls umgaben ihn in dem engen Raume des Gebäudes. Sonne, Mond und Sterne, der Himmel, das Meer, der Ganges (als Repräsentant der Flüsse), Berge, Pflanzen, Thiere, die ganze Natur hatte er hier um sich her, der Tempel war das Universum im Kleinen [1]). Der mit dem Orient, besonders mit Indien sehr wohl bekannte Nonnus beschreibt den Tempel der Harmonia geradezu als nach dem Typus des Universums angelegt [2]). In Aegypten stehen noch jetzt ungeheure Tempel, deren Decke nach innen blau bemalt, mit Sternen übersäet und mit allerlei Figuren, welche Sternbilder darstellen, bedeckt ist; groſse Säulen, die sich mit grünbemaltem Laubwerk enden, tragen diese Decke, und das Ganze ist ein deutliches Bild der über der Erde ausgebreiteten Himmelsdecke [3]). Bei den Persern hören wir von Tempelgrotten, die Zoroaster angelegt haben soll, in welchen den Eingeweihten das Herabsteigen der Seelen in die materielle Welt und ihre Rückkehr zur himmlischen sichtbar begreiflich gemacht wurde. Zu dem Ende war das ganze Universum, Himmel und Erde bildlich dargestellt. Der Fels galt als Symbol der Materie überhaupt, sein Dunkel wies auf die Trägheit und Finsterniſs der Masse hin; innerhalb der Höhle be-

---

1) Creuzer Symbolik I, S. 141. und die dort angeführten Schriftsteller.

2) Nonnus Dionys. 41, 276 fg.: ἴκελον οἶκον ἔναιε τύπῳ τετράζυγι κόσμου. (von Bohlen das alte Indien II, S. 343.)

3) Vgl. die Abbildung Descript. de l'Egypt. II cah. 4. pl. 37. — Ritter Erdkunde von Afrika S. 708 fg. Von dem Tempel auf der Westseite von Theben zu Medinat Abu sagen die franz. Berichterstatter: „Indem die Aegyptischen Künstler diese Götterbilder an die Pilaster fügten, welche die reiche Decke mit goldenen Gestirnen auf blauem Grunde gesäet tragen, scheinen sie nicht die Gottheit selbst unter dem azurnen Gewölbe des Himmels, den ihre Unermeſslichkeit ausfüllt, haben darstellen zu wollen?“ (Heeren Ideen II, 2. S. 223.). Creuzer charakterisirt in der dritten Ausg. der Symbolik I, S. 173. „die Bauart der Aegyptier in ihren Nekropolen und Tempeln“ mit den Worten: „Unter der Erde die Wohnungen der Todten und der sie beherrschenden Gottheiten; oberhalb das Firmament mit allen heiligen Sternthieren; den Säulenfuſs umspielen in Zickzacklinien die Fluthen des göttlichen Landesstroms, den Kopf der Säule verziert eine Lotus- oder eine Palmenkrone; und der seltsam ausgedehnte Körper der Isis längs den obern Tempelwänden bezeichnet in ganz materieller Weise die, alle Dinge am Himmel und auf Erden umfassende Natur.“

sondere dem Himmelsgebäude nachgebildet werden, so erforderte der Tempelbau vor allem die Kenntniſs des Welt- und Himmelsbaues sowohl im Allgemeinen, als insbesondere seiner Principien und Gesetze. Diese sind aber in den Naturreligionen zumal, wo das Innere der Natur, ihre Seele, als Gottheit gilt, das unmittelbar Göttliche selbst, und daher ursprünglich nur denen bekannt, welche den Weltbau anlegten, von denen er herrührt, den Göttern. Als die Urbaumeister sind die Götter denn auch die ersten und eigentlichen Lehrer in der Baukunst, und diese selbst fällt ganz mit der Theologie, welche im Heidenthum ohnehin beinahe nur Kosmogonie war, zusammen, sie ist eine durchaus religiöse Kunst, welche denen oblag, die sich mit der Erkenntniſs göttlicher Dinge beschäftigten, den Priestern [1]). Hieraus folgt denn ganz von selbst, daſs die alte Tempelarchitektur eine bedeutsame, symbolische war. Bringt dieſs schon die dem Menschen überhaupt so natürliche, mit dem Gottesbewuſstseyn so genau verbundene Weltbetrachtung mit sich, so kann es bei der durchweg symbolischen Form der alten Religionen um so weniger zweifelhaft seyn. Denn war der Cultus überhaupt oft bis in die kleinsten Bestandtheile symbolischer Natur, so wird am wenigsten das Gebäude, wo der ganze Cultus sich concentrirte, davon ausgeschlossen gewesen seyn, vielmehr ist gerade die heilige „Architektur der in gröſsten Massen wirkende und daher sprechendste Ausdruck der Culte und Glaubensformen“[2]). Uebrigens fehlt es auch nicht an den bestimmtesten Zeugnissen darüber. Am unzweideutigsten wird es sich zeigen

---

1) Statt aller andern Nachweisungen mögen hier nur die Worte eines groſsen Kenners der Baukunst stehen. „Ist der Ursprung der Baukunst in Dunkel gehüllt, sagt Stieglitz (Geschichte der Baukunst vom frühesten Alterthum bis in die neueren Zeiten. Nürnberg 1827, S. 6 fg.), so ist doch gewiſs, daſs sie aus der Natur und Religion hervorgieng. Die Alten deuteten dieses dadurch an, daſs sie die Kunst zu bauen, von den Göttern ableiteten. Die Hindus erkannten den Brahma als den Weltenbaumeister, als den Formenbildner, und diese seine Kraftausströmung wurde im Bilde des Wismakarma (Müller Glauben, Wissen und Kunst der alten Hindu. S. 457.) vorgestellt. Die Babylonier und Chaldäer verehrten den Oannes als den Erbauer der Städte und Tempel (Link die Urwelt und das Alterthum). Die Griechen sahen in der Vesta die Schöpferin der Baukunst (Diodor Sic. 5, 68.) in der Pallas (Homer Iliad. 5, 61.), welche sie dem Perikles lehrte. Die Höhle, die Hütte, der Aufenthalt der frühesten Bewohner der Erde kommt hier nicht in Betracht. Damals gab es noch keine Kunst. Solche Wohnungen waren Erzeugnisse der Bedürfnisse, zwar der Anfang des Bauens, aber nicht der Anfang der Kunst. Erst dann erkeimte die Kunst, als Tempel. die den Göttern geweihte Bauwerke, errichtet wurden. Die Anlegung der Höhlen gab nur Gelegenheit zur Entwicklung mechanischer Fertigkeiten, die hernach bei Anlegung der Tempel Vortheil gewährten.“

2) Creuzer Symbolik, dritte Ausg. I, 1. S. 172.

bei der Betrachtung des Grundrisses und der einzelnen Bauformen, die wir im folgenden Kapitel anzustellen haben; hier mögen nur einige Beispiele mehr allgemeinerer Art ihre Stelle finden.

Was zuerst die symbolische Darstellung des Universums betrifft, so gab es in Indien Tempel, in welchen der Weltschöpfer Brahman als solcher erschien. Die Hauptbestandtheile des Weltalls umgaben ihn in dem engen Raume des Gebäudes. Sonne, Mond und Sterne, der Himmel, das Meer, der Ganges (als Repräsentant der Flüsse), Berge, Pflanzen, Thiere, die ganze Natur hatte er hier um sich her, der Tempel war das Universum im Kleinen [1]. Der mit dem Orient, besonders mit Indien sehr wohl bekannte Nonnus beschreibt den Tempel der Harmonia geradezu als nach dem Typus des Universums angelegt [2]. In Aegypten stehen noch jetzt ungeheure Tempel, deren Decke nach innen blau bemalt, mit Sternen übersäet und mit allerlei Figuren, welche Sternbilder darstellen, bedeckt ist; groſse Säulen, die sich mit grünbemaltem Laubwerk enden, tragen diese Decke, und das Ganze ist ein deutliches Bild der über der Erde ausgebreiteten Himmelsdecke [3]. Bei den Persern hören wir von Tempelgrotten, die Zoroaster angelegt haben soll, in welchen den Eingeweihten das Herabsteigen der Seelen in die materielle Welt und ihre Rückkehr zur himmlischen sichtbar begreiflich gemacht wurde. Zu dem Ende war das ganze Universum, Himmel und Erde bildlich dargestellt. Der Fels galt als Symbol der Materie überhaupt, sein Dunkel wies auf die Trägheit und Finsterniſs der Maſse hin; innerhalb der Höhle be-

---

1) Creuzer Symbolik I, S. 141. und die dort angeführten Schriftsteller.

2) Nonnus Dionys. 41, 276 fg.: ἴκελον οἶκον ἔναιε τύπῳ τετράζυγι κόσμου. (von Bohlen das alte Indien II, S. 343.)

3) Vgl. die Abbildung Descript. de l'Egypt. II cah. 4. pl. 37. — Ritter Erdkunde von Afrika S. 708 fg. Von dem Tempel auf der Westseite von Theben zu Medinat Abu sagen die franz. Berichterstatter: „Indem die Aegyptischen Künstler diese Götterbilder an die Pilaster fügten, welche die reiche Decke mit goldenen Gestirnen auf blauem Grunde gesäet tragen, scheinen sie nicht die Gottheit selbst unter dem azurnen Gewölbe des Himmels, den ihre Unermeſslichkeit ausfüllt, haben darstellen zu wollen?“ (Heeren Ideen II, 2. S. 223.). Creuzer charakterisirt in der dritten Ausg. der Symbolik I, S. 173. „die Bauart der Aegyptier in ihren Nekropolen und Tempeln“ mit den Worten: „Unter der Erde die Wohnungen der Todten und der sie beherrschenden Gottheiten; oberhalb das Firmament mit allen heiligen Sternthieren; den Säulenfuſs umspielen in Zickzacklinien die Fluthen des göttlichen Landesstroms, den Kopf der Säule verziert eine Lotus- oder eine Palmenkrone; und der seltsam ausgedehnte Körper der Isis längs den obern Tempelwänden bezeichnet in ganz materieller Weise die, alle Dinge am Himmel und auf Erden umfassende Natur.“

fanden sich Bilder der Elemente, der Planeten, der Fixsterne, der 12 Zeichen des Thierkreises, eine Leiter mit acht Stufen von verschiedenen Metallen, als Stufenweg für die Seelen; alles war in regelmäſsiger Ordnung und abgemessen symmetrischen Zwischenräumen dargestellt, und die verschiedenen Constellationen und Abtheilungen der sichtbaren und unsichtbaren Welt boten sich dem Auge dar [1]. Aehnliche kosmische Grotten, welche theils das in sich abgeschlossene Weltganze, theils besonders die feuchte dumpfe Weltmaterie darstellten, fanden sich auch in Griechenland [2], und gewiſs mit Recht vermuthet Creuzer, daſs die uralten „Pelasgischen Baumeister in jenen Domen unter und über der Erde das Gewölbe des Himmels und vielleicht auch die Wölbung der Chthonischen Tiefe, den Schoos der Mutter Erde, haben nachahmen wollen" [3]. Die Erbauung wichtiger und heiliger Städte, die als besondere Göttersitze galten, wird in den Mythen so beschrieben, daſs die Beschreibung zugleich eine Kosmogonie ist, wie z. B. die Anlegung von Theben, Argos, Megara, Mycene, Sicyon [4]; daher auch die Gründungssagen *κτίσεις* heiſsen, und *κτίζειν* wie vom Schaffen und Bauen des Universums, so auch von Anlegung neuer Städte gebraucht wird [5]. — Mehr noch als das Universum bildeten aber die Alten in ihren heiligen Bauwerken den Himmel nach [6]. Den Persern galt der Ateschgah, der innerste Theil des Tempels, in welchen der Regel nach nur die Mobeds und Herbeds treten durften, für ein Bild des Gorotman, d. i. des höchsten Himmels, wo Ormuzd wohnt und bei ihm die Seeligen [7]. Die ostasiatischen Gotteshäuser waren meist Pyramidalbauten mit acht Absätzen oder Stockwerken, womit „die sieben Planetenhimmel astrologischer

---

1) Vgl. die Hauptstelle bei Porphyr de nymph. antr. cp. 6. pag. 258. — Origen. c. Cels. 6. pag. 333. Clem. Alex. Strom. 5. pag. 662. — Görres Mythengesch. I, 248. Rosenmüller altes und neues Morgenland I, S. 123. nr. 88.

2) Creuzer Symbolik III, S. 429. Baur Symbolik II, 1. S. 276.

3) Creuzer Symbolik dritte Ausg. I, 1. S. 62.

4) Nonnus Dionys. V, 56—92. Baur Symb. I, S. 197.

5) Stephan. Thesaur. L. Gr. pag. 5409. 5410.

6) Clem. Alex. Strom. 5, 5.: *Εἴσι δε οἱ τὸν θεὸν σέβοντες, οὐρανοῦ μίμημα ποιησάμενοι, περιέχον τὰ ἄστρα προσκυνοῦσιν.* Görres Myth. Gesch. I, S. 35.: „Der gestirnte Himmel, sich in Marmor und Erz abspiegelnd, stand in allen seinen Formen ins Leben aufgenommen in den Tempeln."

7) Unter den Mittheilungen, die Zoroaster auf Ormuzds Befehl an Gustasp machen sollte, ist auch diese: „Du siehst diese runden Gewölbe (er zeigte ihm den Himmel und zugleich auf den Ateschgah). Hier wird einst der König mit dem Unterthan, der Herr mit dem Knecht vereinigt werden," d. h. wie hier der König mit dem ganzen Volke Ormuzds sich zu dessen Anbetung versammelt, so einst im Gorotman. Kleuker Zendavesta III, S. 28.

Culten bezeichnet werden sollen, durch welche man zum Allerheiligsten oder dem wirklichen Himmel gelangt" [1]. Dieſs gilt nicht nur von den Indischen Bauten, sondern auch von den Chinesischen, wie z. B. von dem Thurm in der Provinz Fo-kien und der Pyramide zu Mejko, ingleichen vom alten Belustempel in Babylon. Hierher gehört auch die aus sieben Pagoden bestehende Tempelgruppe von Mavalipuram, die Pagode zu Chalembaram und andere, auf die wir unten nochmals zurückkommen müssen [2]. Die Chaldäer und Sabbäer, die die Gestirne für belebt hielten, und zugleich für Häuser und Wohnungen der Götter, bauten ihre Tempel genau so, wie sie sich jene Wohnungen geformt dachten, und nahmen dann eine reale Verbindung und Wechselwirkung zwischen den obern und untern, urbildlichen und nachbildlichen Wohnungen an [3]. Aber auch bei Anlegung ganzer Städte nahm man den Himmel und seine Structur zum Muster, denn was die Tempel im Kleinen und Einzelnen, das waren die Städte im Groſsen und Ganzen, nämlich Göttersitze, heilige Stätten, zumal wenn sie Centralpunkte des ganzen Landes oder Reiches in politischer und religiöser Beziehung waren [4]. Die ganze Stadt galt dann als Ein Haus, als Eine Wohnung, in welche sich die Götter niedergelassen, wie denn dem Orientalen בית Haus ein Collectivum ist, womit er eben so gut ein aus vielen einzelnen Gebäuden bestehendes Ganze (Stadt) als eine einzelne, aus mehrern Gemächern bestehende Wohnung bezeichnet [5]. So war Babylon, בב־בל, d. i. Haus des Bel, ganz nach der Form angelegt, die man dem Himmel zuschrieb (von der weiter unten); dabei traten in den einzelnen Abtheilungen die astronomischen Zahlen hervor, und in der Mitte der Stadt stand wiederum das eigentliche Haus des Bel, die Tempelpyramide, die gleichfalls, wie schon bemerkt, auf den Himmel als ihr Urbild

---

1) von Bohlen das alte Indien II, S. 105.

2) von Bohlen Genesis S. 144.

3) Görres Mythengesch. I, S. 289—300. Fundgruben des Orients I, S. 4.

4) Baur Symbolik I, S. 191.: „Wie die Götter und Geister am Himmel ihre Häuser haben, in den Gestirnen, und alle Gestirne zusammen einen lebendigen Götterstaat und gleichsam eine durch den Umkreis des Himmels rings umgränzte groſse Götterstadt vorstellen, so sollte auch jede die himmlischen Götter in ihre Häuser und Tempel aufnehmende Stadt auf Erden ein Abbild der von den Göttern bewohnten Himmelsphäre seyn."

5) Daher die vielen mit בית zusammengesetzten Städtenamen, deren allein in der Bibel gegen 40 vorkommen. Sie stehen beisammen in Winers Realwörterbuch S. 196 fg.

hinwies [1]). Dieselbe Idee liegt auch der Struktur von Ekbatana, der Medisch-Persischen Hauptstadt, zu Grunde. Die königliche Burg, die Wohnung des Stellvertreters Ormuzds (siehe oben S. 12.), stand auf der Spitze einer Anhöhe, und um sie her in immer weitern Umkreisen liefen sieben Mauern, die auch durch ihre verschiedenen Farben als Abbildungen der Himmelssphären bezeichnet waren [2]). Noch jetzt sollen die Chinesen die Gestalt ihrer Städte am gestirnten Himmel vorgezeichnet finden [3]). Die Residenz Tamerlans, Samarkand, besingt ein Araber mit den Worten: „Als wäre sie selbst der Himmel an Stärke, Und ihre Palläste Sterne an Glanz, Ihr Fluſs die Milchstraſse im schlängelnden Lauf, Ihre Mauer die Sonne“ u. s. w. [4]). Aber auch Griechische Städte waren nach dem Muster des Himmels angelegt [5]), wie es z. B. von Theben Nonnus mit ausdrücklichen Worten behauptet [6]). Weiter unten wird sich zeigen, daſs dasselbe auch bei den Etruskischen Städten, die wiederum den Römischen zum Vorbilde dienten, der Fall war. — So gut nun die Anlegung ganzer Städte, als Göttersitze, sich nach der Himmelsstruktur richtete, konnte auch der ganze Verein von Städten, d. h. das ganze Reich als ein Götter- oder himmlisches Reich betrachtet werden, welches dann geographisch und politisch so eingerichtet wurde, daſs es dem Himmel, seiner Eintheilung und Einrichtung entsprach, und mit Recht sagt Kanne: „Der *globus coelestis* ist nicht nur in der Idee vom Himmel auf die Erde gekommen, die Länder ahmten ihn auch in der Geographie des Landes nach“ [7]). So theilen die Purana's das Indische Land als ein heiliges, himmlisches in 56 Desa's oder Regionen, und unter eben so viele Sternbilder bringt die Chinesische, auf der Indischen ruhende Astronomie den gestirnten Himmel, eben so viele goldene Säulen trugen auch den berühmten Indischen Somnath-Tempel in Guzurate [8]). Das Chinesische Reich, welches bekanntlich den Namen „das himm-

---

1) Herodot. 1, 181. 183. Diodor. Sic. 2, 7. Kircher Turris Babyl. pag. 53. Münter Religion der Babylonier. S. 94. Görres Mythengesch. II, S. 612.

2) Herodot 1, 98. Baur Symbolik I, S. 191.

3) Baur Symbolik I, S. 197.

4) Vgl. Golius ad Alfrag. elem. astron. p. 174., bei Hävernick Commentar über das Buch Daniel. S. 164.

5) Baur Ebendas.

6) Nonnus Dionys. 3, 56—92. Ἐπ' ἀῤῥήκτοις δὲ δομαίοις ἑπταπόρῳ πυλεῶνι περιδρόμον ἄστυ χαράξας, οὐρανὸν ἑπτάζωνον ἑῇ μιμήσατο τέχνῃ .... οὐρανίοις δὲ ἑπτάπυλας ἀνέθηκεν ἰσηρίθμοισιν ἀλήταις.

7) Kanne, Erste Urkunde der Geschichte, S. 44.

8) Ritter, Erdkunde von Asien III, S. 43. IV, 1. S. 551. Görres Mythengesch. I, S. 169. Du Halde Beschreibung des Chines. Reichs. II, S. 28.

lische Reich“ führt, war im Gröſsern ähnlich wie Ekbatana angelegt. Das Centrum bildete die Provinz Ki, in deren Mitte der Kaiser, „der Sohn des Himmels,“ wohnte; um sie her lagen sieben andere Provinzen [1]). Etwas Aehnliches ist bei Persien der Fall. Iran war Abbild des himmlischen Lichtreiches Ormuzds, und in sieben Provinzen abgetheilt, denen sieben Statthalter vorstanden, die Nächsten um den König, wie die sieben Amschaspands um den himmlischen Lichtthron Ormuzds [2]). Besonders aber verdient Aegypten in dieser Beziehung erwähnt zu werden. Das ganze Land war in 36 Nomen abgetheilt, entsprechend den 36 Himmelsdekanen; wie jedes Himmelsrevier sein *ζῶον*, seinen Gott hatte, so auch jeder Nomos sein diesem obern *ζῶον* entsprechendes heiliges Thier mit seinem Tempel. Alle diese Tempel bildeten dann wieder Ein groſses Ganze, so daſs Aegypten als Abbild des Himmels zugleich wiederum als Ein groſser Tempel betrachtet wurde [3]). Nach Forster soll selbst der Name Aegyptus von Aego-phthash kommen und *domus mundana Vulcani*, d. i. des Phthas Welthaus bedeuten, was freilich unsicher ist [4]). Im Herzen Aegyptens befand sich das groſse Labyrinth, ein durchaus symbolisches Gebäude, das wiederum dasselbe war, was Aegypten im Gröſsern darstellte, ein Bild des Himmels; es hatte alle Zeichen des Thierkreises mit den Stationen der Sonne in demselben, und wie Aegypten selbst nach den drei obersten Gottheiten in drei Theile zerfiel, so auch das Labyrinth [5]).

Wenden wir uns nun wieder zur Stiftshütte, so folgt hinsichtlich ihres Verhältnisses zu den heiligen Bauten des heidnischen Alterthums aus dem Bisherigen, daſs sie mit denselben zweierlei gemein hat. Fürs erste theilt sie mit ihnen im Allgemeinen den symbolischen Charakter, und es müſste eher auffallen, wenn sie kein symbolisches Gebäude wäre, indem sie dann isolirt in der ganzen alten Welt, besonders im Orientalischen Alterthum dastehn

---

1) Görres Myth. Gesch. I, S. 17 fg. Ritter Erdk. von Asien I, S. 199.

2) Creuzer Symbolik I, S. 714. Görres Myth. Gesch. S. 684. Fundgruben des Orients I, S. 3. Hengstenberg Christologie II, S. 63.

3) Strabo Geogr. pag. 1154. Diodor. Sic. I, pag. 64. Görres a. a. O. S. 402. Creuzer a. a. O. I, S. 390. 395. Sehr beachtenswerth ist die Stelle bei Augustin (de civit. dei. 8, 23.), wo Hermes Trismegistos sagt: *An ignoras, quod Aegyptus imago sit coeli, aut quod est verius translatio aut descensio omnium, quae gubernantur atque exercentur in coelo, ac si dicendum est verius, terra nostra mundi totius est templum.* Also als *imago coeli* war Aegypten ein *templum* für die ganze Welt, womit zugleich gesagt ist, daſs es die Bestimmung eines Tempels überhaupt ist, Nachbild des Himmels zu seyn.

4) Creuzer a. a. O. I, S. 475. Note 259.

5) Görres S. 407. Creuzer S. 377.

würde. Wie der Mosaismus, was die Form seines Cultus überhaupt betrifft, ganz in der Reihe der alten Religionen steht, und die Anschauungsweise des Alterthums theilt, so ist auch das Gebäude, wo sich der symbolische Cultus concentrirt, nothwendig selber ein symbolisches. Sodann aber ist auch die Bedeutung der Stiftshütte im Allgemeinen dieselbe, wie die der heidnischen Tempel, sie stellt wie diese die Welt, die Schöpfung, insbesondere den Himmel dar, und diese Bedeutung darf uns so wenig befremden, daſs es vielmehr auffallend wäre, wenn die Stiftshütte eine Ausnahme machte und jene so einfache Vorstellung von dem Universum als der Wohnung Gottes ihr nicht zu Grunde läge. Auf der andern Seite ist aber auch das Unterscheidende nicht zu übersehen. Es besteht in dem, was den Mosaismus überhaupt von den Naturreligionen unterscheidet. In den letztern wird die Welt real aufgefaſst, und die Tempel oder heiligen Gebäude sind Darstellungen der realen Welt, unmittelbare Abbildungen des sichtbaren physischen Universums; der Mosaismus aber faſst die Welt von ihrer idealen Seite auf, als Zeugniſs und Offenbarung Gottes, und der nachbildliche Schöpfungsbau der Mosaischen Cultusstätte ist daher keine bloſse Abbildung der sichtbaren Welt, sondern eine Darstellung des eigentlich Göttlichen in und an der Welt, eine Darstellung der Welt als göttlicher Offenbarung. Dieser unterscheidende Charakter der Stiftshütte wird sich uns im Verlauf unsrer Untersuchung nicht nur bestätigen, sondern immer schärfer hervortreten, so daſs jene erste Bedeutung, welcher gemäſs sie Bild der Welt ist, dagegen sehr in den Hintergrund tritt. Noch mehr aber unterscheidet sich die Stiftshütte von den Götterwohnungen der Naturreligionen durch das, was wir als ihre besonderste Eigenschaft kennen gelernt haben, nämlich durch ihren Charakter als Heiligungsstätte. Das Ethische Element ist ja überhaupt der unterscheidende Charakter des Mosaismus und durchdringt auch seinen Cultus, muſs sich demnach vor Allem da zeigen, wo sich der die Heiligung bezweckende Cultus concentrirt. Dieser Ethische Charakter, wie er den Naturreligionen überhaupt abgeht, fehlt natürlicher Weise auch den Gebäuden, die in ihrem Dienste stehen und Centralpunkte des Naturkultus sind. Nirgends bei den angeführten heiligen Bauten sowohl, als bei denen, die wir in der Folge noch näher kennen lernen werden, läſst sich eine Hinweisung auf das finden, was den eigentlichen Hauptcharakter der Stiftshütte ausmacht. Wenn daher auch wohl das Universum im Heidenthum als eine Offenbarung der unsichtbaren Gottheit betrachtet

wurde, und auch als solche bei der Erbauung der Götterwohnungen aufgefaſst seyn sollte, so zeigt sich doch keine Spur davon, daſs diese Offenbarung die Heiligung zu ihrem Ziele hat oder eine rein ethische Form trägt.

§. 4.

Kritische Uebersicht der verschiedenen Deutungen der Stiftshütte.

Abgesehen davon, daſs es unbillig und vornehm scheinen könnte, wenn wir die von der gegebenen abweichenden oder mit ihr etwa übereinstimmenden Deutungen mit Stillschweigen übergehen wollten, wird eine beurtheilende Uebersicht derselben vielmehr in mehr als einer Hinsicht nöthig seyn. Der Standpunkt, den wir bisher eingenommen, wird sich dadurch als der richtige rechtfertigen, und auch für die Folge unsrer Untersuchung werden sich daraus nicht unwichtige Resultate ergeben. Uebrigens ziehen wir nur diejenigen Deutungen in den Kreis unsrer Betrachtung, die sich irgendwie geltend gemacht und Anhänger gefunden haben, auch kann nicht erwartet werden, daſs die Beurtheilung auf alles Einzelne eingehe, es ist vielmehr nicht zu übersehen, daſs wir es hier nur mit dem Allgemeinen und der Auffassung des Gebäudes im Ganzen zu thun haben. Bei der Anordnung befolgen wir am zweckmäſsigsten die geschichtliche Folge.

I. Der älteste Schriftsteller, der eine förmliche Deutung der Stiftshütte giebt, ist Philo *). Der bildliche Charakter des heiligen Gebäudes im Allgemeinen geht ihm aus der Ex. 25, 40. gegebenen Nachricht hervor, daſs Mose das Urbild desselben in einer Vision geschaut habe. Das Ganze erklärt er für ein Bild des Universums; der nicht Allen zugängliche Theil (die verhüllte Wohnung) bezeichne τὰ νοητὰ, der offene unter freiem Himmel sich befindliche Vorhof τὰ αἰσθητά. Der vierfache Stoff, aus welchem die bunte Decke der Wohnung und die Vorhänge verfertigt sind, nämlich Byssus, Hyacinth, Purpur und Kokkus, bildet die vier Elemente ab. Die Lade bewahrt die Gesetzestafeln auf und über ihr stehen zwei Cherubim, welche Symbole der zwei göttlichen Grundkräfte, nämlich der schaffenden und herrschenden oder regierenden, sind; nach Andern stellen sie, wie Philo ausdrücklich bemerkt, die beiden Hemisphären ober- und unterhalb der

*) Die Hauptstelle ist de vita Mos. III, pag. 665—669., wo sich eine fortlaufende Deutung findet, in seinen andern Schriften wird nur Einzelnes gelegentlich gedeutet.

Erde vor, denn der ganze Himmel sey, wie die Cherubim, geflügelt. Der Leuchter weist auf die sieben Planeten hin, die mittlere Lampe, die auf dem Leuchterstock, auf die Sonne; weil die Planeten weit von Norden entfernt sind, und sich in Süden bewegen, steht der Leuchter auf der Südseite der Wohnung. Der Tisch mit den zwölf Broden und Salz bedeutet die Nahrungsmittel; er befindet sich auf der Nordseite, weil die Nordwinde am meisten dem Wachsthum förderlich sind, neben dem Leuchter und Räucheraltar aber steht er, weil vom Himmel, dessen Symbol der Leuchter, und von der Erde, deren Symbol der Räucheraltar, alle Nahrungsmittel kommen, indem der Himmel den Regen giebt, und den Sonnenschein, die Erde aber den Saamen aufsteigen läſst. Kurz zuvor wird jedoch der Räucheraltar für ein Symbol des Dankes für die Erzeugnisse der Erde und des Wassers (woraus die Dünste emporsteigen) erklärt, und der Grund seiner Stellung zwischen dem Leuchter nnd Tisch darin gesucht, daſs Erde und Wasser den mittlern Raum des Kosmos inne hätten. An einer andern Stelle [1]) deutet Philo auch die zwölf Brode des Tisches auf die zwölf Zodiakalzeichen und die Monate des Jahrs. — Dieselbe Deutung findet sich mit wenigen Modificationen auch bei Josephus. Der ganze Bau ist ihm Bild des Universums (ἀπομίμησις καὶ διατύπωσις τῶν ὅλων); der dem Volke und den Priestern zugängliche Theil ist Bild der Erde und des Meeres, die dritte unzugängliche Abtheilung Bild des Himmels. Der Tisch mit den zwölf Broden bedeutet das Jahr mit den zwölf Monaten, der Leuchter die sieben Planeten, die vier Stoffe, woraus die Tapete und die Vorhänge gemacht sind, die vier Elemente [2]). — Ganz so deuten auch die Kirchenväter. Clemens von Alexandrien folgt Philo beinahe wörtlich. Nur darin geht er etwas von ihm ab, daſs ihm die Bundeslade das Bild des κόσμος νοητὸς ist, weil sie, wie dieser, nicht gesehen werden könne. Die zwei goldenen Cherubim darauf bedeuten ihm das Doppelgestirn des kleinen und groſsen Bären oder auch die beiden Hemisphärien; die zwölf Flügel, welche beide mit einander hätten, sollen wegen der zwölf Zodiakalzeichen und des durch sie bedingten Zeitlaufs (12 Monate) auf den κόσμος αἰσθητὸς hinweisen[3]). Origenes stimmt gleichfalls der

---

1) De profug. pag. 477.

2) Joseph. Antiq. III, 7, 8. und 6, 4.

3) Clemens Alex. Strom. 5. pag. 562 fg.

Philonischen Deutung wenigstens im Allgemeinen bei [1]. Aber auch die Väter aus der Antiochenischen Schule deuten in gleichem Sinne. Wenn Chrysostomus das heilige Gebände für ein Bild der ganzen Welt, und zwar τοῦ αἰσθητοῦ καὶ τοῦ νοητοῦ (sc. κόσμου) erklärt, so sieht man deutlich, daſs er Philo und Clemens gelesen hatte [2]. Auch Theodoret hält die Stiftshütte für ein Bild der Schöpfung (κτίσις) Himmels und der Erde; im unzugänglichen Theil des Gebäudes findet er τὰ ἐπουράνια, im zugänglichen τὰ ἐπίγεια abgebildet; den Leuchter deutet er auf die sieben [den Planeten geweihten] Tage der Woche, den Tisch mit den Broden und den Räucheraltar auf die Erzeugnisse, welche die Erde für den Menschen hervorbringt [3]. Daſs dieselbe Deutung auch in die lateinische Kirche übergieng, sehen wir aus Hieronymus, der übrigens, wie auch in andern den Mosaischen Cultus betreffenden Dingen, ganz dem Josephus folgt [4]. — Während alle diese Kirchenväter, wie auch Josephus selbst, offenbar von Philo, der als die Quelle anzusehen, abhängig sind, tritt uns aber die nämliche Deutung, freilich mehr oder weniger eigenthümlich gefärbt, auch von einer ganz andern Seite her entgegen, sie findet sich gleicherweise im Talmud und bei den Rabbinen. Der alte Rabbi Nehemias erklärt die Stiftshütte für ein Bild der Schöpfung Himmels und der Erde [5]; der grössere Altar (im Vorhof) weist ihm auf die Thiere, der kleinere (Räucheraltar) auf die Erzeugnisse des Bodens hin; im Leuchter sieht er sieben Planeten, in dem Becken das Wasser (Meer) dargestellt. Der Rabbi Tankuman sucht zu zeigen, wie der Bau des Heiligthums mit der Schöpfung übereinkomme: dem Licht des ersten Tags entspreche der Leuchter, der Ausdehnung des Firmaments die Ausspannung der Teppiche u. s. w. [6]. Der Rabbi Ben Uziel, der ein Schüler Hillels seyn und kurz nach Christo gelebt haben soll, glaubt, der Tisch mit Brod stehe auf der Nordseite, weil von dieser Weltgegend her der, die Fruchtbarkeit der Brod bringenden Erde befördernde Regen komme; der Leuchter befinde

---

1) Origenes Hom. 9. in Exod. (Opp. II, pag. 164.): *tabernaculum hoc totius mundi tenet figuram.*

2) Chrysostom. Hom. in laud. concept. Joh. Bapt. (Opp. II, pag. 793.): Καὶ ποιεῖ τὸν ναὸν πρὸς τὴν εἰκόνα τοῦ κόσμου παντὸς, τοῦτε αἰσθητοῦ καὶ τοῦ νοητοῦ, κ. τ. λ.

3) Theodoret. Quaest. 40. in Exod. und zu Hebr. 9, 1.

4) Hieronym. Epist. 64. ad Fabiol. 9.

5) Jalcut. fol. 113.: אהל מועד כנגד מעשה בראשית.

6) Vgl. bei Ligthfoot Opp. I, pag. 223.

sich auf der Mittag- (Licht-) Seite und bedeute die sieben Planeten, deren Weg auf dieser Weltgegend vorzüglich gesehen werde, u. s. w. [1]). Auch Kimchi folgt im Allgemeinen dieser Deutung [2]), ingleichen Abarbanel, welchem das Allerheilige Bild des unsichtbaren Himmels, nämlich der Engelwelt ist, das Heilige Bild des sichtbaren Himmels (mit den sieben Planeten und zwölf Zodiakalzeichen, — Leuchter und Tisch) die Stoffe der Teppiche Bild der Elemente, der Vorhof Bild der Erde [3]). — Unter den neuern Gelehrten hat Grotius dieser Deutung seinen Beifall geschenkt[4]); besonders aber hat sie Görres in der Gestalt, wie sie bei Philo, Josephus und Clemens vorkommt, geltend gemacht [5]); auch von Bohlen ist ihr, jedoch nur um damit gegen den Pentateuch und gegen den Mosaischen Cultus agiren zu können, beigetreten [6]).

Betrachten wir nun diese Deutung vorerst im Allgemeinen, so muſs sie schon um ihres Alters willen, besonders aber wegen der Uebereinstimmung, mit der sie wenigstens der Grundlage nach von so verschiedenen Seiten her vorgetragen wird, sehr beachtenswerth erscheinen. Daſs auch die Rabbinen eben diese Grundlage, nämlich in dem heiligen Gebäude ein Bild der Schöpfung zu sehen, allein aus Philo sollten genommen haben, scheint mir nicht wohl annehmbar, wenigstens wird es sich nicht beweisen lassen. Um so mehr wird aber eben dadurch die Richtigkeit dessen bestätigt, was sich uns aus den Namen der ersten Classe des heiligen Gebäudes für seine Bedeutung ergeben hat, und jene Uebereinstimmung ist ein Zeugniſs, wie nahe diese Bedeutung der jüdischen und griechisch-alexandrinischen, überhaupt der alterthümlichen Anschauungsweise liegt, mag sie uns auch immerhin etwas fremdartig vorkommen. Sicher war es uralte Tradition, daſs der heilige Bau die Schöpfung Himmels und der Erde vorstelle. Aber auch eben nur dieſs, diese Grundlage der Deutung können wir für das Richtige halten. Denn betrachten wir sie weiter im Einzelnen und in der nähern Ausführung, so zeigt sich, daſs dabei die Schöpfung durchaus nicht nach althebräischer Ansicht aufgefaſst

---

1) Die Worte Ben Uziels selbst sind gröſstentheils angeführt in der Haverkampschen Ausgabe des Josephus I, pag. 156.

2) Kimchi in Psalm 19. Vgl. Mai theolog. Jud. pag. 218.

3) Abarbanel in Exod. 25. Vgl. Witsius Miscell. sacr. p. 409.

4) Grotius Annott. in N. T. Matth. 27, 51.

5) Görres Mythengeschichte II, S. 525 fg.

6) von Bohlen die Genesis. Einleitung, §. 10. S. 75.

ist. Die Stiftshütte wird nämlich hier zu einer Darstellung und unmittelbaren Abbildung der physischen, realen Welt, und ist den Tempeln der Naturreligionen so ähnlich, wie ein Ei dem andern. Nichts fehlt als die Statue, sonst finden sich alle Bilder und Symbole von den Gegenständen, auf welche sich die Grundideen der Naturreligionen beziehen, um welche der Cultus des Heidenthums sich dreht: die Sonne, der Mond, die Planeten, die zwölf Zodiakalzeichen, das Jahr und seine Monate, die Erde mit ihren Erzeugnissen, die Elemente, die Hemisphärien u. s. w. Die Mosaische Cultusstätte hätte nach dieser Deutung ihrer Symbole auch jedem Naturcultus dienen können, und zwar noch eher und besser als dem Cultus des Heiligen in Israel. Denn auf diesen weist auch gar nichts hin. Während keine einzige von den eigenthümlich Mosaischen Religionsideen und Israelitischen Grundlehren auch nur von ferne angedeutet ist, sollen vielmehr in dieser Mosaischen Cultusstätte beinahe lauter Symbole von Dingen sich befinden, deren Verehrung der Mosaische Cultus geradezu verbietet und verpönt. (Deut. 4, 19. 17. 3.). Ist der Cultus überhaupt äuſserliche Darstellung der religiösen Vorstellungen, so versteht es sich a priori, daſs die Cultusstätte irgend einer religiösen Gemeinschaft auch die dieser Gemeinschaft eigenthümlichen, nicht aber fremde Religionsideen darstellen muſs, und es ist daher eine reine Unmöglichkeit, daſs die Eine Israelitische Cultusstätte, in und an welcher sich der ganze Israelitische Cultus concentrirt, voller Symbole derjenigen Culte soll gewesen seyn, denen der Mosaismus eher entgegengesetzt ist, während alle Beziehung auf seine wichtigsten und unterscheidenden Religionslehren, auf seinen eigenthümlichen religiösen Ideenkreis fehlte. Wir müssen daher sagen: so gewiſs der Mosaismus keine Naturreligion ist, so gewiſs ist auch die Philonisch-Rabbinische Deutung in ihrer Ausführung falsch. Nach ihr wäre die Welt bei der bildlichen Darstellung in der Stiftshütte nicht in Mosaischem Sinne, nämlich ideal, als Zeugniſs und Offenbarung Gottes, sondern im Sinne des Heidenthums, nämlich real und physisch nur aufgefaſst, und die Beziehung auf die Seele des Mosaismus, auf das Grundprincip der Israelitischen Religion, auf das ethische Element, auf die Heiligung fiele gänzlich weg. Was hat der Thierkreis, was haben die Planeten, die Hemisphärien, die Monate, die Ausdünstungen der Erde, und die fruchtbaren Regen und Winde mit der Heiligung zu thun? Und davon auch abgesehen, warum muſsten, wenn der Leuchter die sieben Planeten, und der Tisch die Zodiakalzeichen oder die Monate und der Räucheraltar

die fruchtbare Erde darstellten, diese Symbole hinter dem Vorhang stehen, warum sollten die Bilder von Dingen, die weltbekannt sind und zum Theil von jedem täglich gesehen werden konnten, nur von den Priestern gesehen werden und dem Volke verborgen bleiben? Was soll überhaupt eine Abbildung aller dieser Naturdinge im Heiligthum, wenn sie keine eigentlich religiöse Bedeutung haben, wenn sie nicht Gegenstände der religiösen Verehrung sind? Und doch muſs jedenfalls zugestanden werden, daſs sie dieſs hier nicht waren. In einem Tempel der Naturreligion hatten alle diese Symbole doch einen guten Sinn, insofern sie unmittelbar dem religiösen Bewuſstseyn angehörten: hier aber, im Mosaischen Heiligthum, weiſs man in der That nicht, warum dergleichen dargestellt und gar als Geheimniſs, als etwas verborgen Göttliches betrachtet worden seyn soll*). Es ist eigentlich auffallend, wie man nur auf eine solche rein physische Deutung verfallen konnte. Sie erklärt sich aber wenigstens bei Philo und Josephus meist aus dem Bestreben, das verachtete Judenthum den gebildeten Heiden der damaligen Welt annehmlicher zu machen. Zu dem Ende suchten sie den Hebraismus möglichst zu universalisiren, und entkleideten ihn bewuſst oder unbewuſst seiner Eigenthümlichkeiten, so viel es unbeschadet des Monotheismus angieng. Von diesem Standpunkt aus betrachteten sie denn auch die Centralstätte des symbolischen Cultus, und fanden nun in ihr lauter Symbole von Dingen, die den Heiden nichts weniger als anstöſsig oder fremd, vielmehr wichtig und anziehend erscheinen muſsten. Diese apologetische Absicht giebt auch Josephus nicht undeutlich zu verstehen, wenn er seine Deutung beginnt mit den Worten: εἴ τις ἀφθόνως ἐθέλοι καὶ μετὰ συνέσεως σκοπεῖν. Was aber die Rabbinen betrifft, so ist noch sehr die Frage, ob jene weitere Ausführung der richtigen Grundidee von der nachbildlichen Schöpfung auf ihrem eignen Boden erwachsen ist, vielmehr möchte sie von Alexandrien selbst herübergekommen oder eine Frucht der Vermischung heidnischer Philosopheme mit jüdischen Theologumenen seyn. Gewiſs ist wenigstens, daſs diese physische Ausführung der Grundidee nicht die allgemein recipirte oder einzige war, sondern neben ihr, ja mit ihr verbunden sich stets auch eine andere Ansicht unter den Jüdischen Theologen geltend machte, zu der wir jetzt übergehen wollen.

II. Eine bei den Rabbinen sehr verbreitete Ansicht von der

---

*) Nicht mit Unrecht fragt Mai (Theolog. Jud. pag. 218.) deshalb: *Quis enim crederet, sapientissimum deum non subliniora docere mysteria voluisse gentem suam, quam quae Physici et Mathematici tradunt?*

Stiftshütte gründet sich auf Ex. 25, 40., vgl. mit 26, 30., wo erzählt wird, daſs Mose auf dem Berge das Muster (מִשְׁפָּט, תַּבְנִית) des Gebäudes gezeigt worden sey. Diese Ausdrücke werden aber nun in dem strengsten Sinne genommen, als sey Mose nicht bloſs durch eine Vision unterrichtet worden, wie er das Heiligthum anlegen und einrichten solle, sondern er habe das im Himmel wirklich vorhandene Muster gesehen, und von diesem dann ein Nachbild verfertigt. So kam es denn, daſs man zwei Wohnungen oder Zelte statuirte, eine im Himmel (das Urbild) und eine auf Erden (das Mosaische Nachbild), und jene die obere, diese die untere nannte, ja zwischen beiden eine reale Verbindung und eine Art Wechselwirkung behauptete, so nämlich, daſs, was in der untern geschehe, auch in der obern, auf höhere vollkommene Weise statt finde, wie z. B. namentlich die Sühne [1]). Wohl mögen dieſs Alles manche Rabbinen ganz sinnlich, wie es der Wortlaut mit sich bringt, verstanden haben, und wenn es wirklich so verstanden werden müſste, so würde eine Widerlegung überflüssig seyn. Ohne Zweifel haben aber auch viele jüdische Gelehrte, und zwar die tiefern und bessern die Sache anders aufgefaſst. Das verbürgt uns einer der obersten Sätze der jüdischen Theologie, der also lautet: Alles, was auf Erden, ist auch im Himmel, und auch das Kleinste hier unten hat sein Urbild oben, mit welchem es in Verbindung steht, von welchem es abhängt [2]). Mit diesem

---

1) Talmud tract. Chagigah cp. 2.: *R. Simeon dixit, ea hora, qua jussit Deus Israelitas erigere tabernaculum, indicavit Angelis ministerii, ut et ipsi facerent tabernaculum. Cum itaque erigeretur tabernaculum inferius, erectum quoque fuit superius tabernaculum Metatroni seu Angeli Metatoris, in quo offert animas justorum ad expiandum Israel.* Dasselbe sagt Bemidbar rabba 12. fol. 249. und Tanchumah fol. 69. Vgl. Buxtorf historia arcae foed. cp. 6. — Aus des Rabbi Ascher Bechai Comment. in leg. fol. 148. col. 3. führt Tholuck (Commentar zum Briefe an die Hebr. S. 300.) die Stelle an: „Der Hohepriester, der den Dienst verrichtet vor Gottes Angesicht im Heiligthum, welches unten, ist ein δεῖγμα (דיגמא) des priesterlichen Dienstes im Heiligthum, welches oben.“ — Pesikta Jalk. Sim. 1. fol. 101. 3. sagt Gott zu Mose: *Quemadmodum tu vides* למעלה *(superius), sic quoque fac* למטה *(inferius) etc.*

2) Vgl. besonders (Molitor) Philosophie der Geschichte II, S. 254. (120.) 105. — Das Buch Sohar Genes. fol. 91. col. 362. sagt: כל מה די בארעא הכי נמי בעילא, *Quodcunque in terra est, id etiam in coelo est, et nulla res tam exigua est in mundo, quae non ab alia simili, quae in coelo est, dependeat.* — Sohar Exod. fol. 88. col 360: *Cum deus hunc mundum conderet, eundem ad modum mundi superni condidit, ut hic mundus sit imago mundi futuri: et ad modum mundi superni hunc inferiorem condidit, ut unus mundus cum altero connecteretur.* — Sohar Jalk. Rubeni. fol. 164. 4.: *Quaecunque creavit deus*

Lehrsatz war nun natürlich nicht gesagt, daſs alle irdischen Dinge im Himmel ein sinnliches, sichtbares Muster hätten, sondern daſs ihnen eine Idee zu Grunde liege, welche gewissermaſsen ihre Seele sey, die in ihnen verkörpert oder real geworden. Verstehen wir nun darnach jene Behauptung von einer untern und obern Stiftshütte, so wird sie den Sinn haben, daſs das Mosaische Cultusgebäude eine Darstellung idealer höherer Dinge und Verhältnisse in sinnlichen, der untern realen Welt angehörigen Formen und Gestalten sey. Dieſs bestätigen sehr bestimmte und deutliche Aeuſserungen einzelner Rabbinen. So sagt z. B. der Rabbi Bechai in Bezug auf Exod. 25, 40.: Mose habe auf dem Berge „intellectuelle, geistige Dinge“ (הדברי השכליי רוחניי) gesehen [1]; der Rabbi Simeon Bar Abraham giebt an: „Gott hat uns die Gestalten (ציורי) der Stiftshütte, des Heiligen und aller seiner Geräthe, des Leuchters, des Tisches und der Altäre gegeben, als Gestalten (Symbole) geistiger Dinge (ציורים שכליים), und damit wir aus ihnen die höhern (himmlischen) Wahrheiten kennen lernen“ (להתבונן מהם האמתות העליונות) [2]. Derselbe Abarbanel, dessen mehr physische Deutung wir angeführt, kannte doch auch noch eine andere, und nennt in dieser Beziehung das heilige Gebäude „ein Buch höherer (himmlischer) Weisheit“ (ספר חכמה עליונה) [3]. — Diese Ansicht von der Stiftshütte leidet wohl an dem entgegengesetzten Fehler der unter I. betrachteten Deutung. Während letztere nämlich die rein physische Seite ausschlieſslich geltend macht, hebt diese die idealistische ausschlieſslich hervor. Daſs der Bau Bild der Schöpfung sey, tritt bei ihr ganz in den Hintergrund, hingegen zeichnet sie sich wieder dadurch vor der andern aus, daſs sie in den Symbolen nicht Bilder sichtbarer, physischer, sondern geistiger, höherer Dinge und Verhältnisse er-

---

למעלה, *eadem etiam in terra creavit. In coelo creavit angelos, in terra vero filios hominum, ambos vero delexit etc.* — Vgl. Schöttgen Hor. Hebr. pag. 1206. 1208.

1) R. Becchai Comment. in Exod. fol. 111. col. 2.

2) R. Simeon bar Abrah. in Berachoth. cp. 5. bei Buxtorf l. c. — Auf ganz eigene Weise bringt er dabei die Stiftshütte mit dem Paradiese in Verbindung. Was der Garten Eden mit seinen Bäumen, Gewässern u. s. w. für Adam gewesen sey, nämlich eine Darstellung geistiger Dinge in sinnlichen Formen, das sey für Israel die Stiftshütte; nur sey dort ohne Zweifel diese Darstellung klarer und leicht verständlicher gewesen, weil Adam heiliger und ein unmittelbares Geschöpf Gottes selber war. Wir werden weiter unten sehen, daſs diese Zusammenstellung wenigstens im Allgemeinen nicht ganz aus der Luft gegriffen ist.

3) Vgl. Witsius Miscell. sacra. pag. 409.

kennt, und insofern das Ganze als ein Mittel der Erkenntniſs göttlicher Dinge, also als göttliche Offenbarungsstätte auffaſst. Sehen wir uns dann aber nach der weitern Ausführung um, so kann man freilich derselben so wenig als der physischen Deutung das Wort reden, denn was soll das, wenn z. B. jener Rabbi **Ben Uziel**, dessen Erklärung wir zum Theil schon oben gehört haben, das Becken mit Wasser auf die Thränen der Buſsethuenden deutet, den Räucher- (Wohlgeruchs-) Altar auf das Forschen im Gesetz, welches alle Annehmlichkeit übertreffe, den Vorhang auf die Gerechtigkeit der Frommen, mit welcher sie das Vaterland bedecken, den Vorhof und seine Pforte auf die Helden Israels, um deren willen die Seelen der Söhne Israels nicht zu den Pforten der Hölle kämen u. s. w. [1]). Bei solcher Willkür läſst sich aus Allem Alles machen, und das im Allgemeinen richtige Princip der Deutung verliert in der Ausführung völlig seinen Werth.

III. Mit der Rabbinischen Deutung wohl einerseits, was das Princip betrifft, übereinstimmend, steht ihr doch andrerseits in der Anwendung dieses Princips die **christlich-typische** Deutung scharf gegenüber. Von ihr finden sich deutliche Spuren schon bei den Kirchenvätern [2]), völlig ausgebildet erscheint sie aber erst in der **Coccejus**'schen Schule. Nach ihr ist die Stiftshütte ein Vorbild der Gemeinde oder Kirche Christi, der Vorhof stellt die äuſsere, sichtbare, die Wohnung die unsichtbare, innere Kirche dar, und zwar so, daſs das Heilige Vorbild der streitenden Kirche, *ecclesia militans*, und des *status gratiae*, das Allerheilige Vorbild der siegenden Kirche, *ecclesia triumphans*, und des *status gloriae* ist. So weit stimmen die Typologen zusammen; in Deutung des Einzelnen finden sich dann Abweichungen, die jedoch nicht von groſsem Belang sind. Zum Theil wohl nicht ohne Scharfsinn und Witz, zum gröſsern Theil aber mit Willkür und Zwang hat man die Grundidee von der Kirche Christi auf den heiligen Bau im Ganzen und Einzelnen angewendet. Hier, wo wir es eigentlich nur mit dem Ganzen der Stiftshütte zu thun haben, kann eine Anführung der typischen Deutung aller Einzelheiten nicht erwartet werden; wir müssen in dieser Hinsicht auf die Schriften von **Witsius**, **Salomon van Till** und **Krafft** verweisen, welche sich durch Verfolgung ihres Princips bis ins Kleinste besonders auszeichnen [3]). — Gegen diese Deutung spricht vorerst

1) Vgl. **Havercamp** zu Joseph. Antiq. III, 7, 7.

2) Vgl. unter andern **Origenes** in Levit. Hom. 9. pag. 243.

3) **Witsius** Miscellanea sacra. lib. 2. diss. 1: de tabernaculi Levi-

das, was bereits oben in der Einleitung §. 2. über die Typologie der Coccejus'schen Schule im Allgemeinen bemerkt wurde, daſs nämlich nach ihr die Stiftshütte alle Beziehung auf die Zeit, in der sie existirte, verliert; nur etwas Zukünftiges darstellend, wäre sie dann für die Israeliten von keinem unmittelbaren Interesse gewesen. Sodann geräth diese Deutung bei den Einzelheiten des Baues und seinen Geräthen in solche Künsteleien, um ihre Grundidee festzuhalten, daſs sie sich eben dadurch als unzulässig zeigt. Beispiele wurden gleichfalls bereits oben einige angeführt. Endlich aber wird die nothwendige Stellung und Bestimmung der Stiftshütte im Ganzen des Cultus durch diese Deutung gänzlich aufgehoben. Es ist nämlich für den Cultus überhaupt wesentlich, zwischen der Person, die dabei thätig ist, und dem Ort, wo er statt findet, zu unterscheiden. Die Stiftshütte ist letzteres, ihr erster und hauptsächlicher Charakter ist Oertlichkeit, Räumlichkeit, nicht Persönlichkeit; wie ihr Name אֹהֶל מוֹעֵד besagt, ist sie der Ort, wo Gott und die Gemeinde zusammenkommen und in ein Verhältniſs zu einander treten. So wenig nun dieser Ort des beiderseitigen Zusammenkommens ein Bild des persönlichen Objects des Cultus (Gottes selbst) ist, so wenig kann er auch das persönliche Subject, die Gemeinde, abbilden und darstellen. Das Vermengen und Identificiren der Cultuspersonen mit der Cultusstätte muſs daher nothwendig eine völlige Verwirrung der im Cultus überhaupt dargestellten Ideen und Verhältnisse nach sich ziehen. Für den Grundgedanken, von dem diese typische Deutung ausgeht, beruft sie sich zwar mit einigem Schein auf diejenigen Stellen des N. T., wo die Gemeinde Christi ein Haus, ein Tempel, eine Wohnung Gottes genannt wird. Ephes. 2, 21. 22. 1 Petr. 2, 4. Allein es ist wohl zu beachten, daſs das N. T. niemals weder die Stiftshütte, noch den Tempel für ein Vorbild der Gemeinde Christi ausdrücklich erklärt, vielmehr da, wo eine Deutung gegeben wird, sehr bestimmt jenen allgemeinen Charakter des Gebäudes, seine Oertlichkeit, hervorhebt und festhält. Nach Hebr. 9. nämlich ist nicht die triumphirende, seelige Gemeinde das Allerheilige, in welches Christus eingieng (diese Gemeinde war bei seiner Erhöhung noch gar nicht vorhanden), sondern der Himmel selbst. V. 24. Auch verbietet der V. 11. 24. aufgestellte Gegensatz der *χειροποίητα ἅγια* und der *τελειοτέρα σκηνὴ οὐ χειροποιητὸς* bestimmt eine

---

tici mysteriis. — Sal. van Till de tabernaculo Mosis. — J. G. Krafft Observatt. sacr. fasc. I, obs. 11. pag. 136 — 204.

directe Deutung auf die Gemeinde Christi. Da das N. T. nicht minder jeden einzelnen Gläubigen, wie die Gesammtheit derselben einen Tempel nennt (1 Kor. 3, 16. 17. 6, 19.), so lieſse sich mit demselben Rechte die Stiftshütte auch für ein Vorbild eines jeden einzelnen Gläubigen ausgeben, was nimmer angeht und im Einzelnen durchzuführen rein unmöglich ist [1]. Wenn das N. T. die Gemeinde Christi als einen Tempel Gottes betrachtet, so dürfen wir darin keine eigentlich typische Deutung suchen, sondern es geschieht dieſs nur auf dieselbe Weise, wie die Gemeinde auch ein Leib Christi oder seine Braut genannt wird, also vergleichungsweise. Zu einer solchen Vergleichung konnten die Apostel, abgesehen von allem Andern, schon dadurch noch besonders veranlaſst werden, daſs die Gemeinde Christi keinen äuſserlichen sichtbaren Tempel hatte, der wie der jüdische der Centralpunkt ihres Cultus und ihrer Gemeinschaft gewesen wäre.

IV. Als die Typik in Verruf kam und man, von einem Extrem zum andern sich wendend, das Kind mit dem Bade ausschüttete, schien überhaupt jede bildliche Auffassung, von welcher Art sie auch seyn mochte, verpönt zu seyn. Um demungeachtet den complicirten Bau der Stiftshütte irgendwie zu erklären und zu rechtfertigen, griff man eine Ansicht wieder auf, die zum Theil schon einzelne Rabbinen mehr oder minder deutlich ausgesprochen hatten, ohne daſs sie sich jedoch weitere Anerkennung verschaffen konnte. Die Stiftshütte soll ein nach dem Muster orientalischer Herrscherzelte, wie sie bei Nomadenvölkern üblich gewesen, eingerichtetes Gebäude seyn. „Alle Kostbarkeiten sah man hier beisammen, woraus etwa damals ein prachtliebender Monarch sich ein Staatszelt für seinen Sommeraufenthalt möchte haben verfertigen lassen. Um ein solches war es hier zu thun. Der göttliche König, der in ihrer Mitte zu wohnen geruhte, sollte königlich beherbergt und bedient werden. Alle Pracht, alle Kunst der damaligen Zeit war aufgeboten, etwas zu verfertigen, was nicht nur der Sinnlichkeit Israels wohlgefiele, sondern dieser Nation auch bei andern Ehre machte“ [2]. Da bei dieser Ansicht von der Stiftshütte ihr bildlicher Charakter gänzlich verschwindet und nur äuſseres Gepränge als ihr Zweck erscheint,

---

1) Zwar hat selbst Luther (Werke von Walch VII, S. 1236.) den Vorhof auf den Leib, das Heilige auf die Seele, und das Allerheilige auf den Geist bezogen; es ist dies jedoch keine eigentliche Deutung, sondern nur allegorische Anwendung. Die Ausführung im Einzelnen ist er schuldig geblieben.

2) Heſs Geschichte Mose's I, S. 337. Vgl. damit die oben Einleitung §. 2. S. 9. in der Note angeführte Stelle des Rabbi Schem Tob.

das, was bereits oben in der Einleitung §. 2. über die Typologie der Coccejus'schen Schule im Allgemeinen bemerkt wurde, daſs nämlich nach ihr die Stiftshütte alle Beziehung auf die Zeit, in der sie existirte, verliert; nur etwas Zukünftiges darstellend, wäre sie dann für die Israeliten von keinem unmittelbaren Interesse gewesen. Sodann geräth diese Deutung bei den Einzelheiten des Baues und seinen Geräthen in solche Künsteleien, um ihre Grundidee festzuhalten, daſs sie sich eben dadurch als unzulässig zeigt. Beispiele wurden gleichfalls bereits oben einige angeführt. Endlich aber wird die nothwendige Stellung und Bestimmung der Stiftshütte im Ganzen des Cultus durch diese Deutung gänzlich aufgehoben. Es ist nämlich für den Cultus überhaupt wesentlich, zwischen der Person, die dabei thätig ist, und dem Ort, wo er statt findet, zu unterscheiden. Die Stiftshütte ist letzteres, ihr erster und hauptsächlicher Charakter ist Oertlichkeit, Räumlichkeit, nicht Persönlichkeit; wie ihr Name אֹהֶל מוֹעֵד besagt, ist sie der Ort, wo Gott und die Gemeinde zusammenkommen und in ein Verhältniſs zu einander treten. So wenig nun dieser Ort des beiderseitigen Zusammenkommens ein Bild des persönlichen Objects des Cultus (Gottes selbst) ist, so wenig kann er auch das persönliche Subject, die Gemeinde, abbilden und darstellen. Das Vermengen und Identificiren der Cultuspersonen mit der Cultusstätte muſs daher nothwendig eine völlige Verwirrung der im Cultus überhaupt dargestellten Ideen und Verhältnisse nach sich ziehen. Für den Grundgedanken, von dem diese typische Deutung ausgeht, beruft sie sich zwar mit einigem Schein auf diejenigen Stellen des N. T., wo die Gemeinde Christi ein Haus, ein Tempel, eine Wohnung Gottes genannt wird. Ephes. 2, 21. 22. 1 Petr. 2, 4. Allein es ist wohl zu beachten, daſs das N. T. niemals weder die Stiftshütte, noch den Tempel für ein Vorbild der Gemeinde Christi ausdrücklich erklärt, vielmehr da, wo eine Deutung gegeben wird, sehr bestimmt jenen allgemeinen Charakter des Gebäudes, seine Oertlichkeit, hervorhebt und festhält. Nach Hebr. 9. nämlich ist nicht die triumphirende, seelige Gemeinde das Allerheilige, in welches Christus eingieng (diese Gemeinde war bei seiner Erhöhung noch gar nicht vorhanden), sondern der Himmel selbst. V. 24. Auch verbietet der V. 11. 24. aufgestellte Gegensatz der *χειροποίητα ἅγια* und der *τελειοτέρα σκηνὴ οὐ χειροποιητός* bestimmt eine

---

tici mysteriis. — Sal. van Till de *tabernaculo* Mosis. — J. G. Krafft Observatt. sacr. fasc. I, obs. 11. pag. 136 — 204.

directe Deutung auf die Gemeinde Christi. Da das N. T. nicht minder jeden einzelnen Gläubigen, wie die Gesammtheit derselben einen Tempel nennt (1 Kor. 3, 16. 17. 6, 19.), so lieſse sich mit demselben Rechte die Stiftshütte auch für ein Vorbild eines jeden einzelnen Gläubigen ausgeben, was nimmer angeht und im Einzelnen durchzuführen rein unmöglich ist [1]. Wenn das N. T. die Gemeinde Christi als einen Tempel Gottes betrachtet, so dürfen wir darin keine eigentlich typische Deutung suchen, sondern es geschieht dieſs nur auf dieselbe Weise, wie die Gemeinde auch ein Leib Christi oder seine Braut genannt wird, also vergleichungsweise. Zu einer solchen Vergleichung konnten die Apostel, abgesehen von allem Andern, schon dadurch noch besonders veranlaſst werden, daſs die Gemeinde Christi keinen äuſserlichen sichtbaren Tempel hatte, der wie der jüdische der Centralpunkt ihres Cultus und ihrer Gemeinschaft gewesen wäre.

IV. Als die Typik in Verruf kam und man, von einem Extrem zum andern sich wendend, das Kind mit dem Bade ausschüttete, schien überhaupt jede bildliche Auffassung, von welcher Art sie auch seyn mochte, verpönt zu seyn. Um demungeachtet den complicirten Bau der Stiftshütte irgendwie zu erklären und zu rechtfertigen, griff man eine Ansicht wieder auf, die zum Theil schon einzelne Rabbinen mehr oder minder deutlich ausgesprochen hatten, ohne daſs sie sich jedoch weitere Anerkennung verschaffen konnte. Die Stiftshütte soll ein nach dem Muster orientalischer Herrscherzelte, wie sie bei Nomadenvölkern üblich gewesen, eingerichtetes Gebäude seyn. „Alle Kostbarkeiten sah man hier beisammen, woraus etwa damals ein prachtliebender Monarch sich ein Staatszelt für seinen Sommeraufenthalt möchte haben verfertigen lassen. Um ein solches war es hier zu thun. Der göttliche König, der in ihrer Mitte zu wohnen geruhte, sollte königlich beherbergt und bedient werden. Alle Pracht, alle Kunst der damaligen Zeit war aufgeboten, etwas zu verfertigen, was nicht nur der Sinnlichkeit Israels wohlgefiele, sondern dieser Nation auch bei andern Ehre machte“ [2]. Da bei dieser Ansicht von der Stiftshütte ihr bildlicher Charakter gänzlich verschwindet und nur äuſseres Gepränge als ihr Zweck erscheint,

---

1) Zwar hat selbst Luther (Werke von Walch VII, S. 1236.) den Vorhof auf den Leib, das Heilige auf die Seele, und das Allerheilige auf den Geist bezogen; es ist dies jedoch keine eigentliche Deutung, sondern nur allegorische Anwendung. Die Ausführung im Einzelnen ist er schuldig geblieben.

2) Heſs Geschichte Mose's I, S. 337. Vgl. damit die oben Einleitung §. 2. S. 9. in der Note angeführte Stelle des Rabbi Schem Tob.

so gilt dagegen im Allgemeinen, was oben in der Einleitung §. 2. S. 10 fg. gegen die ähnliche Auffassungsweise des ganzen Cultus überhaupt bemerkt worden ist. Wenn sich uns dort hinsichtlich des Verhältnisses zwischen der Gottheit und dem Staatsoberhaupt, zwischen den religiösen Vorstellungen und den Staatseinrichtungen ergeben hat, daſs erstere letztern zum Muster dienten und nicht umgekehrt, so ist dieſs nun namentlich besonders hinsichtlich der Palläste und Zelte der Herrscher der Fall. Diese wurden so eingerichtet, daſs sie auf irgend eine Weise den Vorstellungen entsprachen, die man vom Sitz der Gottheit hatte, daher denn auch ihre relative Aehnlichkeit mit den Tempeln. So die Indischen Herrscherpalläste. Aus altindischen Quellen hat **von Bohlen** die Beschreibung eines solchen Pallastes, der gewöhnlich die Mitte der Stadt einnahm, gegeben. Das Schloſs selbst war ein länglichtes Viereck (über diese bedeutsame Form im folg. Kap.) mit sieben groſsen Vorhöfen oder Hallen (*kakshyâs*). Diese führten zum eigentlichen Innern, oder dem weiſsen Hause (*pândaragriha*), woselbst der Thron des Fürsten stand, der geradezu Himmel genannt wurde. Schon im vorigen §. wurde bemerkt, daſs die sieben Vorhöfe die sieben Planetenhimmel, durch die man zum wirklichen Himmel gelangt, vorstellen sollten [1]. Dasselbe wurde bereits oben von den Thronen und Wohnungen der Persischen Könige bemerkt. Die königliche Burg zu Ekbatana war mit sieben Ringmauern umgeben, deren verschiedene Farben auf die Planeten hinwiesen [2]. Nach **Hesychius** nannten die Perser die königlichen Zelte und Höfe geradezu Οὐρανοὶ, auch Οὐρανίσκοι χρύσεοι [3]. **Polybius** bezeichnet den Thron des Ptolomäus Euergetes als eine *ἐπιφανὴς καὶ χρηματιστικὴ σκηνὴ* [4], weil von hier aus, wie **Casaubonus** bemerkt, *responsa velut oracula dabant reges Orientis.* Auch die Römischen Kaiser hatten ihre οὐρανίσκοι und Alexanders des Groſsen Zelt hatte, als er in Asien war, durch seine ganze Einrichtung das Ansehn eines Tempels [5]. Aehnlich ist noch jetzt

---

1) **von Bohlen** das alte Indien II, S. 105.

2) **Herodot.** I, 98.

3) **Hesych.**: „Οὐρανὸς ὁ κατηστρωμένος τόπος. Πέρσαι δὲ τὰς βασιλείους σκηνὰς καὶ αὐλὰς, ὧν τὰ καλύμματα κυκλοτερῆ, οὐρανούς.“ T. II, p. 819 Alb.

4) **Polyb.** hist. 5.

5) **Athenaeus** Deipnos. 12. pag. 539. — **Plutarch** Alex. cp. 37. — Vgl. überhaupt über die Orientalischen Οὐρανισκοι **Casaubon.** in Sueton. Neron. 12. und in den Animadvers. in Athenaeum 5, 6., auch **Selden.** de jure nat. et gent. juxta discipl. Hebr. II, pag. 236. sq.

der groſse Pallast des Dalai Lama in H'Lassa zugleich Tempel. (Vgl. oben S. 13.). Die ehernen Häuser der uralten Pelasgischen Könige waren dem ehernen Olympischen Haus des Zeus nachgebildet*). Kurz niemals und nirgends im ganzen Alterthum war das der Fall, was man von der Stiftshütte behauptet. Die Tempel und heiligen Gebäude wurden nicht nach dem Muster königlicher, den sinnlichen Bedürfnissen prachtliebender Herrscher dienenden Pallästen angelegt und eingerichtet, sondern gerade umgekehrt stellten die Königshäuser eher Tempel vor. Mag man über die Stelle Exod. 25, 40. (26, 30.) denken, wie man will, so erhellt doch daraus jedenfalls, daſs man zur Einrichtung und Anlegung der Stiftshütte eine Vision oder besondere Offenbarung erforderlich glaubte, und Mose dabei nicht ein Orientalisches Herrscherzelt, das er und alle Israeliten überall sehen konnten, zum Muster und Vorbild (תַּבְנִית) nehmen sollte. Durch diese Nachricht von einer Vision, in welcher Mose auf auſserordentlichem Wege das Muster oder Modell des Baues gezeigt worden, wird jedes Muster irgend eines menschlichen Gebäudes bestimmt ausgeschlossen. Jedoch selbst abgesehen von dem Allem, bleibt, wenn durch höchst mögliche Pracht und Reichthum dem Volke imponirt und bei andern Völkern Achtung verschafft werden sollte, immer die Frage: warum wurde denn so vieles von den freiwillig zum Baue beigesteuerten Kostbarkeiten als überflüssig wieder zurückgegeben? Exod. 36, 5—7. Sollte für alle Bedürfnisse eines Herrschers gesorgt seyn, für Licht, Speise und Trank, warum fehlt dann das Ruhebett? War das Allerheilige das eigentlich königliche Gemach, warum wars dort dunkel, und nur das Heilige erleuchtet? Die Lampen brannten also doch nur für die „Hofbedienten" im Vorsaal? Wie man sogar manches vermiſst, was in einer Königswohnung nimmer fehlen darf, findet sich auch wiederum manches, was selbst dann überflüssig erscheint, wenn nur Pracht und sinnliches Imponiren das Princip des Baues war. Wozu z. B. jene pünktliche, sorgfältige, bis ins Einzelnste gehende Bestimmung aller Zahlen- und Maaſsverhältnisse? Ob gerade so und so viel Breter am Gerüste, Haken und Schleifen an den Decken, Säulen für die Vorhänge u. s. w. waren, was hatte dieſs mit der Pracht und Augenweide zu thun? Was muſste man denken, wenn in den vermeintlichen „Trinkgefäſsen" Jehova's so oft und gerade bei den feierlichsten Gelegenheiten Blut in die Wohnung, ja bis vor den Thron getra-

*) Creuzer Symbolik, dritte Ausg. I, 1. S. 62.

gen wurde, während das Bluttrinken als etwas charakteristisch götzendienerisches bei Ausrottung verboten war? Man sieht, die ganze Auffassungsweise ist nicht nur ihrem Princip nach falsch, sondern verliert sich auch im Einzelnen in Abgeschmacktheiten.

V. In neuerer Zeit hatte zwar Herder, dem bei seiner tiefen Kenntniſs orientalischer Denk- und Anschauungsweise eine Deutung der Stiftshütte, wie die eben besprochene, unmöglich zusagen konnte, auf den wahren Charakter dieses heiligen Gebäudes im Allgemeinen hingewiesen, indem er einem kleinen Gedichte die Ueberschrift gab: „Mose's Stiftshütte, ein symbolisches Gemälde“[1]). Allein diese ohnehin nur hingeworfene, gar nicht ausgeführte, dazu mehr in poetischem Gewande vorgetragene Ansicht wurde weiter nicht beachtet, sie verhallte unter dem Lärm der Kritik. Diese hat einen Strich durch die ganze Stiftshütte gemacht, und will die von ihr gegebene Beschreibung im Exodus für eine Dichtung gehalten wissen oder doch wenigstens angenommen haben: „daſs die Sage von jenem Zelttempel ins Wunderbare ausgeschmückt worden und aus einem schlichten tragbaren Heiligthume ein ideales Prachtgebäude, ein Feenschloſs in der Tradition entstanden“ sey [2]). Eine solche Behauptung überhebt freilich der Mühe jeder weitern Nachforschung über Zweck und Bedeutung des heiligen Gebäudes, oder läſst sie wenigstens als etwas höchst unnützes und ganz vergebliches erscheinen. Die Stiftshütte hat dann etwa nur noch ein poetisches Interesse, und es handelte sich darum, den poetischen Gehalt der Beschreibung nachzuweisen, oder man müſste zuerst die phantastischen Zuthaten und Uebertreibungen der Tradition ermitteln, um nach Abzug derselben die wahre ursprüngliche Beschaffenheit des Gebäudes zu finden, eine Operation, die nur auf dem Wege willkürlicher Hypothesen möglich wäre, wenn sie anders jemand versuchen wollte. Die Gründe der neueren Kritik sind meist entlehnt von der Kostbarkeit der Stoffe und der künstlichen Verarbeitung derselben; wir werden im dritten Kapitel davon reden müssen. Hier nur die Frage: Welches ist denn das Poetische nach Gehalt und Form in jener ganzen biblischen Beschreibung? Besteht es etwa darin, daſs alle Einzelheiten des Baues nach einander bis auf die Haken und Schleifen der Decken, die Rinken für die Riegel, die Zapfen für die Breter, die Pflöcke für die Zeltstricke so trocken und einfach als möglich hergezählt werden? Es ist wahr,

---

1) Herder Geist der hebr. Poesie II, 2, 4. am Schluſs.

2) Winer Realwörterbuch, erste Aufl. S. 671.

auch die visionäre Beschreibung des Tempels bei Ezechiel geht sehr ins Einzelne; allein, abgesehen davon, daſs wir auch da nicht nicht blosse Dichtung vor uns haben, welch ganz anderes Gepräge trägt dieses Orakel des Propheten, als die Anordnungen im Pentateuch? Selbst aber angenommen, die Beschreibung der Stiftshütte sey Dichtung oder dichterisch ausgeschmückt, so fragt sich, was soll eine solche bis ins Einzelnste gehende Dichtung bezwecken? Warum wählte der Dichter eine so scharf bestimmte Ausschmückung? Phantastische Ausmalung läſst sich nur dann behaupten, wenn in dem Baue wirklich Feenartiges, d. h. Zweck- und Bedeutungsloses nachgewiesen ist. Kann dieſs aber nicht geschehen, läſst sich vielmehr nachweisen, daſs das Ganze nach einem bestimmten Princip angelegt und durchgeführt ist, daſs Alles bis zum Kleinsten Einem Zwecke dient, daſs überall genauer Zusammenhang und strenge Consequenz herrscht, so fällt nothwendig die Hypothese von einem fabelhaften, phantastischen Feenschloſs, von willkürlicher Ausschmückung durch die Tradition ganz von selbst weg. Eine solche Nachweisung aber ist das Ziel unsrer Untersuchung. — In neuester Zeit hat von Bohlen die Behauptung aufgestellt, die Stiftshütte sey von dem Tempel Salomo's „zum gröſsten Theil kopirt.“ Er verweist auf 2 Sam. 6, 17. und fährt fort: „denn die Dichtung wirft gerne, sobald eine Dürftigkeit an Thatsachen eintritt, wirkliche Begebenheiten und Gegenstände in die Lücken zurück, und dann ist von den verschiedenen Exemplaren der Erzählung die letzte immer als das wahre Original zu betrachten“ *). Allein es muſs zugestanden werden, daſs die Stiftshütte im Verhältniſs zum Salomonischen Tempel jedenfalls das Einfachere ist. Während nun die ältere kritische Ansicht behauptet, daſs das ursprünglich ganz einfache Versammlungszelt in der Tradition immer mehr ausgeschmückt, kostbarer und prächtiger geworden sey, soll nun gar rückwärts aus dem Complicirteren das Einfachere gedichtet worden seyn — eine Ansicht, die aller Erfahrung widerstreitet und sich selbst das Urtheil spricht. Es erfordert in der That einen sehr geringen Grad von Unbefangenheit, zu bemerken, daſs bei einer Vergleichung beider Gebäude der Salomonische Tempel als weitere Ausführung des Grundrisses der Stiftshütte gemäſs den veränderten Verhältnissen erscheint. — Auch Vatke hat die Stiftshütte für eine reine Fiction, den Salo-

*) von Bohlen die Genesis. Einleitung. S. 113.

monischen Tempel für ihr Original erklärt [1]). Da er sich auf eine Deutung des letztern einläſst, so ist dieſs zugleich eine wenigstens mittelbare Deutung der erstern, die wir nicht ganz übergehen dürfen. Der ganze Bau sey, als von Phönicischen Werkmeistern herrührend, auch in phönicischem Styl und nach einem in Phönicien schon vorhandenen Typus angelegt, daher auch mit phönicischen Cultussymbolen versehen worden; diese Symbole hätten eigentlich und ursprünglich, wie z. B. der siebenarmige Leuchter dem phönicischen Licht- und Sonnendienste angehört, die Hebräer hätten sich aber im Verlaufe ihrer Geschichte diese fremden Elemente angeeignet und dann zu Momenten der eigenen Anschauung herabgesetzt [2]). An Beweisen für diese Behauptung fehlt es natürlich gänzlich. Der Hauptbeweis (?) ist der, daſs phönicische Werkmeister am Tempelbau arbeiteten; aus dieser Nachricht der Bücher der Könige wird alles Uebrige herausgesponnen. Erst wird behauptet, die „Construction des Ganzen" habe sich nach dem Muster eines Phönicischen Sonnentempels gerichtet; fragt man dann nach der Beschaffenheit dieses Musters, so erhält man merkwürdiger Weise zur Antwort: ja auf diese müsse man wieder „erst von der Form des Salomonischen Tempels zurückschlieſsen," weil uns die Phönicische Architectur „leider" nicht näher bekannt sey! Waren ferner die Geräthe und Ausschmückungen des Tempels lauter Symbole des Phönicischen „Sonnengottes," so kann man den gutmüthigen Salomo und die ganze Israelitische Priesterschaft, die doch nach von Bohlen damals gerade am blühendsten und mächtigsten war, nur bedauern, daſs sie von bloſsen Werkmeistern so völlig hinters Licht geführt wurden, lauter abgöttische Symbole einschmuggeln lieſsen, und statt eines Jehovatempels, ohne es zu merken, einen vollkommenen Phönicischen Sonnentempel erhielten, auch forthin, obgleich natürlich mit Phönicien und seinen Tempeln wohl bekannt, dieſs Alles gar nicht gewahr wurden. Wie mag man sich erlauben, den weisesten König des Morgenlandes und die erleuchtetste Priesterschaft des Alterthums so dumm und einfältig zu machen? In was die Betrogenen später jene Symbole des Sonnengottes umgesetzt und umgedeutet, wie sie dieselben der Jehovareligion angepaſst, ist Hr. Vatke anzugeben schuldig geblieben. Diese Ansicht scheint ihres Urhebers unwürdig; *transeat*

---

1) Vatke biblische Theologie I, S. 340. Ebenso auch George die ältern Jüdischen Feste, S. 37.

2) Vatke a. a. O. S. 323. 335. 336. 674.

cum caeteris, wir wünschen ihr Glück auf den Weg. Jedoch hat sie einen nicht geringen negativen Werth, denn sie gesteht factisch ein, daſs wenn die von Philo ausgegangene rein physische Deutung der Stiftshütte (vgl. unter I.) richtig wäre, die Mosaische Cultusstätte, wie wir bemerkten, ein vollkommener Tempel der Naturreligion, ein orientalischer Sonnentempel seyn, eben dadurch aber statt die eigenthümlichen Religionsideen des Mosaismus symbolisch darzustellen, mit ihm in directen Widerspruch gerathen würde.

ZWEITES KAPITEL.

Grundriſs der Stiftshütte.

---

§. 1.

Bedeutung des Grundrisses im Allgemeinen.

Jedes Gebäude ist im Ganzen und Einzelnen durchaus bedingt durch seinen Grundriſs; Alles bewegt sich innerhalb desselben und ist durch ihn bestimmt. Der Grundriſs selber aber bewegt sich in Zahl und Maaſs den Bedingungen aller Gröſse und Form; und insofern alles Bauen ein Formen ist, steht überhaupt Zahl und Maaſs in der genauesten, unmittelbarsten Beziehung zum Bauen, zur Baukunst. Ist der in Zahl und Maaſs sich bewegende Grundriſs das Erste und Nöthigste bei jedem Bau, sein Princip, von dem er ausgeht, seine *Seele*, die ihn ganz und gar durchdringt, so kommt auch auf sein Verständniſs Alles an. Wenn also bei irgend etwas, so müssen wir uns bei dem Grundriſs des heiligen Gebäudes aufhalten, und mit möglichster Genauigkeit und gehöriger Ausführlichkeit verfahren. Wenn wir daher verhältniſsmäſsig länger dabei verweilen, so wird und kann dieſs nicht auffallen, sondern muſs als der Natur der Sache gemäſs erscheinen.

Die Ausführlichkeit, mit welcher, wie oben bemerkt, die bibl. Urkunde die Stiftshütte und ihre Geräthschaften beschreibt, erstreckt sich ganz vorzüglich und hauptsächlich auf die Zahlen- und Maaſsbestimmungen. Die Sorgfalt und Genauigkeit, mit der Alles am ganzen Bau bis ins Kleinste und Einzelnste abgezählt und abgemessen ist, ist wohl das Erste, was jedem in der Beschreibung unwillkürlich auffallen muſs. Die gemeine Ansicht, welche äuſserliche Zweckmäſsigkeit, Nützlichkeit, oder Gepränge

für das leitende Princip bei Anlegung des heiligen Gebäudes hält, wird niemals einen auch nur irgend hörbaren Grund für jene bis ins Unbedeutende gehende Zahlen- und Maaſsbestimmung angeben können, sondern sie nur höchst kleinlich und pedantisch finden müssen. Denn was hat z. B. die Angabe der einzelnen Stücke, aus welchen jede Decke bestehen soll, ingleichen das Maaſs jedes dieser Stücke; was hat die Angabe der Zahl der Breter, die das Gerüste bilden, der Riegel, die auſsenher laufen, der Haken und Schleifen an den Decken, der Säulen im Vorhof und in der Wohnung; was hat die genaue Bestimmung des Gewichtes der Säulenfüſse u. s. w. mit der Schönheit, Zweckmäſsigkeit, Nützlichkeit zu thun? Was liegt daran, ob der Decken gerade vier waren? wären zwei oder drei nicht schon hinreichend gewesen? Warum sollten die einzelnen Decken gerade aus so viel, und nicht mehr und nicht weniger Stücken bestehen? Warum hatten die beiden untersten Decken jede ihr besonderes Maaſs, ihre besondere Anzahl Stücke? Auf alle diese und ähnliche Fragen wird man von jenem äuſserlichen Standpunkte aus vergeblich eine Antwort, welche befriedigte, erwarten. Fassen wir dagegen den Bau als einen symbolischen auf, so wird sich alles nicht nur erklären, sondern auch als ganz natürlich, als nothwendig und in der Sache selbst gegründet darthun.

Um die Bedeutung des Grundrisses vorerst im Allgemeinen zu finden, knüpfen wir unmittelbar an das Ergebniſs im vorigen Kapitel an. Dort hat sich uns das Gebäude dargestellt als ein Bild der Schöpfung, insofern sie Zeugniſs und Offenbarung Gottes ist. Eben darin nun liegt auch der Grund, warum Alles selbst bis auf ganz Unwichtiges und Unbedeutendes, was mit dem Ganzen des Baues in gar keiner unmittelbaren Verbindung steht, so genau nach Zahl und Maaſs bestimmt ist. Das Erste, was dem denkenden Menschen bei seiner Betrachtung der ihn umgebenden Welt entgegentritt, ist nicht sowohl die Masse des Weltstoffes, das Geistlose, Unvernünftige, als vielmehr das Geordnetseyn dieses Stoffes nach bestimmten Gesetzen und Verhältnissen. Darin giebt sich das Geistige, Vernünftige in und an der Welt zu erkennen, und auf dieses ist auch ganz naturgemäſs das menschliche Nachdenken, die Thätigkeit der Vernunft gerichtet. Diese kann nicht sowohl im Hervorbringen des rohen Weltstoffes, der Materie, sondern vielmehr im Bilden und Formen dieses Stoffes, in seiner Anordnung nach bestimmten Gesetzen und Verhältnissen die eigentlich göttliche, d. h. geistige Thätigkeit erkennen: in diesem Ordnen und Formen der Materie

offenbart sich ihr das, was das Wesen der Gottheit ist, der Geist. Alles Bilden, Formen, Anordnen ist aber nothwendig ein Abmessen, Abgränzen, Abtheilen, Abzählen, also durch Zahl und Maaſs bedingt. Den Alten war daher letzteres der natürliche Repräsentant aller Ordnung, und galt ihnen als Symbol der Regel- und Gesetzmäſsigkeit überhaupt, namentlich aber derjenigen des Universums, weil dieses ihr Princip und Inbegriff ist, woraus unmittelbar folgte, daſs Zahl und Maaſs auch die Attribute und Insignien der geistigen Kraft der Gottheit, der absoluten Vernunft, der Geistigkeit, Intelligenz und Weisheit wurden. Erschien nun die Welt zunächst darum als eine Offenbarung Gottes, weil in ihr Alles vom Gröſsten bis zum Kleinsten nach Zahl und Maaſs bestimmt ist, so muſste umgekehrt auch wiederum Alles, was als eigentlich göttlich sollte bezeichnet werden, zunächst und vor Allem gleichfalls nach Zahl und Maaſs bestimmt seyn. Dieſs war das Criterium und Insigne seiner Göttlichkeit. Einige concrete Nachweisungen mögen dieſs näher erläutern und bestätigen.

Die Indische Lehre stellt neben den Weltschöpfer Brahman die *Vâch*, d, i. „Urvernunft" eigentlich Rede, *λόγος*, als Gattin. Durch sie hat Brahman die Welt geschaffen, sie ist die Göttin der Weisheit und Beschützerin aller Wissenschaften; als solche heiſst sie Sarasvati, und hat zum Attribut die Leier, denn sie war zugleich Göttin der Harmonie und darum auch der Musik [1]), welche als ein Nachbild des Zusammenklangs aller Wesen und der vollendetsten Verhältniſsmäſsigkeit des Universums betrachtet, und daher auch im ganzen Alterthum in die genaueste Verbindung mit der Lehre von Zahl und Maaſs (Mathematik) gesetzt wurde [2]). Als Formenbildner, als Ordner des Weltstoffes wird aber der Schöpfer Brahman insbesondere als Urbaumeister, weil alles Bauen ein Formen und Ordnen ist, dargestellt und in Wismarkarma personificirt. Sein Bild in dem ihm eigens als Urbaumeister zugehörigen Tempel des Indischen Pantheons zu Ellore vereinigt die Symbole des Schaffens und Bildens oder Formens. Zu seinen beiden Seiten stehn zwei Attributenträger, der eine mit der Lotusblume, dem Symbol des Schaffens und Zeugens, und mit einem Maaſsstab in senkrechter Linie, als Richtstab in der Hand; der andere setzt einen Sen-

---

1) von Bohlen das alte Indien I, S. 159. 202. 246.

2) Stieglitz Geschichte der Baukunst. S. 26. — Strabo geogr. 10. pag. 468.: *Καὶ διὰ τοῦτο μουσικὴν ἐκάλεσεν ὁ Πλάτων καὶ ἔτι πρότερον οἱ Πυθαγόρειοι τὴν φιλοσοφίαν, καὶ καθ' ἁρμονίαν τὸν κόσμον συνεστάναι φασὶ τὸ μουσικὸν θεῶν ἔργον ὑπολαμβάνοντες.*

kelwinkel auf eine Säule. Zu seinen Füſsen liegen zwei Löwen, die Symbole der (schaffenden) Macht und Stärke, und über ihm befindet sich ein Auge, das Symbol der Einsicht und ordnenden Weisheit, unmittelbar darunter eine bleirechte Linie, die auf eine horizontale niederfällt, also ein doppelter rechter Winkel, das Grundprincip alles regelmäſsigen Formens, Bildens und Bauens [1]. — Noch bestimmter, wo möglich, tritt dieselbe Ideenverbindung in der Aegyptischen Lehre auf. Wie bei den Indern *Vâch* die Urvernunft als Gattin dem Weltschöpfer zur Seite steht, und er durch sie schafft und bildet, so steht hier Hermes dem schaffenden Götterpaar Osiris und Isis als Rathgeber zur Seite. Hermes ist aber „der in die Person eines Gottes verkörperte Geist," der Gott der Weisheit und Wissenschaft, das personificirte Gesetz des Thuns und Wirkens der Götter, der Alles im Himmel und auf Erden erst in gesetzmäſsige Wirksamkeit setzt; „wo in den Erscheinungen eines Naturwesens Regelmäſsigkeit und Gesetzmäſsigkeit in einem höhern Grade sichtbar ist, da ist auch Hermes besonders thätig" [2]. Damit ist zu verbinden, was schon oben bemerkt ward, daſs in ihm die Idee der göttlichen Offenbarung niedergelegt ist, weil er in sich die Begriffe des Zeugens und Erkennens vereinigt. Dieser Hermes nun hat auf bildlichen Darstellungen den Kopf eines Ibis, welcher Vogel den Aegyptern das Symbol von Zahl und Maaſs war [3]. Wie er der Urheber aller Wissenschaft ist, so rührt doch insbesondere diejenige von ihm her, die es mit Zahl und Maaſs zu thun hat, Astronomie und Mathematik, welche bekanntlich bei den Aegyptern mit der Theologie zusammenfiel und für die eigentlich priesterliche Wissenschaft galt. — Genau verwandt mit diesem Aegyptischen ist der Arabische Hermes, welcher „der Schreiber des Himmels" heiſst, wie denn auch der Aegyptische Erfinder der Schrift ist. Auf bildlichen Darstellungen führt er die Feder in der Hand, und der Arabische Geschichtschreiber Wassaf sagt von ihm: „der Schreiber des Himmels beschäftigt seine Feder mit dem

1) Eine Abbildung des ganzen Tempels giebt Langles Monum. de l'Hindostan. II pl. 63. 64. 65., nach welcher Stieglitz a. a. O. S. 50. ihn beschreibt. Von dem Götterbilde selbst findet sich eine Abbildung bei Müller Glauben, Wissen und Kunst der alten Hindu's I, S. 457. 591. tab. 3. fig. 94.

2) Baur Symbolik II, 1. S. 45 fg. Creuzer Symbolik I, S. 388. 371. 290. Dritte Ansgabe I, 1. S. 142.

3) Clem. Alex. Strom. 5, 7. pag. 567.: Ἡ ἶβις τὸν λοξὸν (sc. δηλοι) ἀριθμοῦ γὰρ ἐπινοίας καὶ μέτρου μάλιστα τῶν ζόων ἡ ἶβις ἀρχὴν παρεσχῆσθαι τοῖς Αἰγυπτίοις δοκεῖ, ὡ τῶν κύκλων ὁ λοξός — Plutarch. de Isid. cp. 75.

Schwarzen und Weiſsen der Nächte und Tage, und zählt die Epochen der verlaufenden Zeit;" er ist also der groſse Zähler, der Tag und Nacht abmiſst und dadurch den Grund aller Eintheilung und Anordnung der Zeit legt [1]). — In der Chinesischen Lehre bildet Zahl und Maaſs die eigentliche Grundidee. Während die Schöpfung selbst (wenigstens bei Confucius) so gut wie gar nicht berührt wird, tritt desto mehr die Idee von der „im Weltall sich offenbarenden Ordnung uod Regelmäſsigkeit" hervor. Die göttliche Dreiheit Himmel, Erde und Mensch offenbart sich eben nur in dieser Alles durchdringenden Ordnung und Gesetzmäſsigkeit [2]). Tao selber, d. i. die Vernunft, der Geist (*λόγος*) ist das Maaſs, und die Gesetze Tao's, sowohl ethische als physische, sind Maaſse. In der ausführlichen Angabe und Entwicklung dieser Maaſse besteht die ganze Weisheit und Wissenschaft der Chinesen [3]). — Wie tief auch bei den Griechen jene Vorstellung wurzelte, daſs das Bilden, Formen, Bestimmen nach Zahl und Maaſs, das eigentlich Göttliche in und an der Welt sey, zeigt sich schon darin, daſs Herodotus die Benennung *θεοὶ* (wenn schon etymologisch unrichtig) von *θεῖναι* herleitet, weil die Götter die das Universum Bestimmenden, Alles Festsetzenden, die Urheber aller Ordnung und Gesetzmäſsigkeit seyen [4]). Insofern sich in dem Abmessen, Abtheilen und Ordnen des Weltstoffes die eigentlich göttliche (geistige) Thätigkeit kundthut und offenbart, sagte auch Plato: *τὸν θεὸν ἀεὶ γεωμετρεῖν* [5]). Ja die Griechen benannten eben nach dieser vollkommenen Gemessenheit und Verhältniſsmäſsigkeit das Universum *κόσμος*, d. i. nach den Griechischen Erklärern so viel als *τάξις*, oder *καλλὸς* [6]), denn „Maaſs ist, wie Creuzer sagt, das ewige Gesetz aller Schönheit" [7]). Die Römer hatten dafür den, dasselbe bedeutenden Namen *mundus* [8]). Wie Aegyptische und

---

1) Fundgruben des Orients I, S. 7.

2) Stuhr die Chinesische Reichsreligion S. 20 fg.

3) Hegel Philos. der Relig. I, S. 245 fg.

4) Herodot. 2, 52.: *Θεοὺς δὲ προςωνόμασαν σφεὰς ἀπὸ τοῦ τοιούτου, ὅτι κόσμῳ θέντες τὰ πάντα πρήγματα καὶ πάσας νομὰς εἶχον.* Vgl. Creuzer Symbolik. 3te Ausg. I, 1. S. 16.

5) Plutarch Sympos. 8. 2.

6) Hesych.: *κόσμος· τάξις, κατάστασις, καλλός.* Suidas: *σημαίνει δὲ ὁ κόσμος τέσσαρα, εὐπρέπειαν, τόδε πᾶν, τὴν τάξιν, τὸ πλῆθος παρὰ τῇ γραφῇ.*

7) Creuzer Symb. I, S. 647.

8) Plin. hist. nat. 2, 3.: Quem *κοσμον* Graeci nomine ornamenti appellaverunt, eum nos a perfecta absolutaque elegantia mundum appellamus.

Griechische, so tragen auch Römische Götterbilder den Modius, in welchem Symbol die schaffende, zeugende und zugleich die messende, d. i. ordnende, abtheilende göttliche Thätigkeit dargestellt ist [1]. Die Etrusker, bei welchen die Kunst des Abmessens und Abgränzens eine eigentlich religiöse, priesterliche war, und eine hohe Wichtigkeit hatte, führten dieselbe auf die Gottheit zurück, welche sie als die Alles schaffende und zeugende verehrten, auf Janus [2].

Ganz dieselben Vorstellungen und Bezeichnungsweisen finden wir nun auch bei den Hebräern; nur wird hier, versteht sich, die mit der schaffenden verbundene ordnende, abmessende, bildende, formende Kraft nicht, wie meist im Heidenthum, als eine besondere Gottheit personificirt, sondern es ist die mit der Allmacht und Schöpferkraft verbundene Weisheit Eines und desselben Gottes. Hierher gehört vorzüglich die bekannte Stelle Sprüchw. 8., wo die göttliche Weisheit oder Intelligenz redend eingeführt wird, und nachdem sie sich auf ihr vorweltliches Daseyn berufen, V. 22 fg. sich so ausdrückt: „Als er festsetzte (ordnete — כון) den Himmel, war ich dabei; als er den (Himmels-) Bogen abgränzte (חקק, die LXX ἀφώριζε) über den Tiefen; als er die Wolken oben festigte und die Quellen der Tiefe bestimmte; als er dem Meere seine Gränze festsetzte, daſs das Wasser seine Mündung nicht überschreite; als er der Erde Säulen gründete: da war ich als Künstlerin ihm zur Seite, da war ich seine Wonne Tag für Tag, spielend vor ihm allezeit.“ Vgl. Kap. 3, 19. Kaum wird es nöthig seyn, hierbei noch ausdrücklich auf die groſse Aehnlichkeit mit Indischen und Aegyptischen Vorstellungen aufmerksam zu machen. Ganz wie die Indische *Vâch*, die göttliche Urweisheit dem Schöpfer Brahman, wie Hermes dem schaffenden Götterpaar Osiris und Isis, steht hier die Weisheit Jehova zur Seite; sie heiſst אמון, und nach Plato ist Hermes identisch mit Amun, der in sich die unoffenbarten Urbilder aller Dinge, die Prototypen, die Ideen trägt und ans Licht bringt [3]; sie wird spielend dargestellt, welches „eine sehr gangbare Indische Ansicht“ ist [4], die auch durch Heraklit

---

1) Winkelmann Werke IV, S. 128 fg.

2) Augustin de civ. dei. 4, 11. — Vegoja ap. Goes. Agrimens. pag. 258.

3) Plato de republ. 7. pag. 522. Plin. hist. nat. 7, 57.

4) von Bohlen das alte Indien I, S. 160.

zu den Platonikern übergieng [1]). Ferner gehören hierher einige Stellen aus dem Buche Hiob. Dort heiſst es Kap. 28, 26 fg.: „die Weisheit, wo kommt sie her? wo ist der Sitz der Einsicht (Intelligenz)? Verborgen ist sie vor den Augen alles Lebenden . . . . . Gott kennet den Weg zu ihr, und Er weiſs ihren Wohnort . . . . Als er dem Winde das Gewicht bestimmte, und die Wasser abgränzte mit dem Maaſs, als er den Regen bestimmte, Gränze gab und Bahn dem Wetterstrahl des Donners: da sah er sie und offenbarte sie [2]); er bestellte sie (d. i. er stellte sie sich zur Seite, bediente sich ihrer) und forschte sie aus.“ Kap. 38, 4 fg.: „Wo warest du, als ich die Erde gründete? sag an, wenn du Weisheit hast? Wer bestimmte ihre Maaſse, wenn du es weiſst, oder wer hat über sie die Meſsschnur gezogen? Wer hat mit Pforten das Meer umschlossen, als es hervorbrach aus der Mutter Schooſs? Da ich Gewölk ihm anlegte als sein Kleid und Dunkelheit als seine Windeln? Da ich ihm abmaſs seine Gränze, und Riegel und Thore ihm setzte, und sprach: Bis hierher sollst du kommen und nicht weiter, hier sey ein Ziel gesetzt dem Stolze deiner Wogen!“ Vgl. damit Kap. 26, 10.: „Eine bestimmte Gränze zirkelte er ab um das Wasser, bis zur Vollkommenheit (d. i. aufs Genaueste) das Licht mit der Finsterniſs,“ d. i. er bestimmte und schied scharf die Gränze zwischen beiden. Auch bei Jesaja heiſst es Kap. 40, 12.: Wer maaſs mit der Hand die Wasser, schätzte ab den Himmel mit der Spanne, mit dem Dreiling allen Staub der Erde? Wer wog auf der Waage die Berge, und die Hügel in Waagschalen? Wer hat abgeschätzt den Geist Jehova's, war sein Rathgeber, der ihn anwieſs? Mit wem berieth er sich, daſs er ihn . . . . Weisheit lehre und den Weg der Einsicht ihm weise?“ Hier wird deutlich das Abmessen, Abwägen, Abgränzen, Bestimmen und Verhältniſssetzen der dem Schöpfer rathgebenden, zur Seite stehenden Weisheit zugeschrieben. Endlich wird Weish. 11, 17 fg. der allmächtigen Hand Gottes das Bilden der geformten Welt (*κόσμος*) aus dem formlosen Stoffe (*ἐξ ἀμόρφου ὕλης*) zugeschrieben, und dann V. 20. gesagt: „Alles hast du nach Maaſs, Zahl und Gewicht geordnet“ (*ἀλλὰ πάντα μέτρῳ καὶ ἀριθμῷ καὶ σταθμῷ διέταξας*). Vgl. Ps. 104, 24. — Sehr

---

1) **Proculus** comm. in Timaeum pag. 101.: *Ἄλλοι δὲ καὶ τὸν δημιοῦργον ἐν τῷ κοσμουργεῖν παίζειο εἰρήκασι, καθάπερ Ἡράκλειτος.*

2) Der hebr. Ausdruck יְסַפְּרָהּ kommt von ספר zählen, dann erzählen, kundthun.

beachtenswerth ist die Vermischung der ohnehin schon sich so ähnlichen hebräischen und griechischen oder ägyptisch-indischen Vorstellungen bei **Philo**. Jene weltbildende Weisheit (σοφία) identificirt er mit dem λόγος, ganz ähnlich wie in der Indischen *Vâch* die Begriffe: Wort, Weisheit und Vernunft in Eins zusammenfallen. Dieser λόγος ist ihm bekanntlich der Offenbarer der Gottheit, ähnlich dem Aegyptischen Hermes. Zum Begriff des Logos gehört es nun nach **Philo** wesentlich, ihn als λόγος τομεὺς zu betrachten. Den Sinn dieses Namens erklärt er ausführlich dahin, daſs der Logos der Ur-Theiler sey, der den formlosen Weltstoff getheilt, abgetheilt, abgezählt, und eben dadurch bestimmt, festgesetzt, geordnet und abgemessen habe; er ist das Princip der Welt als κόσμος, der Urheber aller Gesetzmäſsigkeit und heiſst darum zugleich auch geradezu „das Maaſs aller Dinge," weil Alles durch ihn gemessen wird. Wie dieser messende Logos selbst die Uridee ist, so erscheinen bei **Philo** denn auch die Ideen der wirklichen Dinge überhaupt als die μέτρα, οἷς εἰδοποιεῖται καὶ μετρεῖται τὰ γενόμενα *).

Die Anwendung nun, welche das Alterthum von dieser Vorstellung über das Verhältniſs des Schaffens und Formens auf die Anlegung der Tempel und heiligen Wohnungen machte, ist eine ebenso natürliche, als naheliegende. Waren dieselben Nachbildungen des Universums, als des eigentlichen, göttlichen Wohnhauses und Baues, so muſste an ihnen auch das vor Allem hervortreten, was als die erste und hauptsächlichste Eigenschaft des Urbildes, als das eigentlich Göttliche erschien, sie muſsten nach Zahl und Maaſs bestimmt, abgemessen, abgetheilt, geordnet, nach bestimmten Regeln und Gesetzen angelegt seyn. Dadurch eben bekam der nachbildliche Bau erst recht das Gepräge einer göttlichen Wohnstätte. Daher rührt es denn, daſs, wenn die Götterstätte auch nicht durch ein förmliches Gebäude, so doch durch genaue Abgränzung und Abmessung als solche bezeichnet wurde. Das Wort

---

*) Vgl. über alles dieſs **Gfrörer** Philo und die Alexandrinische Theosophie I, S. 184 fg., wo die Originalstellen aus Philo mitgetheilt sind. Ich beschränke mich hier der Kürze halber nur auf zwei. Quis rer. divin. haer. sit pag. 503: *οὕτως ὁ θεὸς ἀκονησάμενος τὸν τομέα τῶν συμπάντων αὑτοῦ λόγον, διαιρεῖ τήν τε ἄμορφον καὶ ἄποιον τῶν ὅλων οὐσίαν καὶ τὰ ἐξ αὐτῆς ἀποκριθέντα τέσσαρα τοῦ κόσμου στοιχεῖα, καὶ τὰ διὰ τούτων παγέντα ζῶά τε καὶ φυτά.* Wichtig für diese ganze Ideenverbindung sind die Worte aus dem ersten Buche quaestionum et solutionum in Gen., das im Originale nicht mehr vorhanden ist. Der Logos wird dort genannt: *verbum Dei, primum principium, archetypa idea, prima mensura universorum;* bei **Gfrörer** S. 187.

templum bedeutet, wie wir bereits gehört, nicht ein eigentliches Gebäude, sondern zunächst einen abgemessenen, abgesteckten und abgegränzten heiligen Raum. War die Götterstätte also noch so einfach bezeichnet: abgegränzt und abgemessen muſste sie doch seyn. Die heiligen Gebäude hatten daher im ganzen Alterthum ihre bestimmte regelmäſsige Grundform, von welcher weiter unten ein Mehreres. Besonders aber wird in der heiligen Schrift, wenn von Anlegung heiliger Bauten, die in irgend einem Sinne Wohnungen oder Offenbarungsstätten Gottes seyn sollen, die Rede ist, vor allen Dingen mit Nachdruck des Bestimmens nach Zahl und Maaſs gedacht, und dieſs selbst mit Uebergehung anderer zum Bau nothwendiger Erfordernisse auffallend und ausschlieſslich hervorgehoben. So beginnt Ezechiels Vision vom neuen Tempel damit, daſs ein Mann erscheint, der ohne irgend weiter beschrieben zu werden, eine Meſsruthe in der Hand führt und nun anfängt, Alles vom Gröſsten bis zum Kleinsten genau abzumessen, nach Zahl und Maaſs zu bestimmen. Die Angabe der Zahlen- und Maaſsverhältnisse geht dann von Vers zu Vers mehrere Kapitel hindurch (Kap. 40. 41. 42.). später wird eben so auch die heilige Stadt genau nach Zahl und Maaſs bestimmt, ingleichen das heilige Land. Kap. 45. und 48. Auch die himmlische Gestalt, welche dem Propheten Sacharja in seiner den Bau der heiligen Gottesstadt betreffenden Vision erscheint, wird nicht weiter beschrieben, als daſs sie eine „Meſsschnur" in der Hand gehabt. Auf des Propheten Frage: wohin gehst du? antwortet sie: daſs ich Jerusalem messe, und sehe, wie groſs seine Breite und wie groſs seine Länge. (Zach. 2, 1. 2.) Besonders sind mehrere Stellen der Apokalypse zu beachten, So wird Kap. 11, 1. dem Seher ein Meſsrohr gegeben mit dem Auftrag: „Stehe auf und messe den Tempel Gottes und den Altar, und die in ihm anbeten; und den Hof ausserhalb des Tempels (τὴν αὔλην τὴν ἔξωθεν) wirf hinaus (d. i. betrachte, verwirf ihn als unheilig und unrein) und messe ihn nicht, denn er ist den Heiden gegeben und sie werden die heilige Stadt zertreten." Der Raum auſserhalb des Tempels war als ein Ort der Feinde der heiligen Stadt ein unheiliger, ausgeschlossen von der göttlichen Offenbarung, und darum sollte er denn nicht „gemessen" werden. In Bezug auf das himmlische Jerusalem, welches Kap. 21, 3. ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων heiſst, was so sehr an die Stiftshütte erinnert, wird V. 15. gesagt: „Und der mit mir redete, hatte ein goldenes Meſsrohr, um zu messen die Stadt und ihre Thore und ihre Mauern;" weiter V. 16.: "Und

er maaſs die Stadt mit dem Rohr," worauf denn eine genaue Angabe der Zahlen- und Maaſsverhältnisse des Grundrisses der Stadt, in welcher sich nach V. 10. Gottes Herrlichkeit offenbart, folgt[1]). Daſs an allen diesen Stellen von keinem wirklichen, sondern nur visionären Bau die Rede ist, spricht nicht gegen, sondern für unsre Auffassung des Bestimmens nach Zahl und Maaſs. Denn gerade der Exstase und Begeisterung kann an sich nichts fremder und conträrer seyn, als ein genaues, ausführliches Angeben aller Zahlen und Maaſse, wie namentlich bei Ezechiel. Wie die Vision selbst Bild ist, so muſs auch der wesentlichste Zug und Hauptinhalt dieses Bildes, das Abemssen und Abzählen, Bild seyn und kann nicht bloſs äuſserlich aufgefaſst werden.

Kehren wir nun zur Stiftshütte zurück, so wird sich uns aus dem Bisherigen hinlänglich ergeben, warum an ihr Alles bis ins Kleinste und Unbedeutendste nach Zahl und Maaſs bestimmt ist. Sollte sie ein Nachbild des groſsen Weltbaues, der ganzen Schöpfung seyn, und zwar namentlich insofern dieselbe ein Zeugniſs und eine Offenbarung Gottes ist, so war auch das erste und nothwendigste Erforderniſs, daſs sie nach Zahl und Maaſs genau bestimmt, daſs sie durch und durch gemessen war [2]). Denn jenes Abgemessenseyn ist das eigentlich Göttliche in und an der Welt, um deſswillen sie eben ein Zeugniſs, eine Offenbarung Gottes ist. Und weil nun die Schöpfung insbesondere von dieser Seite her in der Stiftshütte aufgefaſst ist, so tritt auch an ihr jenes Bestimmtseyn nach Zahl und Maaſs so auffallend und scharf hervor. Dieſs gerade gab ihr erst recht den Charakter einer göttlichen Offenbarungsstätte.

§. 2.

Die einzelnen Zahlen- und Maaſsbestimmungen des Grundrisses.

Wie an der Stiftshütte das genaue Bestimmen nach Zahl und Maaſs überhaupt auffällt, so kann einer auch nur oberflächlichen Betrachtung ihres Grundrisses nicht entgehen, daſs derselbe sich

---

1) Vitringa giebt in seiner Anacrisis Apocalyps. pag. 450—455. einen Exkurs: Mysticus sensus Visi de mensione templi. Seiner Deutung liegt aber die, wie wir gesehen haben, unrichtige Voraussetzung zu Grund, der Tempel sey nur Vorbild und Abbild der Kirche. Demungeachtet sieht er sich genöthigt, das Gemessenseyn als ein *γνώρισμα* davon, daſs der Tempel ein *κατοικητήριον τοῦ θεοῦ* sey, zu erklären.

1) Joseph. Antiq. III, 6, 4.: *Τὴν διαμέτρησιν τὴν τοιαύτην τῆς σκηνῆς πρὸς μίμησιν τῆς τῶν ὅλων φύσεως συνέβαινεν εἶναι,* Weiter unten: *Καὶ Μωυσῆς* (sc. *δημιουργοῦς*) *ἕκαστα περὶ τῶν μέτρων κατὰ τὴν ὑποθήκην τοῦ θεοῦ . . . . ἀνεδίδασκει.*

in bestimmten einzelnen Zahlen und Maaſsen bewegt, welche möglichst scharf hervortreten und durch ihre Wiederholung schon ihre Bedeutsamkeit klar beurkunden. Um dieſs noch anschaulicher zu machen, lassen wir eine auf unsre obige Texterörterung (Kap. 1, §. 1.) gegründete übersichtliche Zusammenstellung der gleichen Zahlen, Maaſse und Formen folgen.

Die allgemeinsten Bestimmungen, innerhalb deren sich der ganze Grundriſs bewegt, die also auch, weil sie alle andern umschliessen und beherrschen, die hauptsächlichsten und wichtigsten sind, sind die Zahlen Drei und Vier sammt der Form des Vierecks. Sie kehren auch in den einzelnen Theilen, entweder getrennt oder mit einander verbunden, wieder. Der ganze Bau hat die strenge Form des Vierecks, zerfällt aber in drei Haupttheile, deren jeder wieder für sich ein Viereck ist. Die aus dem Heiligen und Allerheiligen bestehende Wohnung miſst dreimal zehn Ellen und und ist nach der Drei abgemessen, indem zwei Drittheile auf das Heilige und Ein Drittheil auf das Allerheilige kommen. Drei heilige Geräthe, Leuchter, Altar, Tisch, stehen im Heiligen; drei Vorhänge, für jede Hauptabtheilung des Ganzen Einer, verhüllen die Eingänge; drei Reihen Riegel ziehen an der Auſsenwand des Gerüstes der Wohnung her. Vier Decken liegen über der Wohnung, sie sind aus vier Ellen breiten Stücken zusammengesetzt; die unterste ist viermal zehn, die zweite dreimal zehn Ellen lang; vier Farben bilden die bunten Stoffe; vier Säulen stehen am Eingang des Allerheiligen, vier auch am Eingang des Vorhofs; vier Wesen machen mit einander das Gebilde des Cherubs aus, der im Innern der Wohnung sich zeigt. Viereckigt und nicht rund sind auch die beiden Altäre, der Tisch und die Bundeslade; jeder der Altäre hat auch vier Hörner. Dazu kommt ferner, was zwar nicht unmittelbar zum heiligen Gebäude selbst gehört, aber doch mit ihm als dem Cultusort in genauer Verbindung steht, daſs vier Ingredienzien das heilige Räucherwerk, vier auch das heilige Salböl bilden; vier Stücke gehören zur Kleidung der gemeinen Priester, und zweimal vier zu der des Hohenpriesters; vierfarbig ist der Priestergürtel, vierfarbig auch das Ephod des Hohenpriesters.

Nächst den Zahlen Drei und Vier zeigt sich Zehn am häufigsten, theils einzeln für sich, theils in Verbindung mit andern markirten Zahlen. Zehn Ellen miſst die Wohnung in der Breite, zehn Ellen auch in der Höhe; zehn Ellen hat das Allerheilige nach allen Dimensionen hin; zehn Teppiche bilden zusammen die

er maaſs die Stadt mit dem Rohr," worauf denn eine genaue Angabe der Zahlen- und Maaſsverhältnisse des Grundrisses der Stadt, in welcher sich nach V. 10. Gottes Herrlichkeit offenbart, folgt[1]). Daſs an allen diesen Stellen von keinem wirklichen, sondern nur visionären Bau die Rede ist, spricht nicht gegen, sondern für unsre Auffassung des Bestimmens nach Zahl und Maaſs. Denn gerade der Exstase und Begeisterung kann an sich nichts fremder und conträrer seyn, als ein genaues, ausführliches Angeben aller Zahlen und Maaſse, wie namentlich bei Ezechiel. Wie die Vision selbst Bild ist, so muſs auch der wesentlichste Zug und Hauptinhalt dieses Bildes, das Abemssen und Abzählen, Bild seyn und kann nicht bloſs äuſserlich aufgefaſst werden.

Kehren wir nun zur Stiftshütte zurück, so wird sich uns aus dem Bisherigen hinlänglich ergeben, warum an ihr Alles bis ins Kleinste und Unbedeutendste nach Zahl und Maaſs bestimmt ist. Sollte sie ein Nachbild des groſsen Weltbaues, der ganzen Schöpfung seyn, und zwar namentlich insofern dieselbe ein Zeugniſs und eine Offenbarung Gottes ist, so war auch das erste und nothwendigste Erforderniſs, daſs sie nach Zahl und Maaſs genau bestimmt, daſs sie durch und durch gemessen war [2]). Denn jenes Abgemessenseyn ist das eigentlich Göttliche in und an der Welt, um deſswillen sie eben ein Zeugniſs, eine Offenbarung Gottes ist. Und weil nun die Schöpfung insbesondere von dieser Seite her in der Stiftshütte aufgefaſst ist, so tritt auch an ihr jenes Bestimmtseyn nach Zahl und Maaſs so auffallend und scharf hervor. Dieſs gerade gab ihr erst recht den Charakter einer göttlichen Offenbarungsstätte.

§. 2.

Die einzelnen Zahlen- und Maaſsbestimmungen des Grundrisses.

Wie an der Stiftshütte das genaue Bestimmen nach Zahl und Maaſs überhaupt auffällt, so kann einer auch nur oberflächlichen Betrachtung ihres Grundrisses nicht entgehen, daſs derselbe sich

---

1) Vitringa giebt in seiner Anacrisis Apocalyps. pag. 450—455. einen Exkurs: Mysticus sensus Visi de mensione templi. Seiner Deutung liegt aber die, wie wir gesehen haben, unrichtige Voraussetzung zu Grund, der Tempel sey nur Vorbild und Abbild der Kirche. Demungeachtet sieht er sich genöthigt, das Gemessenseyn als ein *γνώρισμα* davon, daſs der Tempel ein *κατοικητήριον τοῦ θεοῦ* sey, zu erklären.

1) Joseph. Antiq. III, 6, 4.: *Τὴν διαμέτρησιν τὴν τοιαύτην τῆς σκηνῆς πρὸς μίμησιν τῆς τῶν ὅλων φύσεως συνέβαινεν εἶναι*, Weiter unten: *Καὶ Μωυσῆς* (sc. *δημιουργοῦς*) *ἕκαστα περὶ τῶν μέτρων κατὰ τὴν ὑποθήκην τοῦ θεοῦ . . . . ἀνεδίδασκει.*

in bestimmten einzelnen Zahlen und Maaſsen bewegt, welche möglichst scharf hervortreten und durch ihre Wiederholung schon ihre Bedeutsamkeit klar beurkunden. Um dieſs noch anschaulicher zu machen, lassen wir eine auf unsre obige Texterörterung (Kap. 1, §. 1.) gegründete übersichtliche Zusammenstellung der gleichen Zahlen, Maaſse und Formen folgen.

Die allgemeinsten Bestimmungen, innerhalb deren sich der ganze Grundriſs bewegt, die also auch, weil sie alle andern umschliessen und beherrschen, die hauptsächlichsten und wichtigsten sind, sind die Zahlen Drei und Vier sammt der Form des Vierecks. Sie kehren auch in den einzelnen Theilen, entweder getrennt oder mit einander verbunden, wieder. Der ganze Bau hat die strenge Form des Vierecks, zerfällt aber in drei Haupttheile, deren jeder wieder für sich ein Viereck ist. Die aus dem Heiligen und Allerheiligen bestehende Wohnung miſst dreimal zehn Ellen und und ist nach der Drei abgemessen, indem zwei Drittheile auf das Heilige und Ein Drittheil auf das Allerheilige kommen. Drei heilige Geräthe, Leuchter, Altar, Tisch, stehen im Heiligen; drei Vorhänge, für jede Hauptabtheilung des Ganzen Einer, verhüllen die Eingänge; drei Reihen Riegel ziehen an der Auſsenwand des Gerüstes der Wohnung her. Vier Decken liegen über der Wohnung, sie sind aus vier Ellen breiten Stücken zusammengesetzt; die unterste ist viermal zehn, die zweite dreimal zehn Ellen lang; vier Farben bilden die bunten Stoffe; vier Säulen stehen am Eingang des Allerheiligen, vier auch am Eingang des Vorhofs; vier Wesen machen mit einander das Gebilde des Cherubs aus, der im Innern der Wohnung sich zeigt. Viereckigt und nicht rund sind auch die beiden Altäre, der Tisch und die Bundeslade; jeder der Altäre hat auch vier Hörner. Dazu kommt ferner, was zwar nicht unmittelbar zum heiligen Gebäude selbst gehört, aber doch mit ihm als dem Cultusort in genauer Verbindung steht, daſs vier Ingredienzien das heilige Räucherwerk, vier auch das heilige Salböl bilden; vier Stücke gehören zur Kleidung der gemeinen Priester, und zweimal vier zu der des Hohenpriesters; vierfarbig ist der Priestergürtel, vierfarbig auch das Ephod des Hohenpriesters.

Nächst den Zahlen Drei und Vier zeigt sich Zehn am häufigsten, theils einzeln für sich, theils in Verbindung mit andern markirten Zahlen. Zehn Ellen miſst die Wohnung in der Breite, zehn Ellen auch in der Höhe; zehn Ellen hat das Allerheilige nach allen Dimensionen hin; zehn Teppiche bilden zusammen die

unterste Decke der Wohnung; zehn Worte (Gebote) stehen auf den in der Bundeslade niedergelegten steinernen Tafeln. Zehnmal zehn Ellen hat der Vorhof in der Länge, zehnmal fünf Ellen in der Breite; zehnmal drei Ellen ist die Länge der Wohnung, und zehnmal drei Ellen beträgt auch die Länge der ziegenhärenen Decke; zehnmal vier Ellen hingegen ist das Längenmaaſs der untern feinen Decke, und zehnmal fünf endlich ist die Zahl der Haken und Schleifen, wodurch jede dieser beiden Decken an ihren Hälften zusammengehalten werden.

Auch die Zahl fünf tritt sehr bestimmt hervor, gleichfalls theils einzeln, theils mit andern Zahlen verbunden. Fünf Ellen ist die Höhe des Vorhoſs; fünf Säulen stehen am Eingang ins Heilige; fünf Riegel halten das Gerüste der Wohnung zusammen. Fünfmal-zehn Ellen beträgt die Breite des Vorhoſs; fünfmal zehn Haken und Schleifen verbinden die beiden Hälften der beiden untern Decken.

Die sonst im Cultus, wie wir noch sehen werden, so vielfach vorkommende Zahl Sieben fehlt auch bei der Stiftshütte nicht. Sehr scharf tritt sie hervor in den sieben Lampen des Leuchters; siebenmal vier Ellen ist das Breitenmaaſs der untersten oder innern Decke, und siebenmal zweimal vier oder acht die Zahl der Vorhof-Säulen.

Endlich macht sich auch die Zahl Zwölf bemerklich. Zwölf Brode liegen auf dem heiligen Tisch beständig; aus zwölfmal vier Bohlen besteht das hölzerne Gerüste der Wohnung *).

Es ist rein unmöglich, alle diese Zahlen- und Maaſsbestimmungen auf Rechnung des Zufalls zu schreiben und das Absichtliche derselben zu leugnen, da sie zumal sämmtlich auch in den andern Zweigen des Cultus häufig wiederkehren. Auch ist dieſs nur selten verkannt worden. Allein man hat in neuerer Zeit diese prägnanten Zahlen kurzhin als „heilige," oder „runde" bezeichnet, und sich dann jeder weitern Nachforschung überhoben

*) Wenn die ziegenhärene Decke aus eilf Stücken besteht, die zu fünf und sechs mit einander verbunden die Hälften des Ganzen bildeten, so ist wohl zu beachten, daſs die Decke als solche eigentlich aus zehn Stücken bestand, wie die andere im Innern der Wohnung, denn das eilfte Stück ward umgeschlagen, um vorne dem Eingang mehr Ansehen zu verleihen, gehört also auch nicht integrirend zum Maaſs der Decke selbst. Dieſs bestätigt die oben Kap. 1, §. 1. S. 66. angeführte Stelle aus Josephus, nach welcher dieſs eifte Stück zum ἀετωμα diente. Die Zahl Eilf kann daher nicht als eine selbstständige Zahl des Grundrisses betrachtet werden, wie sie denn auch sonst nirgends in prägnantem Sinne vorkommt.

geglaubt, ja wohl gar solche Forschung als mystische Spielerei oder leere Kleinigkeitskrämerei vornehm und verächtlich angesehen. Was ist aber mit jenen beiden Prädikaten gesagt oder erklärt? Die Benennug „heilig“ kann doch nichts weiter sagen wollen, als man habe von der betreffenden Zahl einen religiösen Gebrauch gemacht. Daſs aber damit die so natürliche Frage nach dem Grund dieses Gebrauchs nicht beantwortet ist, versteht sich von selbst. Noch viel nichtssagender ist die Benennung „rund.“ Denn, wenn man z. B. die Zahlen Zehn, Vierzig, Fünf so bezeichnet, so fragt sich, warum ist Vierzig runder als Zwanzig und Dreiſsig, Fünf runder als Sechs, Zehn runder als Acht und Neun? Wie sind diese mehreren runden Zahlen wieder unter sich verschieden? Oder, wenn sie alle gleich rund sind, warum wird bald die eine, bald die andere gebraucht? Mit dieser seichten, leichten und oberflächlichen Manier, die nur auf den vagen Gebrauch gewisser Zahlen im neuern Orient, nicht aber im hohen Alterthum sich berufen kann *), reichen wir bei dem Grundrisse der Stiftshütte nicht aus. Die Frage nach der Bedeutung der einzelnen Zahlen- und Maaſsbestimmungen, nach ihrem Verhältniſs zu einander, nach ihrem Zusammenhang mit dem Haupt- und Grundcharakter des ganzen Baues läſst sich weder geradezu abweisen, noch durch Ignoriren auf die Seite schieben.

Es ist eine geschichtliche Thatsache, daſs es kein Volk im Alterthum gab, das nicht von einzelnen Zahlen und Formen eben so wie von Zahl und Maaſs im Allgemeinen einen symbolischen Gebrauch gemacht hätte. Ueberall bei jedem alten Volke, insonderheit aber im Orient, treffen wir eine bedeutsame Zahlenlehre an, die in der genauesten Verbindung mit Religion und Cultus steht. Diese Thatsache hat ihren Grund in der dem ganzen Alterthum eigenthümlichen Weltanschauung, nach welcher das Reale unzertrennlich vom Idealen, Bild und Offenbarung davon ist. Insofern alles Reale nothwendig Form und Gröſse hat, und die reale Welt eine Summe von Gröſsen ist, haftet an ihr auch die Zahl, und jedes Ding hat, wie seine Form und Gröſse, so zugleich auch seine Zahl. Das Wesen aber der Zahl überhaupt besteht nun darin, daſs sie sich nicht willkürlich, sondern nach bestimmten Gesetzen bewegt, die unmittelbar im Denken gegeben sind, und deren sich niemand entschlagen kann; daher es denn noch nie ein Volk gegeben hat, das ein anderes

*) Man vergleiche, was Gesenius im Lehrgebäude S. 700. für belegende Beispiele anführt.

Zahlensystem, als das der Dekaden gehabt hätte [1]). Vermöge dieser ihrer progressiven Bewegung ist die Zahl der reinste und schärfste Ausdruck aller Verhältniſsmäſsigkeit. So vereinigt sich in ihr ein reales und ein ideales Moment, und das Reich der Zahlen läſst sich darum dem Reich der Dinge gegenüberstellen, denn gerade das, was letzteres zur Offenbarung des Geistigen und Göttlichen macht, die Ordnung, Gesetzmäſsigkeit, Verhältniſsmäſsigkeit, ist das Charakteristische des Zahlenreichs, sein eigenthümliches, scharf ausgeprägtes Wesen. Diejenigen Zahlen, die im Weltbau, in Raum und Zeit, hervorstechen, und an denjenigen Dingen haften, welche mehr oder weniger die Grundlage dieses Baues bilden, muſsten daher, wie als Ausdruck des Gesetzmäſsigen, Vernünftigen, Intelligenten, so auch als Ausdruck des Göttlichen selbst erscheinen, demnach für heilig gelten. Nahm man die sichtbaren Dinge überhaupt für Hüllen des Unsichtbaren, für Symbole, so konnten noch vielmehr insbesondere die Zahlen dafür angesehen werden, da sie gewissermaſsen der unmittelbarste Ausdruck der göttlichen Weltgesetze sind, also auch auf das göttliche Denken, den Geist an sich hinweisen. So eigneten sie sich zu Symbolen oder Bezeichnungen der reinen Ideen und ihrer Verhältnisse [2]), und die ganze Lehre von den geistigen Verhältnissen in ihrem unzertrennlichen Zusammenhang mit der realen Welt, die Philosophie, konnte darum in Form einer Zahlenlehre vorgetragen und in dieselbe eingekleidet werden. Merkwürdigerweise ist dieſs gerade bei den ältesten Systemen der Philosophie der Fall. Unter den verschiedenen Indischen Systemen ist die Sankhyalehre des Kapilas das älteste, das vielen spätern zu Grunde liegt. Es hat selbst seinen Namen von der Zahl, denn *san khyâ* heiſst: zusammenzählen. Hatte diese Philosophie auch nicht vollkommen die Form der Pythagoräischen Zahlenlehre, was von Bohlen in Abrede stellen zu müssen glaubt, so gieng doch eingestandenermaſsen ihr Bestreben jedenfalls dahin: „in die Erforschung der Natur der Dinge durch Aufzählung ihrer Principien arithmetische Vollständigkeit

---

1) Den Grund des Dekadensystems nur in der äuſserlichen Gewohnheit zu suchen, daſs im hohen Alterthum „nach den Fingern gezählt wurde,“ ist eine unbegreifliche Plattheit, die sich schon bei Grotius (Comment. in Decalog. pag. 36.) findet, und auffallender Weise auch von Bohlen (das alte Indien II, S. 222.) wiederholt hat.

2) Sie werden daher geradezu genannt *τῶν ἀσωμάτων οὐσιῶν παραδείγματα*. Vgl. Joh. Laurent. Lydus de mens. (ed. Röther) II, 5. pag. 44. Vgl. Simplic. ad phys. 1.: *οἱ Πυθαγόρειοι τοὺς ἀπὸ μονάδος ἄχρι δεκάδος ἀριθμοὺς ἀρχὰς ἔλεγον τῶν ἁπάντων.*

und Genauigkeit zu bringen" [1]). Daſs dem alten Inder überhaupt Speculationen über Zahlen sehr geläufig waren, bezeugt von Bohlen selbst sehr bestimmt [2]). Das Chinesische Buch Yking, d. i. Einheit, dessen Verfasser nach der Behauptung der Chinesen der fabelhafte Fohi (3000 Jahr vor Chr.) seyn soll, das aber jedenfalls sehr alt ist, da der jüngste unter seinen Commentatoren 550 Jahre vor Chr. Geb. lebte, stellt ein reines System des Pantheismus ganz in Zahlenform auf [3]). Bekannt ist, daſs auch die Chaldäer ihre Zahlenlehre hatten; sie stand bei ihnen in der genauesten Verbindung mit Astronomie und Astrologie, die zugleich die Chaldäische Theologie war. Einzelne Elemente der Chaldäischen Zahlenlehre haben sich, wiewohl auf eigenthümliche Weise modificirt, in der jüdischen Kabbala erhalten. Die Aegyptische Zahlenlehre kennen wir zwar nicht aus unmittelbar Aegyptischen Quellen, die ja überhaupt fehlen, wohl aber aus dem Pythagoräischen System, dessen Aegyptische und überhaupt orientalische Elemente Niemand mehr bezweifeln kann. In Griechenland selbst gab es längst vor Pythagoras eine philosophisch-mystische Zahlenlehre [4]). — War nun im Alterthum überhaupt alle Wissenschaft das ausschlieſsliche Eigenthum der Priester, so gilt dieſs auch insbesondere hinsichtlich derjenigen Wissenschaft, in deren Form man Philosophie und Theologie einkleidete, der Wissenschaft von Zahl und Maaſs. Vorzüglich muſste dieſs der Fall seyn in den Naturreligionen, wo ja die Natur- und Weltgesetze, die unzertrennlich von Zahl und Maaſs sind, für die Gottheiten selber galten. Sehr bestimmt und scharf tritt dieſs bei der Aegyptischen Priesterschaft hervor. Jene Aegyptische Gottheit, die, wie im vorigen §. bemerkt worden, als

---

1) W. von Humboldt über die Bhagavadgita S. 32., bei v. Bohlen das alte Indien II. S. 308. Fr. von Schlegel über die Sprache und Weisheit der Indier. S. 147. — Stuhr die Chines. Reichsrelig. und die Systeme der indischen Philosophie. S. 51.

2) von Bohlen a. a. O. S. 298.

3) Mohl Y-King antiquissimus Sinarum liber. I, 1. — Fr. von Schlegel a. a. O. S. 143 fg. — Derselbe Philosophie der Geschichte I, S. 107. — Vgl. Stuhr die Chinesische Reichsreligion S. 13.

4) Dieſs geht z. B. aus einem Fragment des alten Epimenides von Creta bei Laurentius Lydus hervor, welches Creuzer in seinem Dionysus anführt: οἱ δὲ περὶ Ἐπιμενίδην ἄῤῥενα καὶ θήλειαν ἐμύθευσαν τοὺς Διοσκόρους, τὸν μὲν αἰῶνα ὥσπερ μονάδα, τὴν δὲ φύσιν ὡς δύαδα καλέσαντες, ἐκ γὰρ μονάδος καὶ δυάδος ὁ πᾶς ζωογονικὸς καὶ ψυχογονικὸς ἐξεβλάστησεν ἀριθμός. — Kanne System der Indischen Mythe §. 1. Note. „In der Zahl hat schon die Idee des ersten Alterthums alles Daseyn entspringen lassen, und nichts Neues mehr und nicht in Griechenland entstanden, sondern vom östlichen Morgenlande her war die Zahlenphilosophie der Pythagoräischen Schule" u. s. w.

personificirte Vernunft und Intelligenz Zahl und Maaſs zu ihren Attributen hatte, Hermes, war auch recht eigentlich die priesterliche Gottheit, so daſs man sie, wiewohl nicht ganz richtig, für eine Personification der Priesterschaft Aegyptens, als Einheit gedacht, gehalten hat [1]. Vermöge ihrer besondern Beziehung auf Hermes und ihrer Verbindung mit ihm hatte die Priesterschaft auch dieselben Symbole zu ihren Insignien, die dem Hermes angehören. Clemens von Alex. beschreibt eine Aegyptische Priesterprocession, bei der die verschiedenen Priester die Insignien ihrer Klasse tragen. Unter ihnen zeichnet sich der ἱερογραμματεὺς aus, von dem gesagt wird: περὶ τῶν μέτρων . . . . εἰδέναι χρὴ, auch muſste er die Hieroglyphen, Geometrie und Astronomie verstehen; in seiner Hand hielt er ein Maaſs, καναρα genannt; durch seinen Namen selbst erinnert er an Hermes, der, wie Erfinder von Zahl und Maaſs, so auch Erfinder aller Schrift war (vgl. das hebr. ספר, das Zahl und Buch heiſst), und, wie wir oben hörten, bei den Arabern „der Schreiber des Himmels" hieſs. Ein auf diesen ἱερογραμματεὺς folgender Priester wird στολιτὴς genannt; er trug τὸν τῆς δικαιοσύνης πῆχυν [2].

Man hat neuerdings die symbolisch-mystische Zahlenlehre der alten Welt rein und allein aus dem Sabäismus herleiten wollen. „Die heiligen Zahlen des Orients, behauptet Vatke, hatten überhaupt einen astronomischen und astrologischen Charakter, und die mystische Bedeutung, die man später darin suchte, war nicht ursprünglich;" namentlich sollen „sich fast sämmtliche Symbole und heilige Zahlen der Hebräer als Trümmer eines ziemlich vollständig ausgebildeten Sabäismus erweisen" [3]. Dieselbe Ansicht über den Ursprung der Zahlenlehre hat auch von Bohlen [4]. Sie zeigt sich schon aus dem Bisherigen als grundfalsch. Die Astronomie und mittelbar der ganze Sabäismus rührt von dem Bestreben her, die dem Weltbau, der ganzen Natur und daher selbst dem Menschenleben zu Grunde liegenden Gesetze kennen zu lernen. Dieſs Bestreben muſste vor allem den Blick dahin lenken, von woher die von dem Menschen bewohnte Welt abhängig erscheint, zum Himmel und seinen Gestirnen, nach deren Bewegung und Stellung alles sublunarische Daseyn sich richtet, die somit alles Entstehen

1) Hug über den Mythus der berühmten Völker der alten Welt. S. 268.

2) Clemens Alex. Strom. 6. pag. 633.

3) Vatke biblische Theologie I, S. 703. Note, vgl. S. 196.

4) von Bohlen Genesis. Einleitung §. 10. S. 175 fg.

und Vergehen in Raum und Zeit bedingen. Wohl wurde darum die himmlische Welt als der Typus aller Gesetzmäſsigkeit und gesetzmäſsigen Bewegung angesehen, und die Zahlenlehre als die Lehre von den nach bestimmten Gesetzen und Verhältnissen sich bewegenden Gröſsen damit in die genaueste Beziehung gesetzt. Aber die Weltbetrachtung der Alten blieb dann keineswegs nur auf den Himmel beschränkt, und es gehörte bei weitem nicht einmal eine so tiefe Naturbetrachtung, als sie das Alterthum wirklich hatte, und wie sie sich namentlich in seiner Kenntniſs des gestirnten Himmels ausspricht, dazu, auch in der sublunarischen Welt bestimmte Zahlen zu entdecken, innerhalb deren sich die Dinge bewegen. Dieselben Zahlen, die man am Himmel gefunden, fand man, wie denn die ganze untere Welt als Reflex der obern angesehen wurde, zugleich auch auf Erden und im ganzen Universum überhaupt. Sie galten als der Ausdruck der das ganze All durchdringenden Gesetzmäſsigkeit und Verhältniſsmäſsigkeit. Die Inder betrachteten den Menschen als die kleine Welt, und insofern war er ihnen auch ein vollständiges Zahlensystem im Kleinen, nämlich alle Grundzahlen von Eins bis Zehn fand man in ihm vereinigt [1]). Man vergleiche ferner nur die Zusammenstellungen über die Siebenzahl bei Philo und Varro, und wird man leicht einsehen, wie dieselben Zahlen, die man am Himmel ausgeprägt fand, auch ebenso in allen Theilen des Universums wieder erblickt wurden [2]). Keineswegs war es also nur das äuſserliche zufällige Haften dieser und jener Zahl an den Gestirnen, was diesen Zahlen das Prädikat: heilig verschaffte, sondern die in ihnen sich aussprechende Gesetzmäſsigkeit, das Vernünftige, das Ideale, und dieſs eben macht auch ihre mystische Bedeutung aus, die daher nimmermehr erst später hinzugekommen oder untergeschoben, sondern unmittelbar im Begriff und Wesen der Zahl begründet ist. Am deutlichsten zeigt sich dieſs auch in den angeführten uralten philosophischen Systemen, die ohne alle Beziehung auf den Sabäismus in die Form der Zahl eingekleidet sind. Wir werden es weiter unten zur Genüge sehen, wie die einzelnen heiligen oder symbolischen Zahlen immer wohl eine reale, d. h. sich unmittelbar auf etwas Sinnliches, Aeuſserliches, woran sie haften, beziehende Bedeutung haben, zugleich aber nicht minder auch eine ideale, welche mit der realen in genauer Verbindung und Beziehung steht. Im Hebraismus, der sich

1) Müller Glauben, Wissen, und Kunst der alten Hindu. S. 351 fg.

2) Philo de mundi opificio. pag. 20—29. — Varro im ersten seiner Bücher hebdomades bei Gellius noct. Attic. 3, 10.

im Allgemeinen schon gerade durch seine Idealität vom Heidenthum unterscheidet, tritt denn auch vorzüglich, ja beinahe ausschlieſslich die ideale Bedeutung der symbolischen Zahlen hervor. — Eine andere neuere Ansicht sucht den Ursprung des bedeutsamen Gebrauchs gewisser Zahlen in Mythen, Ritualien, Staatseinrichtungen u. s. w. rein und allein in der Zeiteintheilung, „im Kreislaufe der Zeit." So vorzüglich Hüllmann *). Es ist allerdings ganz unleugbar, daſs der Gebrauch einzelner Zahlen zur Zeiteintheilung in der genauesten Beziehung steht; demungeachtet läſst sich aber der Ursprung der symbolischen Zahlenlehre so wenig, ja noch viel weniger auf die Zeiteintheilung, als auf den Sabäismus ausschlieſslich zurückführen. Denn eben in den Gestirnen, ihren Stellungen und Bewegungen ist ja die Zeiteintheilung vorgezeichnet, geht von ihnen aus. Jahre, Monate, Wochen, Tage, Stunden, alles ist bedingt durch die Constellationen des Himmels, und nur um dieser unmittelbaren unzertrennlichen Verbindung willen, in der die Zeiteintheilung mit dem Himmel steht, wurden die der Zeiteintheilung inhaftirenden Zahlen auf Staatseinrichtungen und Cultusvorschriften übertragen. Immer aber war es zuletzt die Idee, die, weil sie in der oder jener Zahl ausgeprägt erschien, ihren Gebrauch auch bei religiösen und politischen Institutionen veranlaſste.

Betrachten wir nun das Verhältniſs der symbolischen Zahlenlehre zu der Anlegung von Gebäuden, und namentlich zur Erbauung der Gotteshäuser, also zur Baukunst, so liegt geschichtlich vor, daſs letztere im ganzen Alterthum ganz und gar im Dienste der Religion stand und eben darum auch eine heilige Kunst war, die von den Priestern getrieben und gepflogen wurde, wie bereits oben Kap. 1. §. 3. gezeigt worden. Dort wurde auch bemerkt, daſs man diese Kunst nicht bei Privatwohnungen anwendete, sondern die Tempel ihre ersten und ausschlieſslichen Erzeugnisse waren. Die Baukunst aber als Kunst ist von der Zahlen- und Formenlehre so unzertrennlich, daſs sie mit ihr in Eins zusammenfällt. Wenn nun die Zahlen- und Maaſslehre nicht wie bei uns eine rein formelle, sondern als Eigenthum der Priester eine priesterliche, eine religiöse, heilige, und eben damit zugleich eine bedeutsame, symbolische Lehre war, in deren Form die höchsten geistigen

*) Hüllmann Urgeschichte des Staats. In der Vorrede S. IV wird gesagt: „Die enge Beziehung des Gliederbaues der Urgesellschaft auf die Zeitrechnung ist auffallend; sie durchdringt das ganze Alterthum; viele Sagen spielen darauf an, viele öffentliche Anstalten stehen damit in Zusammenhange." Dieſs sucht das Buch im Einzelnen nachzuweisen.

Wahrheiten eingekleidet und mitgetheilt wurden: so folgt nothwendig, daſs auch die gleichfalls priesterliche Lehre oder Kunst des Bauens, als von der Zahlen- und Maaſslehre unzertrennlich, nicht minder eine bedeutsame und symbolische war, daſs man also bei der Anlegung heiliger Baute nicht von äuſserer Zweckmäſsigkeit und Wohlgefälligkeit fürs Auge ausgieng, sondern diejenigen Zahlen und Formen zu Grunde legte, welche man vermöge ihrer Bedeutung für die entsprechenden hielt. Waren nun die Gotteshäuser, wie oben Kap. 1. §. 2. und 3. erwiesen worden, dem grossen Gottesbau, dem Universum überhaupt oder insbesondere dem Himmel nachgebildet, so waren die entsprechenden Zahlen und Formen diejenigen, welche man bei Nachforschung über die Welt und Schöpfung als die dem Weltbau zu Grunde liegenden entdeckt hatte, oder welche deutlich in diesem Bau für jeden Beschauer ausgeprägt sind. So kam es, daſs im Alterthum diejenigen, die sich mit der Erkenntniſs des Göttlichen beschäftigten, dessen Offenbarung ihnen die Welt in ihrer Gesetz- und Verhältniſsmäſsigkeit war, die Priester, die Normen, nach welchen die Werkmeister zu bauen hatten, bestimmten, also überhaupt die Anlegung der heiligen Baute leiteten *).

Daſs nun auch im Grundriſs der Stiftshütte die einzelnen Zahlen- und Maaſsbestimmnngen bedeutsamer Natur sind, dürfen wir um so weniger bezweifeln, als sich uns bereits die Bedeutsamkeit

---

*) Etwas Aehnliches hatte auch in demjenigen spätern Zeitalter statt, welches die den Bauwerken des Alterthums an Gröſse und wundervoller Vollendung nächststehenden, ja sie zum Theil übertreffenden Gebäude aufzuweisen hat, im Mittelalter. Stieglitz (Geschichte der Baukunst S. 26.) sagt darüber: „Nicht weniger Achtung ward den heiligen Zahlen im Mittelalter zu Theil, und die Künstler schufen die Formen der Bauwerke nach geometrischen Elementen durch die heiligen Zahlen. Ueberall uud immer standen sie bei ihrer innern Wichtigkeit im Ansehen, und wenn dieses jetzt verringert ist, wenn Manche Aberglauben, unnütze Mystik, leere Symbolik darin zu finden wähnen, so trägt nur Unkenntniſs, befangene Ansicht, Vorurtheil die Schuld.“ Er bemerkt weiter S. 33., daſs gerade die symbolischen Formen und Zahlen es seyen, durch deren consequente Anwendung die alterthümlichen Gebäde jenen Charakter des Erhabenen, welcher noch jetzt in Erstaunen setzt, erhalten hätten. Es gab im Mittelalter religiöse Bauvereine, die den Bau der Gotteshäuser leiteten. Aus den Klöstern stammend, hieſsen sie Brüderschaften; ihre Insignien waren geometrische Figuren, welche die Gesetze der Formation darstellten, deren Bedeutung aber geheim gehalten und nur den Eingeweihten bekannt gemacht wurde. Aus diesen Brüderschaften entstanden die sogenannten freien Maurer, nach deren ältester Constitution in England den Eingeweihten „die Erkenntniſs der Natur, das Verhältniſs der Kraft, das in ihr ist, vorzüglich die Wissenschaft von Zahl und Maaſs offenbart werden soll.“ Krause die drei ältesten Urkunden der Freimaurer-Brüderschaft. I, 1. S. 23. II, S. 30. — Stieglitz a. a. O. S. 35. 420. 426.

von Zahl und Maaſs im Allgemeinen dabei ergeben hat. Es ist daher jetzt unsere Aufgabe, die Bedeutung dieser einzelnen Zahlen- und Maaſsbestimmungen nachzuweisen. Wenn wir dabei länger, als es für den nächsten Zweck nöthig scheinen möchte, verweilen werden, so geschieht dieſs einestheils, weil dieselben Zahlen, mit denen wir es, der obigen übersichtlichen Zusammenstellung gemäſs, hier zu thun haben, wiederholt im Cultus vorkommen und demnach für unsre ganze Untersuchung wichtig sind, anderntheils aber in dieser Sache noch so wenig vorgearbeitet ist. Denn leider fehlt es bis jetzt an einer vollständigen genauen und vergleichenden Darstellung der symbolischen Zahlen- und Formenlehre des Alterthums, so ersprieſslich sie auch in mehr als einer Hinsicht wäre. Namentlich aber kann sich die biblische Zahlensymbolik keiner auch nur irgend genügenden Untersuchung erfreuen. Mit den Prädikaten „rund" und „heilig" um sich werfend, glaubt man meistens der Sache genug gethan zu haben *).

§. 3.

Bedeutung der Zahl Drei (Dreieck).

Die Bedeutung dieser Zahl und also mittelbar auch der auf sie folgenden hängt von der Bedeutung der beiden vorhergehenden ab; wir müssen daher nothwendig auf den Anfang der Zahlenreihe zurückgehen. — Die alten orientalischen Religionssysteme beginnen bekanntlich mit einem Urwesen, aus dem sie nicht nur die Welt, sondern die Götter selbst, welche die Welt geschaffen, entspringen lassen. So lehren die Indischen Veda's, es sey uranfänglich „kein Seyn und Nichtseyn, *sat* und *asat* gewesen, sondern das groſse Es, *tad* oder Brahma (Parabrahma) habe sich erst selber zum Seyn manifestirt;" Alles hat in diesem „neutralen Abstractum" seinen letzten Grund, und der Weltschöpfer ist erst eine Offenbarung desselben; als Abstractum, dem alle Persönlichkeit abgeht, das aller Form entbehrt, wird es auch niemals in den Kreis der Mythe

---

*) Das einzige sich ausschlieſslich mit der alten Zahlensymbolik beschäftigende Werkchen ist die Schrift von Meursius Denarius Pythagoricus. Lugd. Batav. 1631. So schätzbar auch diese Stellensammlung ist, so werden doch nur griechische Schriftsteller, und diese nicht vollständig angeführt. Besonders vermiſst man den hier so wichtigen Joh. Laurentius Lydus de mensibus, einen zwar späteren Autor, der aber bekanntermaſsen sehr alte Quellen vor sich hatte. (Vgl. die Vorrede der Ausgabe von Röther und Creuzer Symbolik I, S. 174 Note.) Auf die Quellen jener Lehre, die Ideen und Vorstellungen des Orients läſst sich Meursius gar nicht ein, und auſserdem fehlt es an kritischer Sichtung und Ordnung.

gezogen [1]). Bei den Persern heiſst dieses Urwesen *Sarvam akaranam* (Zeruane akerene), d. i. das ungeschaffene All [2]), von den Meisten, wiewohl nicht ganz richtig, nur auf die Zeit bezogen, „die keine Schranken kennt, nichts über sich hat, keine Wurzel, ewig gewesen ist und ewig seyn wird“ [3]). Die Aegypter nennen dieſs Urwesen Athor oder Athyr, d. i. die alte Nacht, der dunkle verborgene Urgrund des Alls [4]). Insofern dieses abstracte Wesen aller Bestimmung und Besonderung entbehrt, insofern es form- und gröſsenlos ist, entspricht ihm in der Zahlenreihe auch keine bestimmte Zahl, sondern nur etwa die Null, jedoch nicht als reine Negation, sondern insofern sie (ohne Anfang und Ende durch ihre Kreisform) unterschieds- und bestimmungslos die ganze Zahlenreihe in sich verbirgt, also wie Kanne treffend sie bezeichnet: „der Zahlen Tod und Ursprung“ ist [5]).

Obgleich noch kein wahres concretes Seyn, kommt diesem Abstractum doch jedenfalls eine positive Seite zu, welche die Möglichkeit ist zum wahren concreten Seyn zu gelangen. Diese wurde von den Alten Πόθος genannt, d. i. das Verlangen oder die Fortbewegung aus dem abstracten zum wahren Seyn, das Werden [6]). In dieser positiven Eigenschaft ist das abstracte, ununterschiedene All zugleich das abstracte Eins, *τὸ ἓν*, welches als solches auch die Zahl an sich, d. h. die abstracte, nicht concrete einzelne Zahl ist, und darum bei den Alten schlechthin „die Zahl“ heiſst. In den pantheistischen Systemen, in welchen die Gottheit mit dem All in Eins zusammenfällt, führte daher die Gottheit diese Benennung [7]).

---

1) von Bohlen das alte Indien I, S. 145 fg. 161. Görres Mythengeschichte I, S. 75 fg. — Müller Glauben, Wissen und Kunst der Hindu I, S. 91. — Fr. v. Schlegel über Sprache und Weisheit der Indier. S. 148.

2) von Bohlen a. a. O.

3) Kleuker Zendavesta III, S. 55.

4) Kleuker Emanationslehre bei den Kabbalisten. S. 50. Creuzer Symbolik I, S. 519.

5) Kanne System der Indischen Mythe. S. 86.

6) Schelling die Gottheiten von Samothrace S. 11. 13. 55.

7) Von dem Philosophen Lysis, einem Schüler des Pythagoras, meldet Athenagoras (Apolog. pag. 49. ed. Rechenberg): *ἀριθμὸν ἄῤῥητον ὁρίζεται τὸν θεὸν.* Simplicius (Phys. 3.) führt den Pythagoräischen Vers an: *κέκλυθι, κύδιμ' ἀριθμὲ, πάτερ μακάρων, πάτερ ἀνδρῶν.* Lucian spottet über die Pythagoräer mit den Worten: *ἐπὶ τουτέοισι δὲ γνώσεαι τὸν θεὸν ἀριθμὸν ἔοντα.* Hierokles giebt aus dem *ἱερὸς λόγος* (vgl. ad carm. aur. pag. 224.) an: Gott sey „die Zahl der Zahlen.“ Als Aegyptische Lehre stellt Görres (Mythengeschichte II, S. 348.) unter Verweisung auf die Quellen auf: „Gottes Bild ist die Einheit aller

Mit dem Begriff Zahl ist aber nothwendig auch die einzelne Zahl gesetzt, denn die Zahl an sich existirt nur durch die Reihe der einzelnen Zahlen. Das Eins τὸ ἕν (die Zahl an sich) wird daher nothwendig die Eins ἡ μονάς. Als die erste wirkliche Zahl, als das Haupt und die Quelle der ganzen Zahlenreihe kann die Eins wohl mit der Zahl an sich verwechselt werden, dient aber doch vorzugsweise zur Bezeichnung der Gottheit als der Alles umfassenden Einheit [1]).

Die Eins ist jedoch ferner, was sie ist, nämlich eine besondere, einzelne, concrete Zahl, nur und allein durch die Zwei; diese macht erst eigentlich das Eins zu der Eins, und ohne die Zwei bleibt die Eins identisch mit dem All und der Zahl an sich. Die Natur der Zwei aber in ihrem Verhältniſs zur Eins ist das reine Getheiltseyn, die Trennung, der Unterschied, das Einandergegenüberstehen. So wird sie zur natürlichen Signatur des Gegensatzes, Streites, und, weil jede Trennung und jeder Gegensatz Mangel an Vollkommenheit und Vollendung ist, auch des Unvollkommenen nnd Unvollendeten, ja des Verderbens und Untergangs selber. Im Realen bezeichnet daher die Zwei die Materie gegenüber dem Nichtmateriellen und der Gottheit, als der Einheit [2]), das Weibliche gegenüber dem Männlichen [3]), die Unterwelt (das Todtenreich) gegenüber dem Reich des Lebendigen [4]), die Finster-

---

Dinge, Princip, Ursprung, Wurzel, alle Zahl erzeugend, selbst unerzeugt von irgend einer andern Zahl, und diese Einheit bringt hervor und vermehrt die Zahl, und aufgelöst zieht diese wieder sich in sie zurück."

1) Mit der Zahl an sich wird die Monas verwechselt bei Psellus, welcher sagt (vgl. Röther zu Joh. Laur. Lyd. de mens. pag. 42.): *ἡ δὲ μονάς, ἀριθμὸς οὐκ οὖσα, γεννητική ἐστιν ἀριθμῶν κ. τ. λ.*, auch bei Theo Smyrn. pag. 155.: *ἡ μονὰς ἀρχὴ πάντων . . . . αὐτὴ ἐξ οὐδενός, ἀδιαίρετος καὶ δυνάμει πάντα.* Beachtenswerth ist die Stelle aus Synes. Cyren. hymn. 3., wo von Gott gesagt wird: *Μονὰς εἶ μονάδων, Ἀριθμῶν ἀριθμὸς Μονὰς ἠδ' ἀριθμός.* Athenagoras l. c. *Μονάς ἐστιν ὁ Θεός, τοῦτ' ἔστιν εἷς.* — Macrob. Somn. Scip. 1, 6.: *Unum autem, quod* Μονὰς, *i. e. Unitas dicitur, ... ipse non numerus, sed fons et origo numerorum. Haec monas initium finisque omnium, neque ipsa principii aut finis sciens, ad summum refertur Deum.*

2) Joh. Laur. Lyd. l. c. 2, 6.: *Οἱ παλαιοὶ ὡς ὕλην καὶ ἑτερότητα τὴν δυάδι παραλαμβάνουσι.* — Theol. Arithm. 9. pag. 7.: *ἔτι τὴν ὕλην τῇ δυάδι προσαρμόττουσιν οἱ Πυθαγορικοί.*

3) Vgl. das oben S. 133. not. 4. angeführte Fragment des Epimenides von Creta.

4) Joh. Laur. L. l. c. Nachdem er bemerkt, die Zwei komme *κατὰ τὸ ἄπειρον τοῦ ἀριθμοῦ* dem Pluto und den *καταχθονίοις* zu, fährt er fort: *ἀΐδην δὲ αὐτὸν καλοῦσιν· ἡ γὰρ δυὰς ὡς ἀνείδεος καὶ ἀόριστός ἐστιν, ὅθεν αὐτὸς τῶν ἀειδῶν καὶ ἀπόστασιν ἀπὸ τῶν θείων ἐσχηκότων βασιλεὺς εἶναι λέγεται.*

niſs und Nacht gegenüber dem Lichte und dem Tage [1]), das Feuchte und dessen Repräsentanten, den Mond, gegenüber dem Feuer und der Wärme (Sonne) [2]), das Vergängliche und dessen Repräsentanten die Zeit gegenüber dem Unvergänglichen und Ewigen [3]). Im Idealen hingegen stellt die Zwei den Gegensatz des Falschen und Irrigen zum Wahren, des Bösen zum Guten vor [4]). Da die Zwei auch die erste gerade Zahl ist, so betrachtete man sie als Wurzel, Quelle und Repräsentant alles Geraden überhaupt und trug ihre Bedeutung im Realen und Idealen auf das Gerade als solches über [5]).

Das reine Getheiltseyn, welches die Natur der Zwei ausmacht, hört auf zu seyn, was es ist, wenn es durch ein Drittes, das hinzutritt, vermittelt wird. Das vermittelte und aufgehobene Getheiltseyn ist aber *eo ipso* wiederum das Einsseyn, die Einheit, jedoch nicht jene unvermittelte, unbestimmte, mit der Zahl an sich identische, aus welcher die Zwei und der Gegensatz hervorgegangen, sondern die vermittelte, welche den Gegensatz und Unterschied in sich aufgenommen und aufgehoben hat, also die wahre, concrete, vollkommene Einheit. Diese Einheit stellt also die **Drei** dar [6]). Sie wird deſshalb geradezu die Eins, auch die erste Zahl

---

1) **Plutarch.** de Isid. cp. 48.: *οἱ μὲν Πυθαγόρικοι διὰ πλειόνων ὀνομάτων κατηγοροῦσι τοῦ μὲν ἀγαθοῦ τὸ ἓν . . . . . τὸ λαμπρόν· τοῦ δὲ κακοῦ τὴν δυάδα . . . . . τὸ σκοτεινόν.*

2) Nach **Joh. Laur. Lyd.** l. c. war der zweite Tag der Woche (Mondtag) dem Monde als *τῇ τῆς ὕλης ἐφόρῳ* geweiht.

3) **Joh. Laur. Lyd**, de mens. 4, 44. *Ὀρθῶς οὖν Φιλόλαος τὴν δυάδα Κρόνου σύνευνον εἶναι λέγει, ὃν κατὰ τὸ προφανὲς Χρόνον ἄν τις εἴποι· συνάπτεται δὲ τῷ Χρόνῳ ἡ δυάς, ὡς τῆς φθορᾶς αἰτίῳ.*

4) Ibid. cp. 2, 6.: *ὁ δυὸ ἀριθμὸς, πρῶτον μὲν, ὅτι κενός ἐστι καὶ οὐ ναστὸς, τὸ δὲ μὴ πλῆρες οὐ καθαρόν· ἀρχὴ δὲ ἀπειρίας καὶ ἀνισότητος.* Vgl. auſser der eben angeführten Stelle des Plutarch de Is. 48. noch de plac. philos. 1, 7., wo von Pythagoras erzählt wird, er habe *τὴν ἀόριστον δυάδα δαίμονα καὶ τὸ κακὸν* genannt.

5) Vgl. auſser den bereits angeführten Stellen aus **Joh. Laur. L.** die gleichfalls schon citirte aus Plutarch de Is., wo unter den Namen der Zwei auch *τὸ ἄρτιον* vorkommt. Besonders verdient Erwähnung die Tafel Lo-schu der Chinesen, die Schrift aus dem Flusse Lo, welche der Kaiser Yu 2200 Jahr vor Christo vom Himmel empfangen haben soll. Sie hat schwarze und weiſse Kugeln. Die schwarzen stellten die geraden Zahlen 2. 4. 6. 8. vor, die weiſsen die ungeraden 1. 3. 5. 7. 9. Das Gerade bezeichnet dann alles Unvollkommene, Kälte, Nacht, Mond, Wasser, Erde, Weiblich, Krankheit, Unglück; das Ungerade hingegen alles Vollkommene, Sonne, Feuer, Himmel, Wärme, Tag, Männlich u. s. w. Vgl. **Du Halde** Beschreibung des Chin. Reichs II, S. 342. **Görres** Myth. Gesch. S. 63.

6) **Dionyſs** von Halikarnaſs (Antiq. Rom. 3.) erzählt den Streit der Curiatier und Horatier: man habe **drei** Männer aus beiden Städten ge-

genannt [1]), und bezeichnet überhaupt jedes Seyn, das in sich eins und vollkommen ist, also — denn zur Vollkommenheit gehört vor Allem Integrität — jedes in sich abgeschlossene, wahre Ganze [2]). So im Realen das Eine groſse Ganze der Welt, es hat die drei Theile Himmel, Erde, Meer, oder: Oberwelt, Mittelwelt, Unterwelt; die Zeit bewegt sich als Ganzes in Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft; und überhaupt jedes wahrhaft Ganze in Raum und Zeit hat Anfang, Mittel und Ende, so daſs die Dreitheiligkeit aller Dinge als etwas Ausgemachtes bei den Alten galt [3]), ja zum Sprüchwort wurde [4]). Im Idealen ist Drei die Zahl, innerhalb deren der Begriff seinen Verlauf macht, daher jede wahrhafte Idee, jedes geistige Ganze und Vollkommene sie an sich trägt [5]). Da aber die höchste vollkommenste und umfassendste aller Ideen die Idee der Gottheit ist, die Uridee, und von der Gottheit alles

---

wählt, die vor Aller Augen kämpfen und so den Streit schlichten sollten: ἐπιτηδειότατον γὰρ εἶναι τὸν δὲ τὸν ἀριθμὸν εἰς πᾶσαν ἀμφισβητομένου πράγματος διαίρεσιν· ἀρχήν τε καὶ μέσα, καὶ τελευτὴν ἔχοντα ἐν αὐτῷ. Heraklit sagt bei Plato im Gastmahl 14. pag. 30. ed. Ast.: τὸ γὰρ ἕν φησι διαφερόμενον αὐτὸ αὐτῷ ξυμφέρεσθαι, d. i. das Eine, indem es sich von sich trennt, einigt sich (dann wieder) mit sich.

1) Jamblich. vita Pyth. 1, 28.: man opfere dreimal und Apollo gebe Orakel vom Dreifuſs, διὰ τὸ κατὰ τὴν τριάδα πρῶτον φῆναι τὸν ἀριθμόν. — Justin. Mart. pag. 379. μονὰς γὰρ ἐν τριάδι νοεῖται καὶ τριὰς ἐν μονάδι γνωρίζεται. — Joh. Laur. Lyd. de mens. 2, 7.: ἰδικῶς ἀριθμὸς ἡ τριὰς καλεῖται, μερισμὸν ἢ διαίρεσιν οὐκ ἐπιδεχόμενος. Ibid. 4, 44.: ἡ γὰρ τριὰς ἀρχὴ ἀριθμοῦ . . . τῇ γὰρ δυάδι συνελθούσης μονάδος, πρῶτος ἀριθμὸς ἐτέχθη, ὃς καλεῖται ὑπ' ἐνίων τέλειος, ὅτι πρῶτος τὰ πάντα σημαίνει, καὶ πρῶτος ἔδειξεν ἀρχὴν, μέσα τέλος. — Psellus 1, pag. 2.: ἡ τριὰς ἀριθμός τε κυρίως καὶ ἀριθμῶν ὁ πρῶτος, ἀρχὴν καὶ τέλος καὶ μεσότητα ἔχων, ἀρχὴ πληθύος.

2) Theo Smyrn. p. 157.: ἡ τριὰς πρώτη ἀρχὴν καὶ μεσότητα καὶ τελευτὴν ἔχει· διὸ καὶ πρώτη λέγεται πάντα εἶναι. Pollux 6, 2.: ὅτι τὰ τρία πρῶτος τέλειος ἀριθμός. Ebenso Plutarch. Sympos. 9, 3.

3) Aristot. de coelo. 1, 1. Παρὰ ταῦτα οὐκ ἔστιν ἄλλο μέγεθος, διὰ τὸ τὰ τρία πάντα εἶναι, καὶ τὸ τρὶς παντῇ· καθάπερ γάρ φασι καὶ Πυθαγόρειοι τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα τρισὶν ὥρισται. — Pletho Schol. ad Orac. Mag. φησὶ δὲ περὶ Ζωροάστρου Πλούταρχος, ὡς τριχῇ τὰ ὄντα διέλοι. — Joh. Laur. Lyd. de mens. 2, 7. führt aus den Chaldäischen Orakeln den Vers an: τῆς δὲ γὰρ ἐν τριάδος κόλποισιν ἐπάρχεθ' ἅπαντα.

4) Maximus Thyr. diss. 24.: πείθομαι γὰρ Ὁμήρῳ λέγοντι· τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται. — Psellus de op. daem. ὃ κατὰ μηδὲν τῆς Ἑλληνικῆς ἐστὶ μυθολογίας ἀπολειπόμενον, κατὰ τὸ τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται. — Cydonius de morte condemn. Οὐκοῦν τοῦτο δὴ τὸ λεγόμενον· τριχθὰ πάντα δέδασται.

5) Joh. Laur. Lyd. de mens. 2, 7. Ἰστέον τοίνυν, ὅτι τρεῖς τριάδας ὁ Τίμαιος παραδίδωσι, καὶ μάρτυς ὁ Πρόκλος ἐν ὑποτυπώσει τῆς Πλάτωνος φιλοσοφίας, φάσκων, ὅτι ἡ τῶν νοητῶν ἀκρότης (τριὰς οὖσα νοητή) καὶ μονάς ἐστιν· ἑνὰς γὰρ τυγχάνειν δύναται ἐν ἑαυτῇ, τὴν πασῶν δυνάμεων αἰτίαν ἔχουσα καὶ οὐσίαν, ὥς φησιν ὁ Παρμενίδης· πάντα γὰρ τὰ νοητὰ ἐν τῇ τριάδι περιέχεται, καὶ πᾶς ὁ θεῖος ἀριθμὸς ἐν τῇ ταύτῃ προελήλυθεν, ὡς καὶ αὐτὸς ὁ Χαλδαῖος ἐν τοῖς Λογίοις· Τῆς δε γὰρ ἐκ τριάδος πᾶν πνεῦμα πατὴρ ἐκέρασε. (Man vergleiche damit die Begriffsdialektik der Hegelschen Schule.)

Seyn im Realen wie im Idealen herrührt, ihr daher auch ausſchlieſslich wahres vollkommenes Seyn zukommt, so ist die Drei die eigentlich göttliche Zahl, die Signatur des göttlichen Wesens, der göttlichen Natur als solcher [1]). Alles daher, was irgendwie Bild und Spiegel der Gottheit ist, oder in unmittelbarer Beziehung zu ihr steht, hat das Gepräge der Drei, in ihr vollendet sich jedes Göttliche überhaupt [2]). Darum wurde auch Alles, was als ein göttliches, vollkommenes Ganze göttlichen Charakter erhalten sollte, irgendwie durch die Drei bezeichnet, die somit das wahre Gotteszeichen ist [3]). Nicht aber nur im Allgemeinen dient die Drei zur Bezeichnung des göttlichen Wesens, sondern vorzüglich stellt sie dasselbe in seiner Eigenschaft als Grund und Quelle alles Seyns auſser ihm, also als schaffendes, zeugendes, hervorbringendes, als Schöpfer oder Demiurg dar [4]). Wie endlich die Zwei als erste gerade Zahl ihre Bedeutung auf das Gerade überhaupt überträgt, so theilt auch die Drei als die eigentlich erste ungerade Zahl ihre Bedeutung allem Ungeraden mit und giebt ihm im Allgemeinen den Charakter der Göttlichkeit [5]).

---

1) **Servius** ad Virg. Eclog. 8, 75. *Ternarium numerum perfectum summo Deo assignant, a quo initium et medium et finis est.* **Plato** de leg. IV, 716.: Ὁ μὲν θεὸς, ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ἁπάντων ἔχων. Vgl. weiter die gleich folgende Uebersicht.

2) **Plutarch.** de Isid. cp. 56.: ἡ δὲ κρείττων καὶ θειοτέρα φύσις ἐκ τριῶν ἔστι.

3) **Aristot.** de coelo 1, 1. (5.): διὸ παρὰ τῆς φύσεως εἰληφότες ὥσπερ νόμους ἐκείνης καὶ πρὸς τὰς ἁγιστείας τῶν θεῶν χρώμεθα τῷ ἀριθμῷ τούτῳ. **Servius** l. c.: *Omnium prope deorum potestas triplice signo ostenditur, ut Jovis fulmen trifidum; Neptuni tridens, Plutonis canis triceps. Apollo, idem Sol, idem Liber . . . . Omnia ternario numero continentur, ut Parcae, Furiae, Hercules etiam trinoctio conceptus, Musae ternae, etc.* — **Auson.** in gryphotern.: *Ter bibe, trisnumerus super omnia.* — **Nicomach.** Theol. arithm.: τρίς δὲ καὶ σπένδουσι καὶ τρὶς ἐπιθύουσι οἱ τελειωθῆναι τὰς ἑαυτῶν εὐχὰς αἰτοῦντες παρὰ θεοῦ. — **Anatol.** eei **Meursius** 5, pag. 37.: εὐχαὶ καὶ σπονδαὶ τρὶς γίνονται.

4) **Joh. Laur. Lyd.** de mens. 2, 7.: ἡ γὰρ (sc. τριὰς) περιττὴ καὶ περαίνουσα ἰσότης δημιουργός ἐστιν κατὰ τὴν τετράγωνον φύσιν· τὸ γὰρ θεῖον τρισὶ τούτοις χαρακτηρίζεται, τῷ ἐφετῷ, τῷ ἱκανῷ, τῷ τελείῳ. — Ἴσμεν, ὅτι ἡ τριὰς τὴν τῶν θείων πρόοδον ἐκίνησε, καὶ στάσιν αὐτοῖς τὴν αἰωνίον ἀπειργάσατο ἐν τῶν αὐτῶν ἕδει. — Διὰ τοῦτο οἱ Πυθαγόρειοι τριάδα μὲν ἐν ἀριθμοῖς, ἐν δὲ σχήμασι τὸ ὀρθογώνιον τρίγωνον ὑποτίθενται στοιχεῖον τῆς τῶν ὅλων γενέσεως. — Ibid. 4, 21. heiſst die τριὰς auch ἀρχὴ γενέσεως. Auch **Proklus** nennt die Drei τριὰς δημιουργική. Vgl. **Plutarch** de Isid. cp. 36. — **Creuzer** Symbolik II, S. 485. und zu **Cic.** de nat. dor. 3, 21.

5) **Virgil.** Eclog. 8, 73.: *Terna tibi haec primum triplici diversa colore Licia circumdo, terque haec altaria circum Effigiem duco; numero deus impare gaudet.*

Was die Drei als Zahl, dasselbe bedeutet das Dreieck als die ihr entsprechende Form. Wie die Drei die erste wahre Einheit und damit gewiſsermáſsen die erste Zahl ist, so ist das Dreieck unter allen Formen und Gestalten die erste, Eine, ganze, denn weder der Punkt als rein Gedachtes, noch die Linie als bloſse Ausdehnung hat Gestalt. Das Dreieck ist, obwohl aus drei Linien und Winkeln bestehend, doch ein untheilbares, somit vollkommenes Ganze; alle andern Gestalten können nicht weiter als zuletzt auf dieſs untheilbare Ganze zurückgeführt werden, und gehen somit alle von dieser Grund- und Urgestalt aus [1]). Die Figur des Dreiecks ist daher nicht nur Symbol des göttlichen Seyns überhaupt, sondern namentlich der schaffenden und zeugenden Kraft der Gottheit [2]).

Merkwürdig ist, was diese Symbolik der Drei betrifft, der *consensus populorum* [3]). Alle Religionssysteme der alten Welt stimmen darin überein, daſs sie die höchste Gottheit als eine Dreiheit vereinigter, Ein Ganzes bildender Götter darstellen, und während jenes Eine Urwesen ein bloſses Abstractum, neutral und unpersönlich ist, tritt die göttliche Persönlichkeit immer erst in dieser Dreiheit auf, aus welcher dann wieder die andern Gottheiten hervorgehen. Uebrigens läſst sich erwarten, daſs in den Naturreligionen vermöge der allgemeinen Vermischung des Natürlichen und Göttlichen auch die ideale Bedeutung der Drei stets so in die reale überflieſst, daſs eine Trennung nicht leicht möglich ist. Zur Bestätigung lassen wir eine gedrängte Uebersicht hierhergehöriger Vorstellungen folgen.

Am bestimmtesten findet sich die bisher meist aus Griechischen Schriftstellern nachgewiesene Symbolik der Drei bei den alten Indern. Aus dem groſsen „Es" oder Parabrahm, das ohne Zahl und Form ist, geht zuerst jene allbekannte Trimurti oder Vereinigung der drei Mächte hervor: Brahma (der Schöpfer), Wischnu (der Erhalter), Schiwa (der Zerstörer, Formenwechsler, Wiederbringer). Es sind dieſs nur verschiedene concrete Formen oder Manifestationen des Einen göttlichen Urwesens, dessen Begriff nach Indischer Anschauug in den drei Momenten des Schaffens,

---

1) Ueber die Verbindung der symbolischen geometrischen Figuren mit den symbolischen Zahlen besonders bei den Pythagoräern vergl. Brucker hist. crit. philos. I, pag. 1060. sq.

2) Creuzer Symbolik I, S. 568. S. 667. Baur Symbolik II, 1. S. 52.

3) Görres Mythengeschichte II, S. 641.: „Aus jener Zweiheit, selbst von der ersten Einheit ausgegangen, wird durch alle Mythen die Dreiheit."

Erhaltens und Zerſtörens seinen Verlauf macht [1]). Erst die Trimurti, nicht aber jenes Urwesen, ist als persönliche Gottheit, Gegenstand der Verehrung und erscheint vielfach auf Bildwerken und in Tempeln. Die drei Personen der Trimurti werden auch einzeln dargestellt und verehrt; doch ist dieſs selten der Fall mit Brahma, „weil er häufig mit dem abstracten Urwesen, dessen active Kraft er vorstellt, identificirt erscheint“ und „der Act der Schöpfung als vorbei“ betrachtet wird [2]). Nach den beiden andern aber zerfallen die Inder bekanntlich in die zwei religiösen Partheien, Wischnuiten und Schivaiten. Besonders häufig erscheint nun die Drei als Signatur des Schiwa, der auch Mahadeva, d. i. der groſse Gott heiſst, welcher, indem er Alles verschlingt, zugleich Alles erzeugt. Sein Symbol ist der Triangel mit der Spitze nach oben (mit nach unten gekehrter Spitze ist das Dreieck Insigne des Wischnu) [3]), daher das Dreieck überhaupt von Indischen Autoren „der Ursprung und Quell aller Dinge“ genannt wird [4]). Auſser den beiden gewöhnlichen Augen hat Schiwa's Bild noch ein drittes auf der Stirne; daher sein Beiname *Trilochanas*, d. i. dreiäugig. Nach von Bohlen soll dieſs „seine Allwissenheit durch die dreifache Welt: Himmel, Erde und Unterwelt anzeigen“ [5]).

1) Vgl. Müller Glauben, Wissen und Kunst der Hindu S. 189., wo mehrere Stellen aus Indischen Büchern angeführt sind, von welchen wir hier nur Eine herausheben wollen: „Das einzige höchste Wesen zeigt sich durch Schöpfung, Erhaltung und Zerstörung. aber es ist nur Eins. Sich zu Einer dieser drei innigst mit einander verbundenen Formen wendend, wendet man sich zu allen, das heiſst zu dem einzigen Gott selbst. Wisset, ihr Sterblichen, Wischnu, Brahma, Schiwa, sind Einer Gottheit ausflieſsende Lichter; sie flieſsen in drei Formen aus einander und vermengen sich wieder; denn kein Unterschied trennt sie; ihre Wesenheit ist Eins, ist der einzige höchste Gott. Brahm als Weltschöpfer wird Brahma genannt, als Welterhalter Wischnu, als Formenwechsler zwischen Geburten und Wiedergeburten Schiwa.“ v. Bohlen das alte Indien II, S. 313: „der Matsya Purana erklärt geradezu, daſs das groſse Eine bestimmt erkannt werde, als drei Götter in Einer Person, *ekâ mûrtis trayo devâs.*“ — Creuzer Symbolik I, S. 583.

2) von Bohlen das alte Indien I, S. 202.

3) Ebendas. S. 205—207.

4) Müller a. a. O. und S. 281. Baur Symbolik II, 1. S. 52.

5) Eine merkwürdige Parallele hiezu ist der Jupiter trioculus. Zu Larissa war nach der Erzählung des Pausanias (Corinth. 24.) ein altes Schnitzbild des Jupiter, das zwei Augen am gewöhnlichen Ort und ein drittes auf der Stirne hatte. Er bemerkt dabei, daſs sich die drei Augen auf Jupiter beziehen der im Himmel, unter der Erde (als Pluto) und im Meere (als Neptun) herrsche; aus dieser Ursache, weil er ja nur Ein Gott sey, der in den drei durch das Loos getrennten Theilen der Welt regiere, habe wohl der, der das Bildniſs verfertigt, demselben drei Augen zum Sehen gegeben. Auch Proklus sagt, die Theile der τριὰς δημιουργική seyen die drei: Zeus, der Vater, Poseidon, die Kraft, δύναμις, und Pluto, der Geist, νοῦς. — Vgl. Creuzer Symbolik II, S. 485.

Als Insigne führt er den Dreizack, *trisula*, woher er schon im Ramayana den Namen *triphalas* führt, wörtlich dreispitzig, so viel als *trikantakas*. Sein gewöhnlicher Typus ist der Linga, d. i. Zeugungsglied, welches durch jede Pyramiden- oder Obeliskenform dargestellt wird [1]. — Die Welt, das Erzeugniſs und Bild der Gottheit, theilt der Inder in drei Welten, *trailokya*, nach den drei Dimensionen des Raums: unten, mitten, oben; die verschiedenen Wesenordnungen sind ihm in diese drei Welten nach drei Grundkräften *traigunya* vertheilt [2]. Auch der Mensch, den der Inder theils als Mikrotheos, theils als Mikrokosmos zu betrachten gewohnt ist [3], erscheint ihm als ein dreifaches Ganze; er hat eine grobe Natur (Kasif), eine subtile (Latif) und eine vernünftige oder zurechnungsfähige (Aidia) [4], mit andern Worten: Leib, Seele, Geist; ersterer geht aus vom Zeugungsglied, die zweite hat ihren Sitz im Herzen, der dritte im Kopf [5]. Der Himalaya wird als ein Gottheitsberg durch seine drei Spitzen bezeichnet, auf deren einer Schiwa seine Residenz hat; das heilige Feuer ist gleichfalls ein dreifaches [6], u. s. w. Von rein idealer Seite erscheint die Drei in der Indischen Philosophie, die überhaupt drei Erkenntniſswege statuirt [7]. — Auch die Buddhisten haben wenigstens das Formelle der altindischen Trias in ihre Lehre aufgenommen; ihre Dreiheit besteht aus den „drei Vortrefflichsten, nämlich: Buddhas, als in der Offenbarung stehend, Dharmas, als das geoffenbarte Wort, und Sangghas, die Schaar der Gläubigen, welche dieſs Wort befolgt" [8].

Sehr deutlich zeigen sich die Vorstellungen von der Drei in ihrem Verhältniſs zur Eins auch bei den Chinesen [9]. Von dem göttlichen Urwesen Tao, d. i. Drei-Eins, in dem alle Wesen enthalten sind, der der Abgrund aller Vollkommenheiten ist, lehrte

---

1) v. Bohlen a. a. O. I, S. 208 fg.

2) Ebendas. I, S. 173.

3) Müller a. a. O. S. 350 fg.

4) Görres Mythengeschichte I, S. 94. 98. 181. v. Bohlen I, S. 176.

5) Müller a. a. O. S. 351. und S. 581.: „Kopf, Brust, Zeugungstheile sind die menschliche Trias, Geist, Seele, Begierde; Licht, Wärme, Gluth; Sonne, Mond, Erde." — Vgl. überhaupt über die das All und den Menschen durchdringende Indische Dreiheit Stuhr die Chin. Reichsreligion und die Systeme der Indischen Philosophie. S. 49 fg.

6) v. Bohlen das alte Indien I, S. 207. 237.

7) Ebendas. II, S. 313.

8) Ebendas. I, S. 340.

9) Stuhr die Chinesische Reichsreligion. S. 6 fg.

Tao-tsee: „durch seine Natur ist Tao Eins, der Erste hat den Zweiten gezeugt, Zwei haben den Dritten hervorgebracht, die Drei aber haben alle Dinge gemacht. . . . . Umsonst fragt ihr eure Sinne über alle Drei, eure Vernunft kann allein davon etwas sagen, und sie wird es euch sagen, daſs sie nur eins sind“ [1]). Diese göttliche Dreiheit offenbart sich denn auch in der Schöpfung der Welt: „weil Tao dreieinig ist, so brachte der Erste die Welt hervor, der andre brachte Ordnung in die Verwirrung, der dritte legte den Wechsel von Tag und Nacht in die Welt;“ nicht minder ist sie auch in den Menschen, als Bild Gottes, aufgenommen [2]). Das Dreieck ist Signatur der Dreieinheit; das hochgeschätzte Buch Chueun sagt von ihm, es bedeute Drei vereint in Einem, und die Erklärung der ältesten Schriftzeichen, Lieuchtsing, bemerkt: „es ist die Vereinigung der drei Thai, vereint walten sie gemeinschaftlich, schaffen und nähren“ [3]). Als himmlisches oder Gottheitszeichen erscheint es auch darin, daſs die erste und vornehmste Provinz des „himmlischen Reiches,“ Petcheli dreieckte Gestalt hatte und wiederum in dreimal drei Gebiete zerfiel [4]). Der Dreifuſs ist bei den Chinesen ein uraltes heiliges Bild, Gegenstand religiöser Verehrung, und wird von ihnen mit dem Namen „Geist“ bezeichnet [5]). Auch im Cultus erscheint die Drei. So z. B. bemerkt das Buch Seeki: „Ehemals opferte der Kaiser feierlich alle drei Jahre dem Geiste der Dreiheit und Einheit“ [6]).

Was die übrigen Religionssysteme des Orients betrifft, so fehlt es zwar meist an genauen und zuverlässigen Quellen, namentlich bei den Chaldäern, Babyloniern und Phöniciern. Demungeachtet ist es doch auſser allem Zweifel, daſs auch sie die Idee des Einen Gottes in drei Götter vertheilten. Aus der geschlechtlichen Dualität Thaute und Apasson lassen die Chaldäer die Dreiheit Anos, Illinos, Aos hervorgehen [7]), und die freilich nicht ganz lautere,

---

1) Görres Mythengeschichte I, S. 152. Dasselbe sprach nach Couplet auch der Chinesische Philosoph Lilaokium aus mit den Worten: „Das Gesetz oder die Vernunft [Tao] brachte Eins hervor, Eins brachte Zwei, Zwei brachte Drei, Drei brachten alle Dinge hervor.“ Vgl. Stollberg Geschichte der Relig. Jesu Christi. I, Beil. S. 394., besonders Stuhr a. a. O. S. 19.

2) Görres a. a. O. I, S. 153. 154.

3) Stollberg a. a. O.

4) Du Halde Beschreibung des Chines. Reichs I, S. 131.

5) Görres a. a. O. II, S. 642. Creuzer Symbolik II, S. 200.

6) Görres a. a. O.

7) Görres a. a. O. S. 309. 311.

jedenfalls aber ächtchaldäische Grundelemente enthaltende Quelle der sogenannten Chaldäischen Orakel [1]) sagt: „Die Einheit hat die Zweiheit hervorgebracht, die bei ihr wohnt, und im intellectuellen Lichte leuchtet; daraus aber ist die Dreiheit geworden, die durch die ganze Welt leuchtet“ [2]). Damit hieng zusammen das dreimalige tägliche Beten und dreimalige Kniebeugen vor der höchsten Gottheit [3]). Babylonische Bildwerke, von denen ein Mehreres im folg. §., zeigen gleichfalls eine höchste Dreiheit. Das Centralheiligthum der Babylonischen Religion, der Belustempel zu Babylon, enthielt drei neben einander befindliche kolossale Götterbilder [4]). Die Phönicische Theologie giebt dem Universum drei Principien, Jupiter (Himmel), Erde und Amor, der die beiden eint und Ursache der Schöpfung ist. So nach Pherecydes; nach Sanchuniathon entwickelt sich aus dem dunkeln Chaos der Erstgeborene und mit ihm die Dreiheit: Ulomus, Olusoros, Eliun, oder Licht, Feuer, Flamme [5]). Vergleichenswerth damit ist die Kabbalistische Lehre, welche aus der geschlechtlichen Zweiheit יה den „Erstgebornen“ hervorgehen läſst, diesen als den „allereigentlichsten Schöpfer aller Dinge“ bezeichnet, und ihm das dreifache Wesen zuschreibt: Licht, Geist (Athem), Leben [6]). In der Persischen Lehre, die zwar vorherrschend Dualismus scheint, steht doch zwischen den beiden aus der Zeruane akerene hervorgegangenen Gegensätzen, Ormuzd und Ahriman, ein drittes göttliches Wesen in der Mitte, das auch geradezu Mittler genannt und nach einigen Nachrichten sogar als der höchste Gott verehrt wurde, Mithras [7]). Er heiſst der Dreifache, und Schöpfer der Welt oder Herr der Zeugung [8]); das Dreieck ist seine symbolische Signatur [9]).

Die Aegyptische Lehre stellt als oberste aus der Urnacht hervorgegangene Dreiheit Kneph (Amun), Phthas, und Osiris auf,

---

1) Kleuker Zendavesta. Anhang I, 2. S. 84.

2) Oracul. Chald. 5, 1.

3) Görres. S. 299.

4) Görres. S. 302.

5) Görres. II, S. 451. 452. Müller a. a. O. S. 144.

6) Kleuker über die Natur und den Ursprung der Emanationslehre bei den Kabbalisten. S. 9. 10.

7) Plutarch de Isid. cp. 46. *Μέσον δὲ ἀμφοῖν τὸν Μίθρην εἶναι, διὸ καὶ Μιθρην Πέρσαι τὸν Μεσίτην ὀνομάζουσιν.* — Hesych.: *Μίθρας, ὁ πρῶτος ἐν Πέρσαις θεός.* — Cudworth systema intell. I, pag. 333 sq.

8) Dionys. Areop. epist. 7, 2. (pag. 91.) führt er den Namen *τριπλάσιος.* Porphyr. de nymph. antr. pag. 254. 265.: *δημιουργὸς καὶ γενέσεως δεσπότης.* — de abstin. 4. pag. 165.: *ποιήτης καὶ πατὴρ τῶν πάντων.*

9) Creuzer Symbolik I, S. 779.

die real Licht, Feuer, Sonne, ideal Allmacht, Weisheit, Güte bezeichnen [1]. Bei den Pamylien, einem phallischen Feste, wurde als schöpferisches Gottheitszeichen ein Bild mit einem dreifachen Zeugungsgliede, was an den oben angeführten Namen Schiwa's *Triphalas* erinnert, herumgetragen [2], und Cedrenus bemerkt, Hermes unterscheide in der Gottheit drei Attribute, die eine einzige Natur zusammensetzten [3]. Dieser Dreiheit gemäſs zerfällt dann auch die Welt selbst in drei Theile, denen wieder in Aegypten, dem Bilde der Welt (s. oben Kap. 1. §. 3.) drei Regionen entsprechen, in deren jeder eine der drei höchsten Gottheiten verehrt ward [4]. — Den Griechischen Theogonien liegt meist die Orphische Lehre zu Grunde, welche anerkanntermaſsen aus dem Orient stammt, und daher gleichfalls eine göttliche Dreiheit an die Spitze stellt. So verschieden auch die Namen derselben angegeben werden, wird doch stets die Dreizahl streng festgehalten [5]. Auch die nicht minder aus dem Orient stammende Samothracische Lehre beginnt mit der Dreiheit Axieros, Axiokersa, Axiokersos, aus der Alles hervorgeht [6]. Von der Dreiheit Zeus Pluto Poseidon, Himmel Erde Meer, Oberwelt Mittelwelt Unterwelt war bereits oben die Rede, sowie von Zeus selbst, der, als Anfang Mittel und Ende in sich schlieſsend, bei den Orphikern *τελειος* heiſst [7]. Daſs die Italischen Völker eine höchste göttliche Dreiheit verehrten, läſst sich hieraus schon von selbst erwarten, und wie heilig die Drei als in genauester Beziehung zur höchsten Gottheit stehend bei den Römern war, hat sich uns schon dargethan. Bekannt ist die Capitolinische Trias: Jupiter Juno Minerva [8].

Auch die Nordischen Völker hatten sämmtlich eine höchste Dreiheit. Bei den alten Preuſsen hieſs sie Perkunos, Pikollos, Potrimpos; bei den Schweden Thor, Odin und Friggo; der höchste

1) Creuzer I, S. 290. — Görres II, S. 642. Jamblich. de myst. 8, 3. Cudworth systema intell. I, pag. 412 sq.

2) Plutarch. de Isid. cp. 36.

3) Görres II, S. 368. — Cyrill. contra Julian. pag. 33.

4) Görres II, S. 443. 406. Plutarch. de Isid. cp. 56. *Αἰγυπτίους δὲ ἂν τις εἰκάσειε τῶν τριγώνων τὸ κάλλιστον, μάλιστα τούτῳ τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ὁμοιοῦντας.*

5) Die meisten Namen hat Müller Glauben, Wissen und Kunst der alten Hindu S. 152. zusammengestellt. — Cudworth systema intell. I, pag. 352.

6) Schelling die Gottheiten von Samothrace. S. 39. 116. Anm. 117.

7) Schelling a. a. O.

8) Cudworth. systema intell. I, pag. 545 sq.

Gott der Pommern und Wenden hieſs Triglav, d. i. der Dreiköpfige der seinen Tempel auf dem mittlern der drei Hügel hatte, auf denen Stettin erbaut war; die Skandinavische Dreiheit war Othin, Vile und Ve; die altirländische Kriosan, Biosena und Siva [1]). Die groſse Esche Igdrasil, der Nordische Baum des Lebens oder alles Daseyns, der Weltbaum, hat drei Wurzeln; die eine reicht in die Unterwelt oder Hölle, Niflheim, die zweite geht zum Riesenlande, die dritte ist in der Mitte von Asgard, wo die Götter zu Gerichte gehen, und unter ihr die heilige Quelle der Zeit, wo die Nornen Urda, Verandi, Sculda, d. i. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, wohnen [2]).

Endlich findet sich die göttliche Dreiheit auch bei den Völkern Amerika's. Nach dem Spanischen Missionär Cavallero soll das Volk der Manacicas einen Urgeist kennen, Omequeturiqui, aus welchem die drei Götter Uragozoriso, Urasana, Urapo hervorgegangen; zusammen nannten sie die drei Tinimaakas, d. i. Trinität [3]). In Cuquisako in Westindien fand Akosto eine Kapelle, in der ein groſses Götterbild stand mit Namen Tangalanga, was so viel heissen soll als: Eins in Dreien und Drei in Einem [4]). Einzelne Amerikanische Stämme verehrten in der Sonne eine Dreiheit, die sie in drei Bildern darstellten: Aponti, Vatersonne, Churunti, Sohnsonne, Intiaquaoqui, Brudersonne [5]). Nach d'Urville verehren auch die Neuseeländer drei höchste Götter: Mavi-Ranga-Rangui (Bewohner des Himmels), Tipoko, Gott des Zorns und des Todes, Towaki oder Tauraki, Herr der Elemente [6]).

Ein so auffallend gleicher Gebrauch der Drei bei allen alten Völkern kann unmöglich Zufall seyn, sondern muſs seinen Grund in der menschlichen Denk- und Anschauungsweise überhaupt haben. Darum läſst sich denn von selbst erwarten, daſs, wenn diese Zahl auch bei den Hebräern im Cultus und sonst prägnant vorkommt, sie, im Allgemeinen wenigstens, dieselbe Bedeutung haben werde. Zwar fehlt dem Mosaismus begreiflicher Weise jenes

---

1) Mone Geschichte des Nordischen Heidenthums S. 178. — Münter die Religion des Nordens vor den Zeiten Odin's, im Archiv für alte und neue Geschichte von Stäudlin und Tzschirner III, S. 251. — Görres M. G. II, S. 643. — Stollberg Betrachtungen und Beherzigungen der h. Schrift.

2) Görres II, S. 584.

3) Müller a. a. O. S. 183.

4) Stollberg Geschichte der Religion Jesu Christi I, S. 397.

5) Ebendaselbst.

6) Allgemeine Kirchenzeitung 1833. nr. 134.

abstracte Urseyn, aus dem Gottheit und Welt hervorgehen, ingleichen weiſs er nichts von Dualismus, daher ihm denn auch die Symbolik der abstracten mit der Zahl an sich identischen Eins und der den reinen Gegensatz darstellenden Zwei fremd ist. Nichts desto weniger aber gebraucht er die Drei zur Bezeichnung alles vollkommenen Seyns, also jedes Einen Ganzen, zu dem Anfang, Mittel und Ende gehört. Daher Drei und Dreimal hier, wie überall, sprüchwörtlich vorkommt. Alles, was recht, ganz, vollkommen geschehen soll, geschieht dreimal; jede Zeitbestimmung, die eine vollständige seyn soll, macht ihren Verlauf wenigstens innerhalb der Drei, wie ja die Zeit überhaupt sich innerhalb der Drei, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft vollendet oder als Ganzes offenbart [1]). Jede aus drei Personen bestehende Gemeinschaft ist damit eine vollständige, ganze, Eine, die zugleich geeignet ist, ein gröſseres Ganze zu repräsentiren [2]) Da aber die Idee der Einheit in Verbindung mit der Idee der Vollkommenheit nothwendig zuerst, ja gewissermaſsen allein, und ursprünglich mit der Idee Gottes zusammenfällt, so ist auch im Mosaismus Drei die Zahlsignatur des göttlichen Seyns und alles dessen, was mit Gott in irgend einer unmittelbaren Verbindung steht oder auf ihn sich bezieht. Allerdings tritt die Drei in oder an der Gottheit nicht in der Weise hier auf, wie im Heidenthum, wo es immer drei verschiedene Persönlichkeiten sind, in welchen die Idee der höchsten, vollkommenen (ganzen) Gottheit sich realisirt hat. Der Mosaismus weiſs nichts von drei Personen im göttlichen Wesen; es war gemäſs der göttlichen Oekonomie vielmehr seine Hauptbestimmung, gerade im Gegensatz gegen das Heidenthum, die Einheit Gottes zu behaupten und möglichst hervorzuheben. Diese Bestimmung hätte er nimmer erreichen können, wenn er eine Dreiheit von Persönlichkeiten zum Gegenstand der Verehrung gemacht hätte. Am wenigsten konnte er die der Drei entsprechende Figur oder Gestalt des Dreiecks, wie sie im Heidenthum überall Symbol der Gottheit war, in den Cultus aufnehmen; denn von dem Bild- und Gestaltlosen sollte auch durchaus

---

1) So z. B. räth Jonathan dem David am dritten Tage zu kommen, wo er drei Pfeile schieſsen will. 1 Sam. 20, 19. 20. Sehr häufig findet sich der Termin von drei Tagen. Gen. 42, 17. Exod. 10, 22. Jos. 2, 16. 22. Richt. 14, 14. 2 Kön. 2, 17. Jon. 2, 1. Matth. 27, 40. — Für den sprüchwörtlichen Gebrauch der Drei vgl. Pred. 4, 12. Sir. 25, 1. 3. 13, 8. — Ueberhaupt noch 2 Sam. 24, 12. Ezech. 21, 14. Richt. 16, 15. 1 Kön. 17, 21. Apg. 10, 16. u. s. w.

2) Vgl. Jos. 18, 4. Hiob 2, 11. (Dan. 3, 23. Ezech. 14, 14.)

keinerlei Bild und Gestalt gemacht werden. Daher nirgends eine Spur von einem Dreieck in der hebr. Symbolik zu finden ist, erst spätere Kabbalisten haben sich dieser Figur zur Bezeichnung des göttlichen Wesens bedient [1]). So bestimmt und scharf nun auch im Mosaismus die Einheit Gottes hervortritt, so kann doch nicht geleugnet werden, daſs dieselbe als eine Dreiheit in sich schliessend gedacht und mit der Drei in eine Beziehung gesetzt wurde [2]). Dieſs zeigt sich vorzüglich in dem Namen יְהוָה, welcher der eigentliche, höchste, eigenthümlich Israelitische Name Gottes ist, und „den Begriff des absoluten Seyns oder der Ewigkeit bezeichnet" [3]). Das vollkommene, höchste und absolute Seyn schlieſst nothwendig jeden Anfang und jedes Ende aus, welche nur dem abhängigen und vergänglichen zukommen; es muſs daher zunächst in Bezug auf die Zeit gedacht werden, nämlich als ein Seyn ausser und über aller Zeit. Insofern nun der Begriff der Zeit in die drei Momente der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zerfällt, so ist der wahrhaft und absolut Seyende nothwendig in dieser dreifachen Beziehung zu denken: als der absolut Gewesene, der absolut Gegenwärtige und absolut Zukünftige, d. i. als der da war und ist und seyn wird. So umschreibt die heilige Schrift selbst diesen Namen Offb. 1, 4.: ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, so lösen ihn auch beständig die Rabbinen auf [4]), und daſs hierbei das

---

1) Kanne erste Urkunden der Geschichte S. 559.

2) Auch de Wette gesteht (Biblische Dogmatik §. 112. S. 86): „Die Lehre (von der Dreieinigkeit) liegt nicht deutlich im Hebraismus, aber dunkel wohl in der angegebenen dreifachen Auffassung der Idee der Gottheit, als des höchsten Wesens über der Welt, als des sich offenbarenden in der Welt und des Geistes, der in allem wirkt (§. 18.)."

3) Umbreit Commentar über die Sprüche Salomo's. Vorrede S. 41. — Diese Erklärung des Namens wird im Grunde Exod. 3, 14. deutlich genug gegeben; sie ist zwar öfter schon und noch besonders neuerdings durch Vatke (bibl. Theologie des A. T. S. 670 ff.) verdächtigt worden. „Den Begriff des reinen Seyns als die Grundbedeutung anzunehmen," soll hauptsächlich deſshalb nicht angehen, weil dieser Begriff den Hebräern „unbekannt" gewesen. Was soll denn aber nun für ein Begriff dem Worte zu Grunde liegen? Einer muſs es doch zumal bei einem so wichtigen Namen nothwendig seyn. Oder war der Name bloſser Schall und gar nichts damit gesagt? Waren die Hebräer mit dem Begriffe der Einheit Gottes bekannt, so konnte ihnen der Begriff des wahren Seyns unmöglich fremd seyn.

4) Sohar deuter. fol. 127. col. 503.: הוא היה והוא הוי והוא יהא, *i. e. Ille est et ille fuit, et ille erit, et ille unus est. Benedictum nomen ejus in seculum et in secula seculorum.* — Sohar chadasch fol. 7. 1.: *R. Jose dixit: per nomen tetragrammaton* (יהוה) *perfecta sunt superiora et inferiora, coelum et terra, et omnia coram eo pro nihilo reputata sunt,* והוא היה והוא הוה והוא יהיה. — Schemoth rabba

Dreifache in Betracht kommt, zeigt Offb. 4, 8., wo die dreimalige Anrufung Gottes ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος dem ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος gegenübergestellt und in die genaueste Beziehung dazu gesetzt wird [1]). Ohne Zweifel ist daraus dann auch auf die Bedeutsamkeit des dreimaligen „Heilig" bei Jesaja (6, 3.) zu schliessen, ohne daſs deſshalb diese Stelle zu einem *dictum probans* für die kirchliche Trinitätslehre wird [2]). Besondere Beachtung verdient der ohnehin in den Bereich des Cultus gehörende Seegensspruch Num. 6, 22 fg. Nach V. 27. besteht das nur den Priestern zustehende Seegensprechen über das Volk in dem „Legen des Namens יהוה auf die Söhne Israels." Die Hauptsache bei dieser feierlichen Handlung war also der Name יהוה; um ihn als Centrum dreht sich deshalb auch der ganze Spruch. Nun wird aber dieser Name dreimal wiederholt und steht an der Spitze jedes der drei Versglieder; wenn also derselbe nur dadurch auf die Söhne Israels „gelegt" werden konnte, daſs er dreimal über sie ausgesprochen ward, so muſs doch dieſs Dreimal nothwendig in einer

---

sect. 3. fol. 105. 2. *Dixit Deus S. B. ad Mosen: dic ipsis* אני שהייתי ואני הוא עכשיו ואני הוא לעתיד לבא, *i. e. ego fui, et adhuc sum et ero in posterum.* — Cf. Schötgen Horae hebr. et talm. pag. 1083. — Tholuck Commentar zum Br. an die Hebräer S. 449.

1) Auch von Zeus, dem wir bereits oben die Drei so deutlich und bestimmt als höchstem Gott beigelegt fanden, sagte man Ζεὺς ἦν, Ζεὺς ἔστι, Ζεὺς ἔσσεται. Vgl. Pausanias 10, 12, 5. (Vitringa Anacr. Apocal. pag. 14.). Die Athene als Weltmutter hatte zum Insigne das Dreieck (Plutarch de Isid. cp. 76.) und ihr Tempel zu Sais trug die Inschrift: ἐγώ εἰμι πᾶν τὸ γεγονὸς, καὶ ὄν, καὶ ἐσόμενον. (Plutarch. ibid. cp. 9. — Cf. Proclus Tim. 1. pag. 30.) Auch der Chinesische Weise Taotsee „knüpfte die Kette aus Ein, Zwei und Drei, wodurch Alles entstanden wäre. Dieses dreieinige Wesen bezeichnete er als das, was da war, das, das da ist, und das, das da seyn wird." Stuhr die Chines. Reichsreligion. S. 19.

2) Die neuere Exegese findet in der dreimaligen Wiederholung nichts, als „Verstärkung eines Ausrufs" (Gesenius Commentar über den Jes. I, S. 259.), eine Erklärung, die ihr Daseyn bewuſst oder unbewuſst der Opposition gegen die altorthodoxe zu verdanken scheint. Denn die Berufung auf Stellen, wie Jer. 7, 4. 2 Sam. 18, 33. Ezech. 21, 32. ist ganz unstatthaft. Der bei Jesaja ohnehin besonders hervorgehobene Name Jehova's: „der Heilige" wird hier nicht im Vorübergehen ausgerufen, sondern vor dem Throne Jehova's rufen ihn auf feierliche Weise die Seraphim aus, und zwar nicht alle mit einander nur Einmal, sondern einer ruft das Dreimal Heilig dem andern zu, sie wechseln damit ab. Das Dreimalige tritt demnach unverkennbar scharf hervor. Eben so wenig hat die Berufung auf einige Rabbinen auf sich, denn wenn diese aus Opposition gegen die orthodoxen christlichen Exegeten die Bedeutsamkeit des dreimaligen Ausrufs leugnen, so gab es auch wieder andere, die sie urgirten. (Vgl. Allgemeine Welthistorie III, §. 12. Anm. H.) Am seltsamsten aber wird sich endlich auf das Heidnische *Ter Optimus Maximus*, wie Jupiter angerufen ward, berufen, denn dieſs *Ter* ist eben nicht zufällig und recht eigentliche Zahl Jupiters, als höchsten Gottes.

bestimmten Beziehung zu diesem ohnehin bezeichnenden Namen stehen. Nichts als eine Emphase darin anzuerkennen, ist eben so flach als unbesonnen, indem sich dann immer noch fragt, warum ist zur Emphase gerade eine dreimalige nachdrückliche Wiederholung erforderlich? Während sonst in dergleichen Sprüchen stets der Parallelismus der Versglieder beobachtet ist, macht dieser eine Ausnahme und hat durch seine Trichotomie etwas ihn vor allen ähnlichen Auszeichnendes. Dazu kommt ferner, daſs dieser Spruch keine gelegentliche vorübergehende einmalige Aeuſserung, sondern eine liturgische Formel ist, die jeden Tag gesprochen werden sollte. Bemerkenswerth ist die dreimal verschiedene Accentuation des heiligen Namens, die jedenfalls bezeugt, daſs dieser Name als die dominirende Hauptsache der trichotomischen Formel angesehen und durch dreifach verschiedene Betonung hervorgehoben wurde [1]). — War nun so die Drei Signatur des Göttlichen, so folgte auch, daſs alles, was Gott unmittelbar geweihet und zu eigen gegeben wurde, die Drei an sich tragen muſste. Besonders aber erhielten religiöse Zeitbestimmungen die Drei zur Signatur, wie ja das göttliche Seyn vorzüglich in seinem Verhältniſs zur Zeit als ein dreifaches erschien. Das Beten, d. i. Anrufen des Namens יהוה muſste dreimal täglich geschehen, Ps. 55, 18. Dan. 6, 10., und wird daher von den Rabbinen in unmittelbare Beziehung zu dem Dreifachen, das jener Name enthält, gesetzt [2]). Wie jeden Tag, so muſsten dann in weiterem Kreise jedes Jahr dreimal alle Israeliten „vor Jehova erscheinen," d. i. „dreimal Fest halten." Exod. 23, 14. 17. 34, 23. Deut. 16, 16. Der dritte Tag erscheint auch öfter als ein geweiheter, an dem irgend etwas von Gott oder auf ihn Bezügliches geschieht. Exod. 19, 11 — 16. Num. 19, 12. 19. Vielleicht läſst sich auch Gen. 15, 9. hierher ziehen,

---

1) Die rechte Betonung war übrigens der Tradition zufolge ein priesterlich Geheimniſs, das nur den wirklich Eingeweihten bekannt gemacht worden seyn soll. Daher Josephus, der selbst Priester war, sagt, es sey ihm verboten, die richtige Pronunciation zu veröffentlichen. — Maurice (Indische Alterthümer IV, S. 109.. bei Rosenmüller altes und neues Morgenland II, S. 230.) giebt noch, ich weiſs nicht, nach welcher Quelle, an, der hohe Priester habe bei dem dreimaligen Aussprechen des Namens יהוה im Seegensspruch die drei mittlern Finger der rechten Hand emporgehalten.

1) R. Samuel Ben David (bei Schöttgen hor. hebr. pag. 1084): *Cur quaeso tres horae precum nobis injunctae sunt, annon duae sufficerent? Resp. Innuunt hae horae Deum S. B. qui fuit, qui est, et futurus est. Nam preces matutinae innuunt, quod Deus fuerit ante conditum mundum, preces meridianae innuunt eum, qui est, vespertinae, quae sub finem diei fiunt, innuunt eum, qui futurus est.*

wo Abraham eine dreijährige Kuh, einen dreijährigen Widder und eine dreijährige Ziege zum Opfer bringt.

Obwohl aus der jüdischen Theologie nichts unmittelbar für den alten Mosaismus bewiesen werden kann, so ist doch immer eine Vergleichung ihrer Lehrsätze mit den Mosaischen Ideen nicht ohne Interesse. Was namentlich nun den Gebrauch der Drei betrifft, so tritt dieser bei den Jüdischen Theologen so bestimmt als irgend wo hervor. Die Dreiheit zeigt sich nach ihren Vorstellungen in Allem. Zuerst in der Gottheit selbst, wie wir zum Theil schon gehört haben. Der Rabbi Haggaon sagt von den „drei Lichtern" in Gott: „diese Drei, welche Eins sind, verhalten sich gegen einander wie Eins, das Einigende und Vereinigte," und: „Sie sind Anfang, Mittel und Ende, und diese sind Ein Punkt: der ist der Herr der Welt." Das dreimal Heilig bei Jesaja wird von den Kabbalisten durchgängig auf die drei höchsten Sephiroth bezogen [1]). Wie Gott selbst dreifach gedacht wird, so auch sein Bild die Welt, die in die Drei ein Ganzes bildenden Welten Briah, Jezirah und Asiah, zerfällt. Sie machen zusammen einen einzigen „grossen Menschen" aus. Der Mensch selbst hat wie jede Creatur drei Wesenheiten, und insonderheit ist sein nicht körperliches Wesen wiederum ein dreifaches, Nephesch, Ruach, Neschamah. Alles, das groſse Ganze der Welt, wie das Einzelne in ihr ist Bild und Spiegel der Gottheit, darum trägt auch Alles die Drei an sich [2]). — Nimmermehr hätte sich eine solche Vorstellung von der Dreiheit in der Einheit so vollständig entwickeln können bei den Jüdischen Theologen, wenn sie nicht wenigstens die Grundlage davon in den Mosaischen Schriften gefunden hätten.

§. 4.

Bedeutung der Zahl Vier (Viereck).

Betrachten wir zuerst die Vier in ihrem arithmetischen Verhältniſs zur Drei, so erscheint sie als die aus der Drei unmittelbar hervorgegangene, durch sie bedingte, sie zugleich in sich schliessende Zahl. Wenn nun Drei die erste Zahl, die wahre Eins ist und daher das wahre, höchste, vollkommenste Seyn bezeichnet, so muſs die Vier nothwendig das aus dem wahren Seyn hervorgegangene, bedingte, abhängige Seyn darstellen. Während also Drei

1) Vgl. Stollberg Geschichte der Religion Jesu Chr. I, S. 388., wo noch einige andere Rabb. Stellen angeführt sind.

2) (Molitor) Philosophie der Geschichte II, S. 101 fg., bes. die Sammlung Rabbinischer Stellen S. 244 fg. 251 fg.

die Zahl der göttlichen, schaffenden, zeugenden Natur ist, ist die Vier Zahl der erschaffenen, gezeugten Natur. Kurz: ist die Drei Zahl Gottes, so ist Vier **Zahl der Welt**, als Summe alles Geschaffenen.

Auf dieselbe Bedeutung der Vier muſste, auch abgesehen von ihrem arithmetischen Verhältniſs zur symbolischen Drei, die Betrachtung des Universums selbst unmittelbar führen. Dieses trägt nämlich in seinen beiden allgemeinsten Formen, in Raum und Zeit die Vier an sich. Vier ist die Zahl der Elemente und der Weltgegenden [1]; und wie der ganze unermeſsliche Raum, so bewegt sich auch überhaupt jede Räumlichkeit in der Vier, insofern nämlich zum Wesen eines Körpers nothwendig eine vierfache Ausdehnung gehört. Vier ist darum im Allgemeinen Zahl der Körperlichkeit [2]. Nicht minder aber liegt diese Zahl aller Zeiteintheilung zu Grunde, insofern der erste alle weiteren bedingende Zeitabschnitt von Tag und Nacht sich innerhalb ihrer bewegt: Morgen, Mittag, Abend, Mitternacht, und auch das Jahr in die vier Zeiten des Frühlings, Sommers, Herbstes und Winters zerfällt [3]. Die unzertrennliche Verbindung der Vier im Raume mit der Vier in der Zeit zeigt sich in der Identificirung der vier Zeittheile mit den vier Raumausdehnungen des Universums durch gleiche Benennung: Morgen, Mittag, Abend und Mitternacht sind bei allen Völkern wie Benennungen der Zeit, so auch der Weltgegenden.

Aus dieser realen Bedeutung der Vier entwickelt sich nun sehr leicht die ideale. Die vier Elemente, die vier Weltgegenden, die vier Zeitabschnitte bilden die Grundlage aller Ordnung und Regelmäſsigkeit im Universum. Insofern also die Welt die Vier an

---

1) **Joh. Laur. Lyd.** de mens. 2, 44.: *ἡ γὰρ τοῦ παντὸς αἰσθητοῦ φύσις ἐκ τεσσάρων ἐστὶ στοιχείων.* — 2, 7.: *τὰ ὑπὸ σελήνην ἐκ τῶν τεσσάρωρ δυνάμεων γένεσιν καὶ φθορὰν ἐπιδεχόμενα.*

2) **Philo** de mund. opif. pag. 9. *Πρώτη γὰρ αὕτη* (sc. *τετρὰς*) *τὴν τοῦ στερεοῦ φύσιν ἔδειξε, τῶν πρὸ αὐτῆς ἀριθμῶν τοῖς ἀσωμάτοις ἀνακειμένων· κατὰ μὲν γὰρ τὸ ἓν τάττεται τὸ λεγόμενον ἐν γεωμετρίᾳ εἶναι σημεῖον* (Punkt)· *κατὰ δὲ τὰ δύο, γραμμὴ* (Linie) *γραμμὴ δέ ἐστι μῆκος ἀπλατὲς· ἀπλάτους δὲ προςγενομένου γίνεται ἐπιφάνεια, ἣ τέτανται κατὰ τριάδα· ἐπιφάνεια δὲ πρὸς τὴν τοῦ στερεοῦ φύσιν, ἑνὸς δεῖται τοῦ βάθους· ὃ προςεθὲν τριάδι, γίνεται τετράς· ὅθεν καὶ μέγα χρῆμα συμβέβηκεν εἶναι τὸν ἀριθμὸν τοῦτον, ὃς ἐκ τῆς ἀσωμάτου καὶ νοητῆς οὐσίας ἤγαγεν ἡμᾶς εἰς ἔννοιαν τριχῆ διαστατοῦ σώματος τῇ φύσει πρῶτον αἰσθητοῦ.* Dasselbe sagt beinahe mit gleichen Worten **Joh. Laur. Lyd.** l. c. 2, 44. und **Thelog. arithm.** 24. pag. 23.

3) **Hierocles** bei Meurs. denar. Pythag. cp. 6. pag. 48. *Καὶ ἁπλῶς τὰ ὄντα πάντα ἡ τετρὰς ἀνεδήσατο, στοιχείων, ἀριθμῶν, ὡρῶν τοῦ ἔτους, ἡλικῶν συνοικισμῶν· καὶ οὐκ ἔστιν εἰπεῖν, ὃ μὴ τῆς τετρακτύος, ὡς ῥίζης καὶ ἀρχῆς ἤρτηται. κ. τ. λ.*

sich trägt, ist sie geordnet, geformt, geregelt, und die der Vier entsprechende Form des Vierecks wird so zur Grundform, zur Form aller Formen, zur Signatur der Regelmäſsigkeit, und da diese das Wesen des Schönen ausmacht, gilt den Alten das Viereck zugleich für die vollendetste und schönste Form, es ist die Form des κόσμος, d. h. des durch seine Form vollendeten Urbildes und Inbegriffs aller Schönheit *). Alle Ordnung, Regel- und Gesetzmäſsigkeit ist aber der Ausdruck des Geistigen, Vernünftigen, welches allein das in sich selbst Gesetzmäſsige ist, und eben dieses Geordnetseyn giebt, wie wir oben §. 1. gesehen haben, der Welt den Charakter der Offenbarung Gottes, als des Geistes, als der absoluten Weisheit. Da nun dieses Geordnetseyn durch die Vier bedingt ist, so weist diese Zahl mittelbar auch auf Offenbarung hin. Die Vier und die ihr entsprechende Form des Vierecks werden so zur Signatur göttlicher Offenbarung. Was demnach Zahl und Maaſs im Allgemeinen, das bedeuten die Vier und das Viereck insbesondere, weil sie als letzte Zahl und Form des Universums allen innerhalb desselben bestehenden Eintheilungen, Verhältnissen und Formen zu Grunde liegen und sie umschlieſsen.

Dieselbe reale und ideale Bedeutung hat denn auch der der Vier und dem Viereck entsprechende Körper, nämlich der Würfel oder Kubus, das Viereck nach allen Seiten hin, und dieſs um so mehr, als ja die Vier an sich schon Zahl der Körperlichkeit überhaupt ist.

Nicht leicht greift etwas so tief in unsre ganze Untersuchung ein, als diese Bedeutung der Vier, des Vierecks, des Würfels; auf ihre Richtigkeit kommt sehr viel an, und eine genaue Nachweisung wird um so mehr nothwendig, als man sich darauf bisher so gut wie gar nicht eingelassen hat. Die folgende Uebersicht wird darum keiner Entschuldigung bedürfen.

Wie der symbolische Gebrauch der Drei, so findet sich auch der der Vier am deutlichsten und vollständigsten bei den Indern. Was zuerst das Verhältniſs der Vier zur Drei betrifft, so heiſst es an einer Stelle des Upnekhat: „Es giebt eine vierfache Weise der Production, die erste aus dem Ei, die andere aus der Mutter, die dritte nach der Weise der Menschenschöpfung, die vierte aus dem Saamen, wie die Pflanzen; Atma (der Urgeist, die Weltseele) aber hat alle auf der Scheibe der drei Qualitäten (Brahma, Wisch-

---

*) Die Belege hierzu werden sogleich in der übersichtlichen Zusammenstellung folgen.

nu, Schiwa) geformt“ [1]). Die Trimurti-Bilder erscheinen immer mit vier Händen, wie z. B. das kolossale Bild am Eingang des uralten Grottentempels auf der Insel Elephante, welches, obgleich nur Brustbild (Brahma in der Mitte, links Wischnu, rechts Schiwa), doch vier Arme sehen läſst [2]). Insbesondere erscheint Brahma, der Schöpfer, mit vier Armen, zuweilen auch mit vier Köpfen. Ueberhaupt haben die meisten Indischen Gottheiten vier Arme, in welchen sie öfter die Insignien der vier Grundprincipien tragen [3]). Wenn ferner der Ramayana der Welt vier Träger giebt, die an den vier Weltgegenden stehen (Indra Herrscher im Osten, Yama im Süden, Varana im Westen, Kuvero im Norden) [4]), so folgt schon daraus, wenn es auch sonst nicht klar vorläge, daſs sich der Inder die Welt als Viereck dachte. Das mystische Quadrat, das auch das Planetensiegel genannt und als Amulette gebraucht wurde, stellte die Welt dar. Es war in drei Reihen abgetheilt, und enthielt alle Grundzahlen von 1 bis 9 so geordnet, daſs das Product einer jeden Reihe selbst das der Diagonale 15 ist:

6	7	2
1	5	9
8	3	4

„Die Fünf nimmt dabei nothwendig die Mitte ein, sagt von Bohlen, sie wird als Weltseele betrachtet ...., die übrigen Zahlen bilden die Welt, und die ungeraden deuten auf die himmlischen, die geraden auf irdische Elemente“ [5]). Der Mensch als die Welt im Kleinen wird auf bildlichen Darstellungen in das Quadrat eingezeichnet, so daſs er mit den Extremitäten die vier Winkel berührt [6]). Zuweilen schlieſst das Weltquadrat ein Dreieck in sich und ist von dem Symbol der Ewigkeit, der Schlange, umschlungen [7]). Die Lotusblume war, auch abgesehen von ihren andern Qualitäten, dem Inder schon deshalb ein Bild der Welt über-

1) Oupnekh. I, pag. 307. bei Görres Myth. Gesch. I, S. 91.

2) Niebuhr Reisebeschreibung nach Arabien II, S. 34. tab. 5.

3) Müller Glauben, Wissen und Kunst der alten Hindu tab. II, fig. 16. 17. 18. Dazu S. 576. tab. IV, fig. 62. 41. (Vgl. tab. III, fig. 97.) —

4) Baur Symbolik II, 2. 63.

5) von Bohlen das alte Indien II, S. 226.

6) Müller a. a. O. tab. II, fig. 71. S. 581.

7) Müller a. a. O. tab. II, fig. 18. S. 576.

haupt und der Erde insbesondere, weil ihr Kelch vier Blätter hat [1]). — Als Zahl der Weltordnung und damit zugleich der göttlichen Offenbarung zeigt sich die Vier am deutlichsten auf einer merkwürdigen Tabelle, welche Kastner von einem Brahmanen in Calkutta erhielt [2]). Sie führt die Ueberschrift: „Aoum und Aodkiteh, das heilige Wort der Erkenntniſs und Weltbildung und die heilige Vierklang-Harmonie des Universums." Hier sind zwölf Vierheiten neben einander gestellt, die zusammen das Universum bilden; sie sind geordnet nach den vier Buchstaben oder Tonelementen des Wortes Aoum. Dieſs ist nämlich ein Symbolwort, das erste Wort der in sich verschlossenen, verborgenen Gottheit, wodurch sich dieselbe offenbart und bezeugt, wodurch sie schafft; es ist der im Ton und Wort verkörperte Entschluſs der Weltschöpfung. Wie nun dieſs Wort ein aus vier Tönen bestehender einiger Ton oder Klang ist, so auch ist das Universum als der verkörperte Schöpfungsgedanke ein Vierklang, d. i. eine Verbindung von Vierheiten zu Einem Ganzen, worin sich das Wesen der in sich verschlossenen Gottheit offenbart [3]). Als Ausdruck der Ordnung des Universums war die Vier dann nothwendig die Zahl aller Ordnung überhaupt, daher dem Inder Alles, was ein in sich geordnetes, gesetzmäſsiges, festes Ganze seyn soll, innerhalb dieser Zahl sich bewegen muſs. Die ganze Weltzeit ist in vier Weltalter oder Yuga geordnet, deren Dauer nach den vier ersten Zahlen bestimmt ist: das erste zählt 4000, das zweite 3000 Jahre u. s. w. Innerhalb dieser vier Weltalter offenbart sich Brahma viermal und Wischnu zehnmal durch Inkarnation [4]). Die ganze Indische Menschenwelt ist in vier Klassen oder Kasten geordnet, was die Grundlage der Staatsverfassung bildet. Diese vier sind aus dem Schöpfer Brahma hervorgegangen, die Brahmanen aus seinem Haupt, die Kshatriya's (Krieger) aus seinen Schultern, die Vaisya's (Kaufleute) aus dem Leib, die Sudra's aus den Beinen [5]). Eben so war auch das Indische Heer nach der Vier geordnet; es führt den Namen *Chaturanga*, d. i. vierkörperig, und das Ganze so wie jede, auch die geringste Truppenabtheilung muſs aus den vier Bestand-

1) Ritter Erdkunde von Asien I, S. 5. Gesenius Commentar über den Jes. II, S. 318.

2) Müller a. a. O. S. 544.

3) Vgl. noch besonders Görres Myth. Gesch. I, S. 75. 76.

4) v. Bohlen das alte Indien II, S. 293. Creuzer Symb. I, S. 601.

5) Creuzer a. a. O. I, S. 572. — v. Bohlen II, S. 11.

theilen: Elephanten, Wagen, Cavallerie und Infanterie bestehen; die Ordnung des Heers in der Schlacht war das Viereck oder geschlossene Quarré [1]). — Als Offenbarungssignatur erscheint die Vier und das Viereck recht eigentlich, insofern sie dem Buddha beigelegt werden. *Buddhi* heiſst Vernunft, *Buddhas* der Weise; Buddha ist ganz das Griechische λόγος, die personificirte Intelligenz, der, in welchem sich die verborgene Gottheit offenbart [2]). Auf Abbildungen hält Buddha daher ein Quadrat in der Hand und trägt auch ein solches auf der Brust; beide Quadrate sind wieder jedes in viere abgetheilt [3]). Als dem Schutzpatronen des Planeten Merkur ist ihm der vierte Wochentag geweiht [4]). Ferner trägt auch das Indische Offenbarungsbuch, die *Veda* (d. i. eigentlich das Wissen, dann in weiterem Sinne jedes Geoffenbarte) die Offenbahrungszahl Vier in seinen vier Haupttheilen an sich; die Veda's heiſsen auch die vier Worte der vier Munde [5]). Auf Abbildungen erscheint hierauf bezüglich die Olla, ein zum Schreiben zubereitetes Palmblatt, mit vier Sternen (Lichtern) im Munde der Weltkuh [6]). Als Offenbarungssignatur ist das Quadrat auch zu fassen, wenn der Brahmane bei dem Meditiren auf eine viereckte Basis sich zu setzen hat [7]).

Eine auffallende mehr als zufällige Aehnlichkeit mit dieser Indischen hat die Symbolik der Vier bei den Aegyptern. Auf die drei obersten und höchsten Gottheiten folgen unmittelbar vier Götterpaare, die nichts anderes sind als Personificationen der Principien, mit denen die Welt zu existiren beginnt, nämlich Feuer und Wasser, Himmel und Erde, Sonne und Mond, Tag und Nacht [8]). Als Zahl der Weltordnung erscheint die Vier besonders in dem Sistrum, einem Tempelinstrument, das vier Stäbe hatte, und womit der Tact (= Gesetz, Ordnung) bei der Tempelmusik geschlagen wurde. Die vier Stäbe aber bezeichneten, wie schon die Griechen erklären, die vier Elemente, als Grundbestandtheile des Universums und Bedingungen seiner Bewegung und Ord-

---

1) v. Bohlen II, S. 68. 72.
2) von Bohlen a. a. O. I, S. 176. 310.
3) Creuzer a. a. O. Heft der Abbild. tab. 23.
4) von Bohlen a. a. O. I, S. 313.
5) von Bohlen I, S. 128. Creuzer I, S. 599.
6) Müller Glauben, Wissen und Kunst der Hindu S. 576. tab. 2. fig. 18.
7) Müller a. a. O. S. 231. von Bohlen I, S. 266.
8) Görres Mythengeschichte II, S. 369.

Ordnung; die Tempelmusik selbst aber war eine symbolische Darstellung der Weltharmonie [1]). Unwillkührlich erinnert dieſs an die Indische Vierklang-Harmonie der Welt, deren Symbol das aus vier Tonelementen zusammengesetzte harmonische Offenbarungswort Aoum ist. Auch der Aegyptischen Staatsverfassung liegt die Eintheilung und Anordnung des Volkes in vier Kasten zu Grunde, wie der Indischen [2]). Ganz besonders tritt aber die ideale Bedeutung der Vier und des Vierecks bei den Aegyptern hervor. Wir haben bereits oben (Kap. 1. §. 2. und Kap. 2. §. 1.) den Aegyptischen Hermes als die personificirte Intelligenz und den Urheber aller Regel- und Gesetzmäſsigkeit des Universums im Ganzen wie in seinen einzelnen Theilen kennen gelernt und gehört, daſs in ihm vorzüglich der Begriff der Offenbarung niedergelegt ist. Er ist der eigentlich geistige Gott, daher der Erfinder nicht nur aller Wissenschaften, sondern insbesondere der Sprache und Schrift, die das unmittelbarste Werkzeug der Offenbarung des Geistigen sind; er ist der λόγος in seinen beiden Hauptbedeutungen: Vernunft und Wort, und fällt daher ganz mit dem Indischen Buddha zusammen [3]). Wie dieser zu Insignien die Vier und das Viereck hat, so auch Hermes, der geradezu „der Viereckte“ (τετράγωνος) heiſst [4]). Obwohl Erfinder von Zahl und Maaſs überhaupt, ist ihm doch von allen Zahlen die Vier am meisten heilig [5]). Die Bildsäulen des Hermes sind nichts weiter, als viereckigte, kubusförmige Steine oder Pfeiler [6]), daher bei den Griechen ganz allgemein alle viereckigte Steine Hermen hieſsen. Das heilige Offenbarungsbuch der Aegypter, die sogenannten hermetischen Schriften, welche Anleitung gaben aus den Gestirnen oder Himmelslichtern, deren Führer und Wächter Hermes war, den Willen der Götter zu erkennen, zerfiel in vier Theile [7]), wie das Offenbarungsbuch der Inder. Als Führer der Himmelslichter endlich ist Hermes auch

1) Creuzer Symbol. I, S. 515. Plutarch. de Isid. cp. 63. Strabo geogr. 10. pag. 468.

2) Heeren Ideen II, 2. S. 141.

3) von Bohlen a. a. O. I, S. 311 und 374.

4) Artemidor. Oneirocrit. 2, 37.

5) Plutarch. Sympos. 9, 3.: Ἑρμεῖ δὲ μάλιστα τῶν ἀριθμῶν ἡ τετρὰς ἀνάκειται.

6) Phurnut. de nat. Deor. 16.: πλάττεται δὲ καὶ ἄχειρ καὶ ἄπους καὶ τετράγωνος τῷ σχήματι ὁ Ἑρμῆς. — Macrob. Saturn. 1, 19. *Pleraque simulacra Mercurii quadrato statu figurantur . . . . Quatuor latera vel totidem plagas mundi significant vel quatuor vices temporum, quibus annus includitur.*

7) Clemens Alex. Strom. 6, 4. pag. 757.

der *ψυχοπομπὸς*, d. h. er ist der Führer der Seelen zum Licht, der Leiter bei der Seelenwanderung; daher findet er sich auch in den Gräbern, in deren innerstem Gemach häufig vier mumienartige Bilder stehen, welche zuweilen eigentliche Hermen sind [1]).

Auf dieser Indisch-Aegyptischen Symbolik der Vier und des Vierecks beruht nun auch offenbar die Griechische, vorzüglich die Pythagoräische. Die Vier (von den Pythagoräern mit dem besondern Namen *τετρακτὺς* benannt) [2]) galt hier nicht bloſs als Zahl des Universums überhaupt, als Grundzahl des Alls [3]), sondern insbesondere des *κόσμος*, d. i. der nach Zahl und Maaſs geordneten Welt, des Urbildes und Inbegriffs aller Ordnung, Gesetzmäſsigkeit, der vollendetsten Form und Schönheit; daher die *τετρακτὺς* selbst den Beinamen *κόσμος* führte [4]). Schon die Inder pflegten, um die unendliche Erhabenheit der Gottheit über alles Geschaffene und Vergängliche recht significant auszudrücken, das göttliche Schaffen als ein Spielen mit den Welten darzustellen [5]). Dieſs Bild nahmen die Griechen auf, und in der Orphischen Theologie hiessen die Welten *ἀθύρματα* (Spielzeuge) *τοῦ θεῦ* [6]). Dem gleichfalls aus Indien stammenden Dionysos giebt nun die griechische Mythe als Hauptspielzeug den Würfel (oder Kubus) das Symbol des *κόσμος*, da er der Demiurg und Herr der Welt ist [7]). Auch dem Hermes wird ein Würfel- und Bretspielen zugeschrieben; von ihm soll überhaupt dieses Spiel zu den Menschen gekommen seyn [8]). In dieser symbolischen Vorstellung von der Vier und dem Viereck, als dem Typus aller Form und Regelmäſsigkeit hat

---

1) Creuzer Symbolik I, S. 376 fg. 424.

2) J. G. Michaelis de tetracty Pythagorica. Francof. 1735.

3) Themist. phys.: *ἡ πηγὴ τῆς φύσεως ἡ τετρακτύς*. Irenaeus adv. haer. I, 1.: *Πυθαγορικὴ τετρακτὺς, ἣν καὶ ῥίζαν τῶν πάντων καλοῦσιν.*

4) Philo de opif. mundi. pag. 9.: *Ἡ τετρὰς τῇ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ τε καὶ κόσμου γενέσει γέγονεν ἀρχή· τὰ γὰρ τέσσαρα στοιχεῖα, ἐξ ὧν τόδε τὸ πᾶν ἐνδημιουργήθη, καθάπερ ἀπὸ πηγῆς, ἐῤῥύη τῆς ἐν ἀριθμοῖς τετράδος κ. τ. λ. . . . . . ὁ δ' οὐρανὸς διεσκοσμεῖτο αὖθις ἐν ἀριθμῷ τελείῳ, τετράδι. — κατ' ἀναγκαῖον διεκόσμει (ὁ θεὸς) τὸν οὐρανὸν* (den Typus alles *κόσμος*) *ἐν τετράδι.* — de plant. Noe. pag. 231.: *τάς τε γοῦν τοῦ παντὸς ῥίζας, ἐξ ὧν ὁ κόσμος, τέτταρας εἶναι συμβέβηκε. κ. τ. λ.* — Plutarch. de Isid. cp. 76. *Ἡ δὲ καλουμένη τετρακτὺς μέγιστος ἦν ὅρκος, ὡς τεθρύλληται, καὶ Κόσμος ὠνόμασται,*

5) von Bohlen das alte Indien I, S. 160. Creuzer Symbol. I, S. 592.

6) Proculus comment. in Tim. pag. 101. *Ἄλλοι δὲ καὶ τὸν δημιουργὸν ἐν τῷ κοσμουργεῖν παίζειν εἰρήκασι, καθάπερ Ἡράκλειτος.* — Creuzer Symbol. III, S. 391 fg.

7) Clemens Alex. Protept. pag. 15. — Creuzer a. a. O.

8) Plutarch. de Isid. cp. 12. — Herodot. II, 122. — Plat. Phaedr. pag. 274. — Augustin. de civ. Dei. 8, 26.

es denn auch seinen Grund, daſs nicht allein das Bild des Hermes, sondern überhaupt die ältesten Götterbilder in Griechenland viereckte Steine waren [1]. So stand z. B. zu Pharä in Achaja auf dem Markte ein viereckte Hermesbild, und um es her dreiſsig viereckte Steine, deren jeder den Namen eines Gottes führte; zu Megalopolis in Arkadien waren die Bildsäulen des Hermes, der Athene, des Apollo, des Herkules, des Poseidon sämmtlich viereckt; überhaupt war diese Form in Arkadien sehr beliebt; auch in Athen gab es so gestaltete Götterbilder, wie ein altes Bild der Venus, ja von den Athenern soll diese Form zu den andern Griechen gekommen seyn [2]. Ursprünglich stammt sie aber offenbar aus dem Orient, wo man schon im hohen Alterthum nicht nur überhaupt Steine anbetete und sich ihrer als Amulette bediente (daher die Bätilien, von בית אל, bei den Griechen λίϑοι ἔμψυχοι), sondern namentlich viereckte steinerne Götterbilder hatte, wie z. B. von den alten Arabern berichtet wird [3]. Hierher gehört auch das älteste Bild der Phrygischen Göttermutter Cybele [4], dann der von den Arabern hochverehrte viereckte Stein Hagiar Alassovad (d. i. der schwarze Stein), der ursprünglich weiſs war, als er vom Himmel kam, aber um der Sünde der Menschen willen schwarz wurde [5]; auch der

---

1) Themist. Orat. 26. pag. 316. *Καὶ πρὸ μὲν Δαιδάλου τετράγωνος ἦν οὐ μόνον ἡ τῶν Ἑρμῶν ἐργασία, ἀλλὰ καὶ τῶν λοίπων ἀνδριάντων.* — Plin. hist. nat. 34, 19, 6. 35, 40, 25.

2) Pausan. Achaica. 7, 22. Arcad. 8, 48. 4, 33. Ach. 1, 19. — K. O. Müller Archäol. der Kunst. S. 44. Neuere Gelehrte, wie Winkelmann (Geschichte der Kunst im Alterthum I, 1, 11 fg.) und Zoëga (de obelisc. 4, 1.) suchen den Grund dieser Form allein in menschlicher Rohheit und im Mangel an aller Kunstfertigkeit: Diese viereckten Steine seyen die ersten Versuche der plastischen Kunst gewesen, nach und nach habe man den viereckten Massen Kugeln als Köpfe aufgesetzt, später sie auf Beine gestellt, bis es endlich die fortschreitende Cultur und Kunst zum wirklichen Menschenbild gebracht habe. Eine unbegreiflich triviale, ja abentheuerliche Ansicht. Wo hat es je ein Volk gegeben, das seine Götter nicht anders als gerade viereckigt hätte abbilden und darstellen können? Haben sich nicht bei den wildesten Völkern Götterbilder in menschlicher Gestalt gefunden, und nun sollen gar die Griechen, die Meister der Kunst, selbst in späterer Zeit noch eine besondere Vorliebe für diese vorgeblich der Rohheit angehörende Form gehegt haben?

3) Clemens Alex. Protrept. 4. Maximus Tyrius dissert. 8, 8: *Ἀράβιοι ὃν σέβουσιν οὐκ οἶδα τὸ ἄγαλμα εἶδον, λίϑος ἦν τετράγωνος.* — Suidas: *Θευσάρης, τοῦτ᾽ ἔστι ϑεὸς Ἄρης ἐν πέτρᾳ Ἀράβιας· τὸν δὲ γὰρ μάλιστα τιμῶσι· τὸ δ᾽ ἄγαλμα λίϑος ἔστι μέλας, τετράγωνος, ἀτύπωτος, ὕψος ποδῶν τεσσάρων, εὖρος δύο.*

4) Creuzer Symbolik. II, S. 52.

5) Theod. Hasaeus de lapide fundamenti 2, 28. (Ugolini thes. VIII.)

Stein, den Jakob als Zeichen der ihm gewordenen göttlichen Offenbarung setzte und Bethel nannte, wurde später von den Kananitern als Götterbild verehrt [1]). — Die streng ideale Bedeutung der Vier hielten auch besonders die Pythagoräer fest, wenn sie das Viereck dem Hermes als λόγος, und zwar als λόγος ἀληθινὸς beilegten [2]), und selbst die menschliche Seele vermöge ihrer verschiedenen Fähigkeiten durch ein Viereck bezeichneten [3]). Ganz eigenthümlich war es aber dieser philos. Schule, bei der Vier den höchsten Schwur zu leisten, was wohl mit daher rührte, daſs sie diese Zahl als eine mystische Zehn betrachteten, weil die vier ersten Zahlen zusammen addirt Zehn geben, in der Zehn aber das Wesen der Zahl überhaupt sich vollendet hat. Daher wurde denn die Vier, als Bild der Zehn auch schlechthin „die Zahl" genannt; n der Zahl aber schauten die Pythagoräer das All, Welt und Gottiheit an [4]).

Den genauen Zusammenhang, in welchem offenbar die Indischen, Aegyptischen und Griechischen Vorstellungen über die Vier stehen, anschaulich zu machen, schien es dienlich, sie auch unmittelbar auf einander folgen zu lassen. Wir kehren daher nun zum Orient wieder zurück. Hier tritt uns zuerst als am meisten an Indisches erinnernd China entgegen. Ganz wie das Upnekhat läſst auch die Lehre des Fo aus der höchsten Drei die Vier hervorgehen. Die Ursubstanz, welche Alles ununterschieden in sich enthält, hat nach ihr drei Formen, Thing, Ki, Chin (das Feine, Zarte und Geistige), vierfach hingegen ist der Weg, auf dem diese Ursubstanz in die Dinge wandert, nämlich durch den Mutterleib, das Ei, den Saamen und die Verwandlung [5]). Das Quadrat ist den Chinesen die Figur des Universums überhaupt [6]), wie des Himmels und der Erde insbesondere. Der erstere zerfällt ihnen wieder in vier Hauptabtheilungen, deren jede unter einem Ge-

---

1) Scaliger ad Euseb. Chron. pag. 198.

2) Creuzer Comment. Herod. I. pag. 134. Symbolik I, S. 579. — Suidas s. v. Ἑρμης, — Joh. Laur. Lyd. de mens. 2, 52.

3) Joh. Laur. Lyd. de mens. 2, 8. (ψυχὴ — τετράγωνον ὀρθογώνιον). Sextus Empiricus adv. math. 4, 3. im carmen aureum.

4) Meursius Denar. Pyth. cp. 4. cp. 6. — Plutarch. de Isid. cp. 76. — Suidas s. v. ἀριθμος. — Brucker hist. crit. philos. I, pag. 1049. — Jamblich. vita Pyth. §. 146. — Creuzer Symbolik III, S. 170. — Cudworth systema intell. ed. Mosheim I, pag. 451.

5) Görres Myth. Gesch. I, S. 147.

6) Spitzel de re liter. Sinens. 6. pag. 81.

nius steht, welcher zugleich Herr eines der vier Elemente ist [1]). Die Erde denken sich die Chinesen als ein flaches Rechteck, China selbst aber als das Reich der Mitte und als das himmlische Reich hat zur Signatur: □□ [2]), wo die Verdoppelung des Quadrates eine Art *pluralis excellentiae* seyn mag. Geopfert wurde den vier Jahreszeiten wie den vier Weltgegenden; dem Himmel auf einem runden Hügel, „der viereckten Erde an vierecktem Ort" [3]), den vier Jahreszeiten auf vier nach den vier Weltgegenden gelegenen Bergen [4]).

Die Chaldäisch-Babylonische Lehre ist uns in ihren Einzelheiten zu wenig aufbewahrt, als daſs wir eine vollständige Entwicklung der Symbolik einzelner Zahlen erwarten könnten. Doch fehlt es auch hier nicht an den hinlänglichen Andeutungen. So, was das Verhältniſs der Vier zur Drei betrifft, sind auf dem für Babylonische Religion sehr wichtigen bei Tak-Khesra aufgefundenen Steine oben über allen andern darauf befindlichen Bildwerken drei Sterne angebracht, deren mittlerer vier Strahlen hat, womit nach den Vorstellungen dieser Lichtreligion offenbar das Ausstrahlen oder Ausströmen der Welt aus der dreifachen Lichtgottheit angezeigt werden soll. Unter den drei Sternen stehn dann auch vier Altäre [5]). Als Offenbarungszahl dürfte die Vier aufzufassen seyn, wenn von dem Babylonischen Oannes gelehrt wird, daſs er, wie der Indische Brahma in den vier Yuga's, so in verschiedenen Perioden sich viermal offenbare [6]). Bei den Sabäern und Chaldäern war das Quadrat symbolische Signatur der Sonne, als des Lichtes aller Lichter, worin sich die höchste Gottheit offenbart [7]). Um den göttlichen Willen zu erfahren, setzten sie bei ihren astrologischen Beobachtungen vier Cardinalpunkte (*cardines*) am Himmel fest, in deren Stellung und Verhältniſs zu einander sie die Bestimmung oder das Schicksal eines Menschen offenbart glaubten [8]). Dieſs erinnert an die Etruskische Vogelschau, durch wel-

---

1) Windischmann Philosophie im Fortgang der Geschichte I, S. 186.

2) Ritter Erdkunde von Asien III, S. 714.

3) Görres I, S. 44.

4) Windischmann a. a. O. S. 195.

5) Münter Religion der Babylonier. S. 105. tab. 3.

6) Creuzer Symbolik II, S. 74. (82).

7) Görres I, S. 300.

8) Gesenius Commentar über den Jesaja II, S. 353. — Görres I, S. 277 fg.

che man göttliche Offenbarung zu erhalten hoffte, und bei welcher am Himmel ein Quadrat durch den Augur in Gedanken construirt und dasselbe in vier Theile getheilt wurde [1]).

Sehen wir uns endlich in der **Persischen** Lehre um, so zeigt sich auch hier zuerst jenes Verhältniſs zwischen der Drei und Vier als Gottheits- und Schöpfungszahlen. Mithras, der τριπλάσιος, der Schöpfer und der Herr der Zeugung, dessen symbolische Signatur das Dreieck ist, theilt, indem er schafft und hervorbringt, das Jahr (die Zeit) wie das Wachsthum vierfach, und das Wachsthum organischer Körper selbst vollendet sich von der Zeugung an in vier Acten. Daher erscheint Mithras auch auf dem Stier sitzend, der als Apis in Aegypten das Viereck auf der Stirne trug. Damit zu vergleichen ist ein altes Mithrisches Bild auf dem Thore der Burg von Mycene, wo drei Ringe mit vier Kugeln verbunden sind, was die Verbindung des zeugenden Mithras mit der gebärenden Weltmutter (Mithras - Mithra) vorstellt [2]). Ein sehr gewöhnliches Bild des Weltalls bei den Persern, das sich jedoch auch anderwärts findet, ist der vierbespannte Wagen, dessen Viergespann auf die vier Grundprincipien des Weltalls, die vier Elemente und die vier Jahreszeiten hinweisen soll: Wie der Wagen durch sein Gespann in Bewegung kommt, so das Weltall durch diese vier Principien [3]). Den Himmel als den Typus aller Ordnung und Gesetzmäſsigkeit construiren die Perser als Quadrat, was deutlich erhellt aus den Worten des Zendavesta: „Ormuzd hat

---

1) Varro de L. L. 6.

2) Vgl. hierüber im Allgemeinen Creuzer Symbolik I, S. 779—781., wo die Beweisstellen alter Autoren angeführt sind. Besonders sind Julians Worte (Orat. 4. pag. 138. Spanh.) zu beachten.

3) Der Zendavesta sagt Jescht Farvardin, Carde 27 (Kleuker II, S. 264): „die Sonne, die schafft, weiten Umfang hat, uud ernährt, fährt mit vier Rossen.“ (Die Sonne ist Symbol der höchsten Gottheit.) Ueber den Wagen als Bild der Welt und sein unaufhörliches Fahren vgl. Dion Chrysost. Orat. 34. Boryst. pag. 448. ed. Mor., der von den Magiern auch angiebt, sie hätten die Gottheit besungen ὡς τέλειόν τε καὶ πρῶτον ἡνίοχον τοῦ τελειοτάτου ἅρματος, und die vier Pferde auf Jupiter, Juno, Neptun und Vesta (Feuer, Luft, Wasser, Erde) deutet. Bei feierlichen königlichen Aufzügen zu religiösen Zwecken folgen daher, denn der König selbst ist Bild des Ormuzd und lenkt den Wagen, mehrere Viergespanne nach einander. Xenoph. Cyropaed. 8, 3, 6 (12). Vgl. mit Herod. 7, 40. Curtius 3, 38. — Die Aethiopier hatten einen Mondwagen, der mit vier Stieren bespannt war, die Römer einen Sonnenwagen mit vier Pferden, welche durch ihre verschiedene Farbe die vier Elemente bezeichnen sollten (Isidor. Sevill. Origg. 18, 36.), und bei den Circensischen Spielen waren viererlei Wagen und vier Rotten Wagenlenker κατὰ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα. Joh. Laur. Lyd. de mens. 3, 26. 4, 25.

an den vier Himmelsenden vier Wachen aufgestellt, Acht zu haben über die Standsterne . . . . . Taschter schützt Ost, Satevis bewacht West, Venand Mittag und über Norden ist Haftorang" [1]). Da innerhalb ihrer der ganze Himmel eingeschlossen ist, so orientirte man sich auch nach ihnen [2]). Diesen vier Sternen oder Wächtern des Himmels, als Wohnortes Ormuzds, entsprechen dann die vier Jynx, Vögel oder Götterboten, auch Zungen genannt, an dem Wohnorte und insbesondere am Thron des nachbildlichen Ormuzds, des Königs, von welchem bereits oben mehrmal die Rede war. War auf diese Weise dem Perser alle Bewegung und Ordnung des Universums, namentlich aber die Structur des Himmels mit seinen Gestirnen durch die Vier bedingt, so werden wir es natürlich finden, wenn wir auch hier von einer Volkseintheilung und Anordnung in vier Klassen hören, die von Dschemschid herrühren soll [3]). Auch erklärt sich hieraus die Sitte, daſs der heilige Gürtel (Kosti) der Magier, „die Krone der Kleidung," vier Knoten haben muſste; seine Anlegung war den Eingeweihten ein Zeichen der Einweihung in das Geheimniſs des Weltbaues und moralisch eine Erinnerung, sich in jene durch die Vier bedingte Weltordnung und Gesetzmäſsigkeit zu fügen [4]). — Diese Symbolik der Vier hat sich bis in die neuere Zeit erhalten. Den Persischen Sofi's ist diese Zahl die Wurzel und das Princip des Alls, worauf ihr stetes Nachdenken gerichtet ist [5]); sie construiren die Welt als einen Würfel oder Kubus mit sechs Seiten oder Flächen [6]).

---

1) Kleuker Zendavesta III, S. 60. Görres Myth. Gesch. I, S. 257.

2) Unter andern Namen kommen diese vier Sterne auch vor bei Virgil (Aeneid. 3, 516.), Euripides (Jon. 1156.), und Homer (Odyss. 5, 272. Iliad. 18, 486.).

3) Creuzer Symbolik I, S. 711. — Görres Myth. Gesch. I, S. 208.

4) Kleuker Zendavesta Jescht Sades 4. und III, Gebräuche der Parsen 2. — Hyde de relig. vet. Pers. pag. 370. 441.

5) Der Persische Dichter Omar Chiam ruft einem Sofi spottend zu:

„Du, der dich viel geplagt mit Vier und Sieben,
Trink Wein, ich sag dirs tausendmal und immer,"

was nach von Hammer (Geschichte der Persischen Redekunst S. 82.) den Sinn hat: „Wo du dich mit Erforschung der Geheimnisse der Natur beschäftigt hast."

6) von Hammer a. a. O. S. 226 führt die Worte des Dichters Schemseddin Tabsi an:

„Ich denke nur, es kommt doch nichts heraus
Aus diesem Haus, sechsseitig mit neun Schleiern"

und bemerkt dazu, daſs bei dem Haus an die mit neun Himmeln überdeckte und als Würfel gedachte Erde zu denken sey.

Eine für die Bedeutung der Vier sehr beachtenswerthe Erscheinung ist es, daſs sie auch in den orientalischen Mythen vom Paradiese dominirt. Das Paradies ist die primitive Welt, die erste unmittelbarste Schöpfung Gottes, die göttliche und vollkommene Welt, und darum auch in engerem und vorzüglichem Sinne die göttliche Offenbarungswelt. Jene durch die Vier bedingte Ordnung und Regelmäſsigkeit des Weltalls, durch die sich die göttliche Intelligenz offenbart, muſs daher in dieser göttlichen Urwelt um so mehr statt finden. Daher heiſst es in einer Indischen Beschreibung des Paradieses:

„— — — Mitten auf der Erde
Steht Meru da, der ungeheure Berg,
Vier andre Berge wölben seine Seiten,
Retuman, Mallioban heiſsen diese,
Mandaro, Superschodo. Ueber den
Vier Bergekoppen stehen vier Riesenbäume,
Auch diese Bäume führen eigne Namen:
Podambo, Ambro, Zombo, Niogrodo.
Auch von vier Bächen netzt die Silberfluth
Der Berge Fuſs“ [1]).

Auf dem Paradieses- und Offenbarungsberge Meru liegt die Stadt Brahma's, aus deren vier Thoren vier Flüsse strömen; um den Berg selbst sind sieben von Meeren umgürtete Halbinseln, und zu äuſserst die Bergkette Segrabatam, die von vier Elephanten getragen wird [2]). Nach einer andern Nachricht flieſsen die vier Paradieses-Flüsse aus dem See Mansarova nach den vier Weltgegenden, durch vier Felsen, die die Gestalt von Thierköpfen haben, gegen Süden ein Kuh-, gegen Westen ein Pferde-, gegen Norden ein Elephanten- und gegen Osten ein Tiger- oder Löwenkopf [3]). — Ganz ähnlich lautet die Tibetsche Paradiesesschilderung. Auf Himavata liegt der Götterberg Rivou; er ist vierseitig und aus vier Elementen zusammengesetzt; an seinem Fuſse ergieſsen sich aus vier Steinen, die gleichfalls die Gestalt von Thier-

---

1) Müller Glauben, Wissen und Kunst der alten Hindu S. 499. Eine andere Beschreibung giebt nach dem Bagavedam und den Research. Asiat. II, 15. Görres (Myth. Gesch. I, S. 45 fg.): „Vier Berge, im Osten Mandaram, im Süden Suvariswan, im Westen Comondam, im Norden Srouggam, gleich vier groſsen Säulen der Welt; auf ihnen vier Bäume, Soudam, Capadam, Alam, Naval, immer Früchte und Blüthen tragend; aus diesen Früchten ein Strom Jambou, der das Land Indien bewässert; um sie her vier Paradiese.“

2) Görres a. a. O. S. 46. Magazin für die Litteratur des Auslandes 1832. nr. 106.

3) Wilford in den Res. Asiat. VI, pag. 488, bei Rosenmüller altes und neues Morgenland IV, S. 227.

köpfen haben, vier Flüsse, und an der Südseite steht der Wunderbaum Zampu [1]). Die Chinesische Mythe versetzt das Paradies auf das Gebirge Kouantun (d. i. Himmelsberg) und läſst es von dem gelben Quell der Unsterblichkeit bewässert werden; dieser theilt sich in vier alles belebende und ernährende Flüsse: „die Quellen des Herrn, aus denen er die Mittel für Alles bereitet" [2]). — Der Persische Paradiesesberg Albordsch wuchs nach der Mythe in vier Zeiträumen, jeder von 2000 Jahren bis zu seiner höchsten Vollendung, auf ihm ist Ormuzds Thron und die Versammlung der Seeligen [3]). „Von vier Flüssen Gottes wird das Paradies bewässert, dort schöpfet das Wasser des Heils," soll Zoroasters Antwort gewesen seyn auf die Frage seiner Schüler: woher man das Wasser des Lebens für die Seele nehmen solle [4]).

Da die Symbolik der Vier nicht minder, als die der Drei allen alten Völkern gemeinsam, und, wie daraus folgt, in der allgemeinen Denkweise und Weltansicht begründet ist, so werden wir, wenn diese Zahl und die ihr entsprechende Form auch bei den Hebräern in unverkennbar prägnantem Sinne vorkommt und besonders im Cultus, vor allem an der Stiftshütte so scharf und häufig hervortritt, keine andere Bedeutung auch hier erwarten, jedoch versteht sich durch Hebräische Grundansicht modificirt. So fehlt freilich jede Spur von jenem Verhältniſs der Vier zur Drei, wie wirs bisher überall gefunden, ingleichen werden nirgends die vier Elemente oder die vier Jahreszeiten hervorgehoben; hingegen kennt der Hebräer nicht nur vier Weltgegenden, sondern selbst vier Ecken, Enden, Spitzen oder Winkel des Himmels und der Erde. Sie heiſsen קְצוֹת und כְּנָפוֹת, bei den LXX und im N. T. ἄκρα, γωνίαι, auch πτέρυγες. Ezech. 7, 2. Zach. 2, 1—4. Jes. 13, 5. 49, 36. Ps. 19, 7. Hiob 37, 3. 38, 13. Mtth. 24, 31. Offb. 7, 1. 20, 8. und sonst. Im Buche Hiob finden wir auch den gestirnten Himmel durch vier Gestirne repräsentirt, wie es bei den Persern, Griechen und Römern geschah. Hiob 9, 9. 38, 31 fg. Bringen wir dieſs mit einander in Verbindung, so erhellt, daſs auch die Hebräer Himmel und Erde als ein Viereck construirten, ja das Universum überhaupt, weil oben dem Himmel die vier Ecken oder Winkel ebenso wie unten der Erde zugeschrieben werden, in

1) Görres a. a. O. S. 48. Ritter Erdkunde von Asien I, S. 5 fg.
2) Görres a. a. O. S. 49.
3) Gesenius Commentar über Jesaja II, S. 319 fg.
4) Görres II, S. 529.

Würfel- oder Kubusform sich dachten *). So hätten wir denn auch hier dieselbe Weltform, wie sie das ganze Alterthum annahm, ohne daſs daraus geschlossen werden dürfte, die Hebräer hätten sich die Welt auch geograpisch als Viereck vorgestellt; daſs diese Vorstellung von der viereckten Form das Rundseyn nicht ausschloſs, sieht man am deutlichsten aus Jes. 40, 22., verglichen mit den angeführten Stellen desselben Propheten. Eben dieſs aber zeigt, daſs man das Viereck nicht im eigentlichen, sondern uneigentlichen, d. i. mehr bildlichen, symbolischen Sinne als Figur der Welt annahm. Es war eine Bezeichnung der Weltform, d. i. der Welt, insofern sie geformt, geregelt, geordnet, festgestellt ist, denn die vier Ecken oder Winkel sind es, die ihr erst eigentlich Form und Gestalt geben. Und wenn Jes. 40, 28. Gott „der Schöpfer der Ecken der Erde“ genannt wird, so ist dieſs sicher nicht so viel, als nur „der Schöpfer der Erde,“ sondern weist darauf hin, daſs Gott die Erde nicht nur ins Daseyn gerufen, sondern auch, worin sich ja auch nach Hebräischer Vorstellung seine Weisheit offenbart, gestaltet und geordnet habe. Bedenken wir, daſs der Hebraismus die Welt nicht von ihrer physischen und materiellen Seite auffaſst, wie das Heidenthum, sondern von ihrer formellen und idealen Seite, nämlich als Zeugniſs und Offenbarung Gottes, und daſs ihm die Welt an sich nichts, vielmehr nur als Zeugniſs und Offenbarung Gottes etwas ist, so folgt nothwendig, daſs das Viereck, als Signatur der Weltform zugleich **Signatur der Offenbarung und des Zeugnisses Gottes** ist. Für diese aus der hebräischen Weltansicht unmittelbar hervorgehende ideale Bedeutung der Vier und des Vierecks ist vorerst die Stelle Num. 15, 38., vgl. mit Deut. 22, 12., bemerkenswerth. Hier wird vorgeschrieben, daſs jeder Israelite an den vier Ecken oder Enden (כנפות) Quasten tragen sollte, um sich stets an die Gebote oder Befehle Gottes, d. i. an sein Offenbarungswort zu errinnern und vom Abfall von Jehova, der sich den Israeliten als ihr

*) **Gesenius** behauptet (Commentar über den Jesaja zu Kap. 13, 5.) die vier Enden oder Ecken des Himmels seyen, weil sich der Hebräer die Halbkugel des Himmels über die scheibenförmige Erde ausgeberitet und am äuſsersten Horizont auf die Berge gestützt denke, von den vier Ecken der Erde gar nicht verschieden, sondern dieselben. Dagegen spricht die Ausdrucksweise Mark. 13, 27: ἀπ' ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ. Das Buch Hennoch drückt sich Kap. 55, 4. ebenso aus: „Der Schall wurde gehört von den Enden der Erde bis zu den Enden des Himmels.“ Nach Kap. 18. sind die vier Winde an den vier Enden der Erde eingesenkt und tragen als die Säulen der Erde den Himmel.

Gott geoffenbart und bezeugt (V. 41.), abgehalten zu werden [1]). Wir werden weiter unten sehen, wie auch die Quasten sowohl durch ihre Farbe als ihre Form ganz auf dasselbe hinweisen. Besonders muſs auch die Stelle Ezech. 1. hier in Betracht kommen. Der Prophet schaut hier im Gesichte den Thron Jehova's, d. h. den Ort, wo er recht eigentlich wohnt, den Offenbarungsort seiner Herrlichkeit. In der Beschreibung dieser Offenbarung herrscht nun durchweg die Vier vor. Vier Lebendige (חיות) stehen um den Thron; sie haben jedes vier Gesichter und vier Flügel, sie sind aus vier Lebendigen (Stier, Löwe, Adler, Mensch, die Bestandtheile des Cherubs) zusammengesetzt; der Thron selbst ist ein Viereck; als eine Art Wagen hat er Räder, und zwar vier; die vier Lebendigen gehen nach den vier Seiten (Weltgegenden). Vgl. Kap. 10. Deutlicher kann die Vier als Zahl göttlicher Offenbarung nicht wohl bezeichnet werden.

Nicht minder deutliche und bestimmte Angaben finden sich in den nichtbiblischen jüdischen Schriften über die Vier und das Viereck. In dem apokryphischen Buche Hennoch kommen die vier Ecken oder Enden des Himmels und der Erde sehr häufig vor; sie erscheinen zugleich als die Behältnisse der vier Winde, welche zur Zierde der ganzen Schöpfung beitragen und die Grundlage der Erde bilden [2]). Auch geschieht eines Steins Erwähnung, welcher die Erde trägt und geradezu „die Winkel der Erde" heiſst, womit offenbar seine viereckte Form bezeichnet seyn soll [3]). Dieſs erinnert unmittelbar an den viereckten Stein, welcher im Tempel zu Jerusalem die Stelle der verlorenen Bundeslade einnahm, und אבן שתייה, *i. e. lapis fundamenti* genannt wurde. Nach den Rabbinen soll Gott von diesem viereckten Stein aus mit der Weltschöpfung begonnen haben, woraus jedenfalls so viel erhellt, daſs

---

1) Gesenius bemerkt im Wörterbuch unter כָּנָף: „Man scheint sich die Erde viereckigt gedacht zu haben, wie einen Mantel. Es würde dann eine ähnliche Vorstellung zum Grunde liegen, wie bei den Griechen, die im Eratosthenischen Zeitalter die bewohnte Erde mit einer ausgebreiteten Chlamys zu vergleichen pflegten." In spätern Zeiten noch hatten die Juden das Gebot, sich während des Gebetes mit einem viereckten Tuch zu bedecken (Buxtorf de synag. Jud. 39.). Auch bei den Römern war das Pallium viereckt (Tertull. de pallio. Braun. de vestitu sacerd. Hebr. II, 5. pag. 443.). Vgl. auch besonders die oben erwähnten vier Knoten am Gürtel der Magier.

2) Hoffmann das Buch Hennoch. Kap. 18, 1. 55, 4.

3) Ebendas. S. 228. Wenn der Uebersetzer die Worte V. 2.: „Ich betrachte den Stein die Winkel der Erde" umschreibt durch: „den Stein, welcher die Winkel der Erde trägt," so scheint dieſs keineswegs genau.

man die viereckte Form für die Grundform der Schöpfung oder des Universums hielt, wobei dann nicht zu übersehen, daſs das Schaffen Gottes auch ein Bezeugen seiner selbst, also ein Offenbaren ist [1]). Da, wie die ganze Welt und Schöpfung als Offenbarung Gottes gedacht wurde, so insbesondere das Land Israel der Schauplatz der besondern Offenbarungen Jehova's, das Land des Zeugnisses Gottes in engerem und höchstem Sinne war, so wird man es nicht auffallend finden, daſs man diesem Lande die viereckte Form vindicirte und selbst im Maaſs seiner vier Quadratseiten die Vier ausdrückte [2]). Die Kabbalistische Theologie construirt nicht nur die Weltform als einen Würfel oder Kubus mit sechs Seiten [3]), sondern geht auch bei ihrer Kosmogonie ähnlich zu Werke, wie andere orientalische Theorieen. Wie die Chaldäer bezeichnen die Kabbalisten das Ausgehen der Welt aus Gott als ein Ausstrahlen des Lichtes (נהיר *eradiare*). Auf die erste Ausstrahlung aus der verborgenen Gottheit, nämlich auf den Erstgebornen, der die drei göttlichen Urkräfte Licht, Geist, Leben in sich vereinigt, lassen sie eine Vierheit von Welten folgen (Aziluth, Briah, Jezirah, Asiah), deren jede wieder vier Elemente hat. Dabei berufen sie sich vorzüglich auf die Ezechielsche Vision, und finden in der Herrlichkeit, in welcher der Prophet Jehova schaut, die höchste Welt Aziluth, in dem Throne der Herrlichkeit die Welt Briah, in den vier Lebendigen, die Welt Jezirah, und in dem beweglichen Räderwerk die Welt Asiah. Es ist sich dabei zu erinnern, daſs den Kabbalisten, wie schon bemerkt, „die Schöpfung der Welten eine Offenbarung der an sich verborgeneu Gottheit" ist [4]). In der

---

1) Vgl. die ausführliche und gelehrte Schrift Theod. Hasaeus de lapide fundamenti (Ugolini thesaur. antiq. VIII.). Nur eine hierher gehörige Stelle des Rabbi Schem Tof, die auch in Eisenmengers entdecktem Judenthum (I, S. 160.) steht, mag hier ihren Platz finden: „Wie Gott ein Kind vom Nabel (zu bilden) anfängt und es nach vier Seiten ausdehnt, so hat er die Welt von dem Stein des Fundaments und vom Allerheiligsten [des Tempels, wo der Stein lag] angefangen zu schaffen; und von ihm aus ist die Welt gelegt und gegründet: deswegen wird er Stein des Fundaments genannt, weil Gott von ihm angefangen hat, seine Welt zu schaffen."

2) Lightfoot Decas chorogr. 8, 1 (Opp. II, pag. 421.) führt einige Rabb. Stellen an, z. B. Glossa in Bava Mezia fol. 28, 1.: *Terram Israeliticam fuisse quadraturae quadringentarum Parsarum.* — Megill. fol. 3, 1.: *Et commota est terra Israelitica quadringentis Parsis undiquaque.*

3) Das Rabb. Buch עץ החיים fol. 26. sagt: „Diese Welt besteht aus sechs Ausbreitungen (קצות): Oben, Unten und den vier Seiten." (Molitor) Philosophie der Geschichte II, S. 245.

4) Kleuker Emanationslehre der Kabbalisten S. 7. 12. 13. — J. A.

Ezechielschen Vision konnten sie nur darum eine Darstellung der vier Welten finden, weil eben hier eine volle Offenbarung Gottes und göttlicher Herrlichkeit beschrieben wird. Daſs sie die Weltenzahl für die Offenbarungszahl hielten, kann demnach nicht zweifelhaft seyn. — Für die rein ideale Bedeutung der Vier als Offenbarungszahl kommt aber in der jüdischen Theologie noch besonders der heilige Gottesname selbst, יהוה, in Betracht. Diese Benennung Gottes war die eigenthümlich Israelitische, die theokratische und höchste; keine wurde so heilig gehalten als diese, ja sie war selbst ein *ἄρρητον* [1]), das nur im Heiligthum selbst von geweihten Priestern ausgesprochen werden durfte, im gewöhnlichen Lben aber mit אדוני verwechselt zu werden pflegte. Es hieſs dieſs Wort schlechthin שֵׁם oder הַשֵּׁם „der Name.“ Nun ist aber „Name“ überhaupt Bezeichnung dessen, was eine Sache ist, Offenbarung ihres Seyns und Wesens. Der Name Gottes ist daher Gott selbst, aber insofern er sich zu erkennen giebt und offenbart [2]). Das Wort, mit welchem Gott benannt wurde, muſste daher nicht nur dem Sinne nach das Wesen Gottes bezeichnen (יהוה, der absolut Seyende), sondern sollte auch in seiner Form und in seinen Tonelementen ein *σημεῖον* (שֵׁם) Gottes seyn. Es war das höchste Offenbarungswort, und hatte als solches in seinen Tonelementen die Offenbarungszahl Vier, wobei noch zu beachten, daſs ja auch den Hebräern die Tonelemente zugleich Zahlen waren. Die Benennung יהוה galt deshalb rein als Wort und Ton schon für heilig, insofern nämlich das Aussprechen des Namens Gottes gewissermaſsen ein Offenbaren seines Seyns und Wesens ist. In der jüdischen Theologie heiſst daher das Wort יהוה schlechthin שֵׁם שֶׁל אַרְבַּע, d. i. Name der Vier, oder: שֵׁם שֶׁל אַרְבַּע אוֹתִיּוֹת, d. i. Name der vier Zeichen; im Griechischen das bekannte *τετραγράμματον*. Und weil die andern Namen Gottes auch in gewissem Sinne Menschen beigelegt werden konnten, dieser aber allein und ausschlieſslich, als das eigenthümliche

---

L. Richter das Christenthum und die ältesten Rell. des Orients S. 270. 277.

1) Kleuker a. a. O. S. 36. — De Wette bibl. Dogmatik S. 70. §. 97. 2. Bei Euseb. praepar. evg. ein *ἄλεκτον τοῖς πολλοῖς*.

2) Daher ist es Rabbinische Regel: הוא שמו ושמו הוא, d. i. Er ist sein Name, und sein Name ist Er. Cudworth systema intell. I, pag. 451. und das Buch Sohar sagt: „Ehe die Welt geschaffen, war Er und sein Name eins (אחד);“ und: „Ehe der Höchstgebenedeite seine Welt erschaffen, war Er, und sein Name war verborgen in ihm.“ (Molitor) Philos. der Geschichte II, S. 247.

Wesen Gottes bezeichnend, auch nur Gott zukam, so hieſs er zugleich שֵׁם הַמְּפֹרָשׁ, d. i. *nomen separatum* [1]). Ohne auf die vielen zum Theil sehr abgeschmackten Spielereien, welche einzelne spätere Rabbinen mit den vier Buchstaben des heiligen Namens trieben, irgend ein Gewicht zu legen, läſst sich doch nicht leugnen, daſs die Bedeutsamkeit seiner vier Tonelemente, die zu Einem Wort oder Ton verbunden sind, sicher bis ins Alterthum hinaufreicht. Wenigstens weist schon Philo, der doch lange vor den Kabbalisten lebte, darauf hin, als auf eine nicht von ihm erst gefundene, sondern bekannte Sache [2]). Ueberhaupt würde man irren, wenn man hier nur Rabbinismus vermuthen wollte. Etwas ganz Aehnliches war ja hinsichtlich des Indischen Symbolwortes Aoum, wie wir bereits gehört haben, der Fall. Auch dieses Wort hieſs „Brahms Name“ und war zugleich Bezeichnung wie Offenbarung seines Wesens, es war Tonsymbol, ein heiliges Wort, ein *ἄρρητον*, und durfte nur von den Eingeweihten bei feierlichen Gelegenheiten ausgerufen werden [3]). Wir haben bereits oben gesehen, wie bedeutsam seine vier Tonelemente sind, und wie man jeden seiner Buchstaben mit einer Reihe von Grundbestandtheilen der Welt in Verbindung brachte. Bekanntlich gieng dieſs heilige Wort in die Griechischen Mysterien über, und wurde auch da mit geheimniſsvoller Bedeutsamkeit *Om* ausgesprochen [4]). Ingleichen wurde auch bei den Chaldäern und Sabäern der Name ΙΑΩ nur im innern Heiligthum und von geweihten Personen ausgesprochen; dasselbe geschah auch in Aethiopien mit dem Namen des höchsten Gottes, und bei den Babyloniern bediente man sich statt des heiligen unaussprechbaren Namens: Baal des Ausdrucks: „der Alte“ (עַתִּיק יוֹמִין, oder יוֹמַיָּא), der Ewige [5]).

1) Vgl. überhaupt Buxtorf Lexicon Talmud. pag. 2432 fg. — Gatacker de nomine Tetragrammato Dissert. 1645.

2) Philo de vita Mos. III, pag. 670.: *τετραγράμματον δὲ τ' οὔνομα φησιν ὁ θεόλογος εἶναι· ταχά που σύμβολα τιθεὶς αὐτὰ τῶν πρώτων ἀριθμῶν, μονάδος καὶ δυάδος καὶ τριάδος καὶ τετράδος· ἐπειδὴ πάντα ἐν τῇ τετράδι.*

3) Wilford Asiat. Research. V, pag. 300. Görres a. a. O. I, S. 76. — Creuzer Symbolik I, S. 587. von Bohlen das alte Indien I, S. 340.

4) Creuzer IV, S. 536. Stollberg Geschichte der Rel. J. Chr. I, S. 388.

5) Müller Glauben u. s. w. der alten Hindu I, S. 153. 148. — Münter Religion der Karthager S. 8.

§. 5.

Bedeutung der Zahl Zehn [1]).

Die Zehn schlieſst vermöge der allgemeinen Denkgesetze die Reihe der Grundzahlen ab, und umfaſst alle in sich [2]), Da nun das ganze Zahlensystem aus lauter Dekaden besteht, und die erste Dekade der Typus dieser sich ins Unendliche wiederholenden Dekaden ist, so hat auch in dieser ersten schon das Wesen der Zahl überhapt sich vollständig entwickelt und ihr Begriff seinen vollkommenen Verlauf gemacht. Somit ist die erste Dekade und also auch die Zahl Zehn der natürliche Repräsentant des ganzen Zahlensystems. Dient die Zahl überhaupt zum Symbol alles Seyns im Allgemeinen, sowohl des realen als idealen, so muſs insbesondere die Zehn das vollendete, vollkommene Seyn bezeichnen, nämlich eine Summe von Einzelheiten, die nothwendig zusammengehören und sich zu einem Ganzen abschlieſsen, welchem relative Vollständigkeit oder Vollkommenheit zukommt. So wird die Zehn zum natürlichen S y m b o l d e r V o l l e n d u n g u n d V o l l k o m m e n h e i t selbst [3]). Als Ein Ganzes (eine Dekade) bezeichnend tritt die Zehn zunächst in eine Verwandtschaft zur E i n s, zu der sie gleichsam zurückbeugt; denn wie aus der Eins die Grundzahlen sich entfalten, so ist die Zehn die Grundlage des aus ihr sich entfaltenden ganzen Zahlensystems. Immer weist daher die Zehn auf Einheit hin [4]), wie denn ohnehin schon auch der Begriff der Vollkommenheit und Vollendung den der Einheit involvirt. Sodann aber steht die Zehn dadurch, daſs sie ein in sich abgeschlossenes Ganze, dem nichts fehlt, darstellt, auch in einer innern Verwandtschaft zur D r e i, der wahren Eins, nur daſs, während die Drei

---

1) Der Grund, warum wir die natürliche Folge der Zahlen verlassen, und die Fünf und Sieben erst nach der Zehn stellen, hat nicht bloſs seinen Grund in dem häufigern Vorkommen der Zehn an der Stiftshütte, sondern, wie sich zeigen wird, in der Entwicklung der Bedeutung dieser Zahlen.

2) J o h. L a u r. L y d. de mens. 3, 2.: *παντὸς ἀριθμοῦ συνεκτικὴ ἡ δεκάς.* — E t y m o l. M g n. s. v. *δεκάς· ἡ ἔχουσα ἐν αὐτῇ πάντα ἀριθμόν.* Cf. P h i l o de congressu etc. pag. 437. de decalog. 747.

3) C y r i l l. in Hos. 3.: *σύμβολον δὲ τελειότητος ὁ δέκα ἐστὶν ἀριθμὸς, παντέλειος ὤν.* — P h i l o p o n. de anim. 1.: *τέλειος γὰρ ἀριθμὸς ὁ δέκα, περιέχει γὰρ πάντα τὸν ἀριθμὸν ἐν ἑαυτῷ.* — J o h. L a u r. L y d. l. c. 1, 15.: *ἡ δέκας πλήρης ἀριθμός ἐστιν, ὅθεν καὶ παντέλεια καλεῖται, πάσας τὰς ἰδέας τῶν ἄλλων ἀριθμῶν καὶ λόγων καὶ ἀναλογιῶν καὶ συμφωνιῶν περιέχουσα.* — Die Chinesen haben für Zehn und für Vollkommen ein und dasselbe Zeichen, nämlich †. v o n B o h l e n das alte Indien I, S. 210.

4) H e r m. t r i s m e g. poemandr. 13.: *ἡ ἑνὰς οὖν κατὰ λόγον τὴν δεκάδα ἔχει, καὶ ἡ δέκας τὴν ἑνάδα.*

das wahre absolute Seyn schlechthin bezeichnet und darum die Zahl der göttlichen Natur sowie des Begriffs und der Idee überhaupt ist, die Zehn specieller ein System von Einzelheiten bezeichnet, die mit einander verbunden sind, wobei das Vollendet- oder Vollständigseyn vorzüglich hervortritt. Durch diese Verwandtschaft mit der Eins und Drei nun erhält die Zehn eine Beziehung auf das göttliche Seyn [1]), daher sie insbesondere einem solchen Ganzen oder System zukommt, das sich irgendwie auf Gott bezieht, ihm angehört oder von ihm herrührt, und umgekehrt muſste, wenn eine Summe von Einzelheiten als ein göttliches in sich abgeschlossenes Ganze bezeichnet werden, oder den Charakter der Göttlichkeit erhalten sollte, diese die Zehn an sich tragen. Endlich findet auch eine Verwandtschaft der Zehn mit der Vier statt, insofern nämlich letztere die Zahl des Universums ist, dieses aber ein in sich abgeſchlossenes Ganze, ein aus zusammenhängenden Einzelheiten bestehendes System ist, dem als von Gott herrührend, auch göttlicher Charakter zukommt. Wie das ganze Universum als ein Zahlenreich angesehen wurde, so entsprach ihm wieder insbesondere die Zahl, welche alle Zahlen in sich faſst, und der Repräsentant des ganzen Zahlensystems ist [2]). Von den Pythagoräern wurde daher die Zehn geradezu *κόσμος* genannt [3]), wobei noch besonders zu beachten, daſs sie diese ihrer *τετρακτὺς* zunächst zukommende Benennung eben deshalb auch auf die Zehn übertrugen, weil, wie die nach der Vier geordnete oder geformte Welt alle Stufen und Verhältnisse (d. i. die Summe aller Zahlen) umfaſst, so die Vier die Zehn in sich enthält, indem $1+2+3+4=10$ ist [4]).

Da die Zehn nicht, wie die Drei und Vier, jene beiden Grundbegriffe aller Religion und alles menschlichen Nachdenkens, Gott und Welt, symbolisirt, sondern mehr eine bestimmte, beson-

---

1) Philo de congressu etc. pag. 437.: *δεκάδος πρὸς θεὸν οἰκειότης ἐστί.*

2) Philopon. Metaph. 1.: *Ut enim denarius susceptivus est numerorum, ita mundus suscepit omnes formas.*

3) Protospathar. in Hesiod. dies: *τὴν δὲ δεκάδα δεχάδα ἔλεγον οἱ παλαιοὶ, ὡς δεχομένην πάντα ἀριθμὸν ἐφ' ἑαυτοῦ· τὸ δὲ ἓν ἔλεγον τὸν νοῦν τὸν πρῶτον, καὶ τόνδε τὸν κόσμον δεκάδα φασίν.* — Anonym. bei Meursius Den. Pyth. 12.: *ἀπὸ τοῦ κατ' αὐτὴν* (sc. *δεκάδα*) *διατετάχθαι τὰ ὅλα, καθόλου τε καὶ κατὰ μέρος, κόσμον.*

4) Suidas s. v. *ἀριθμὸς οἱ Πυθαγόρειοι πάντα ἀριθμὸς τετρακτὺν προςηγόρευον· ὁ δὴ ἀριθμὸς συμπληροῦται τοῖς δέκα, ὁ δὲ δέκα σύνθεσις τῶν τεσσάρων· καὶ διὰ τοῦτο ἀριθμὸν πάντα τετρακτὺν ἔλεγον.* Hierocles bei Meurs. l. c. 6.: *τῆς δὲ δεκάδος δυνάμις ἡ τετράς, κ. τ. λ.* — Philo de opif. mundi. pag. 9.

dere Qualität, welche diesem oder jenem zukommt (Vollkommenheit, Vollendung), bezeichnet, so kann es nicht auffallen, wenn wir von ihr auch nicht einen so häufigen und ausgedehnten Gebrauch gemacht finden, wie von jenen beiden Zahlen. Immerhin wird sich aber kein altes Volk nennen lassen, das nicht in irgend etwas sich der Zehn als bedeutsamer Zahl bedient hätte. Wir beschränken uns auf einige wenige Beispiele.

Nach den Vorstellungen der Alten, denen der Begriff des Universums mit dem des Vollkommenen, Vollständigen und Vollendeten zusammenfiel, war es ganz consequent, auch jenen beiden Urformen des Universums, der Zeit und dem Raume, in ihrer Ganzheit und Vollständigkeit betrachtet, die Zahl des vollständig Ganzen aufzuprägen. So trägt nach Indischer Lehre das Ganze der Zeit wohl zunächst die Form der vier Yuga's, innerhalb dieser aber fallen in bestimmten Zwischenräumen die zehn Avatara's. Dieſs sind nämlich Incarnationen der Gottheit, durch welche sie sich offenbart, wobei sehr zu beachten, daſs diese Offenbarungen vom relativ Unvollkommenen und Unvollständigen zum Vollkommenen und Vollständigen graditativ übergehen, bis sie in der zehnten die höchste Stufe erreicht haben [1]. Deutlich dient hier die Zehn zur Bezeichnung der ganzen Summe göttlicher Offenbarungen, welche innerhalb dieser Zahl ihren vollständigen Verlauf machen, sich vollenden. Gewiſs rührt daher die Eintheilung der Urzeit vor dem Beginn der eigentlichen Geschichte bei mehreren orientalischen Völkern, wie unter andern bei den Chaldäern, die von zehn Patriarchen wissen [2], welche auf einander folgen und Ein Ganzes mit einander ausmachen. Nicht minder hängt damit zusammen, daſs der groſse Dalai Lama zu Tibet, die Incarnation des Buddha, zehn Kutuchtus, d. i. Vikarien oder Stellvertreter hat, welche als Incarnationen göttliche Verehrung genieſsen [3]. Unwillkürlich erinnert an die Indische Vorstellung die Etruskische Lehre, nach welcher das Ganze der Weltzeit in zehn Zeitalter zerfällt und namentlich dem Etruskischen Staate eine Dauer von zehn Säculis, durch göttlichen Rathschluſs bestimmt, zuerkannt wird; unter diesen werden wieder die vier ersten besonders hervorgehoben [4]. Die ganze

1) von Bohlen das alte Indien I, S. 214. — Creuzer Symbolik I, S. 601.

2) v. Bohlen a. a. O.

3) Ritter Erdkunde von Asien I, S. 260.

4) Creuzer Symbolik II, S. 84e.

Weltzeit macht also auch hier ihren vollständigen Verlauf innerhalb der Zehn. Was sodann das Ganze des Weltraums betrifft, so ist es eine aus Indien stammende Vorstellung der Tibetaner, ihn nach der Zehn abzutheilen; sie verstehen unter den „zehn Weltgegenden" nichts anderes als die ganze Welt selbst bis an ihre äuſserste Gränze [1]. Bekannt ist die offenbar aus dem Orient stammende Lehre der Pythagoräer von den zehn Sphären des Weltganzen [2], womit dann genau der Aegyptische Mythus von Osiris an der Spitze der neun ihn auf seinem Zuge begleitenden, Musik (Harmonie) und Tanz treibenden Jungfrauen [3], so wie der Griechische von Apollo dem Musageten oder Anführer der neun Musen zusammenhängt [4]. Beide Mythen weisen auf Indien zurück, von woher überhaupt die Idee von Tanz und Musik der Sphären rührt[5]. Auch die neuern Persischen und Arabischen Dichter wissen von neun Himmeln oder Himmelssphären, mit denen die Erde überschleiert sey, und die mit ihr das Eine groſse Ganze der Welt bilden [6]. Besonders aber bildete am Himmel, der vollkommenen Welt, die Zehn die Grundlage der Eintheilung der unabsehbaren Vielheit der Gestirne. Je zehn derselben kamen nämlich auf einen der 36 Dekane, deren wieder je drei unter eines der 12 Gestirne des Thierkreises gestellt wurden. Diese Eintheilung, wahrscheinlich ursprünglich Chaldäisch, war im ganzen Orient und in Aegypten die gewöhnliche [7]. Nach andern Nachrichten theilten die Chaldäer jedes Zeichen des Thierkreises in zehn Dekatemorien, und berechneten auch die Bewegungen und Conjunctionen der Gestirne nach Decimalen [8]. Schon oben wurde bemerkt, daſs in der Chaldäischen Astrologie vier Cardinalpunkte am Himmel für die Schicksalsbestimmung von gröſster Wichtigkeit waren; das ganze Geschick eines Menschen aber wurde doch zuletzt durch das zehnte Gestirn (von dem an, welches bei seiner Geburt aufgieng, ge-

---

1) Ritter Erdkunde von Asien III, S. 277.

2) Richter das Christenthum und die ältesten Religionen des Orients. S. 31 fg. 38. 269.

3) Diodor. Sic. I, 18.

4) Baur Symbolik II, 1. S. 318.

5) Ebendaselbst S. 313.

6) v. Hammer Geschichte der Pers. Redekunst S. 226.

7) Gesenius Commentar über den Jesaja II, S. 353.

8) Görres Mythengeschichte I, S. 274.

rechnet) bestimmt und vollendet [1]). Bei den Pythagoräern hieſs eben wegen jener Eintheilung des Sternenhimmels die Zehn οὐρανός. Offenbar rührt daher auch jene durch das ganze Alterthum sich hinziehende, besonders aber im Orient scharf hervortretende Eintheilung der Heere nach der Zehn [2]). Diese wurden gewissermassen dem obern Heer (צְבָא הַשָּׁמַיִם) entsprechend gedacht, und erhielten durch gleiche Grundeintheilung den Charakter göttlicher, himmlischer Macht u. s. w. Daſs selbst zu den Römern diese Eintheilung sich verbreitete, zeigen schon die bekannten Benennungen *Decurio*, *Decemviri*, *Centurio*.

Vorzüglich aber müssen wir hier noch eines Gebrauchs der Zehn gedenken, der aus den allerältesten Zeiten stammt und sich bis heute erhalten hat, im Alterthum auch bei allen Völkern verbreitet war, nämlich an die Gottheit oder an ihre Stellvertreter und Diener (Könige und Priester) den Zehnten von allem Besitzthum als Abgabe zu entrichten. Das Vorhandenseyn des Zehnten bei allen Völkern [3]) bezeugt am deutlichsten seinen religiösen Ursprung; auf rein politischem oder überhaupt äuſserlichem Wege kann nimmermehr ein solcher Gebrauch entstanden seyn. Der Zehnte ist durchaus eine religiöse Abgabe, und hat eben darum seinen Grund im Idealen, also in der Bedeutung der Zahl Zehn, in ihrem Verhältniſs zum Höhern, Geistigen, Göttlichen. Die Zehn erscheint hier als Signatur einer Summe von Einzelheiten oder eines Ganzen, das in irgend einer Beziehung zur Gottheit steht, von ihr herrührt oder ihr angehört. Der Begriff des Besitzes ist ein Collectivbegriff, alles Eigenthum ist eine Vielheit und darum von der Zahl unzertrennlich, es ist ein gezähltes oder doch zählbares. Dabei ist zu beachten, daſs alles Besitzthum in den ältesten Zeiten nicht in baarem Geld, sondern in den Erzeugnissen des Bodens und in Heerden bestand, und eben daher in einer unmittelbaren Beziehung zur Gottheit, die das Brod aus der Erde bringet, die Felder seegnet, die Thiere schafft und ernährt, gedacht wurde. Wie nun die Dekade die Grundzahlen alle in sich schlieſst, in welchen sich das Wesen der Zahl überhaupt offenbart, wie sie als Ein abgeschlossenes Ganze die ganze Zahlenreihe reprä-

---

1) Gesenius a. a. O. S. 330.

2) Gesenius a. a. O. I, S. 196. — Niebuhr Reisebeschr. II, S. 103. — Ritter Erdkunde von Asien IV, S. 911. — Du Halde Beschreibung des Chines. Reichs I, S. 141.

3) Die einzelnen hierher gehörigen Stellen, die wir der Kürze halber übergehen, finden sich ziemlich vollständig gesammelt bei Spencer. De leg. Hebr. ritual. III, 1, 10. solutio decimarum.

sentirt, so wurde auch ein aus zehn Einzelheiten bestehendes Besitzthum als ein vollständiges, als ein in sich abgeschlossenes Eigenthum, das dann wieder Repräsentant alles Eigenthums überhaupt war, angesehen und sollte auf irgend eine Weise als ein Gott zu verdankendes bezeichnet werden. Dieſs geschah nun dadurch, daſs alles Eigenthum an Feldfrüchten wie an Vieh nach Dekaden abgezählt und das je zehnte Stück Gott oder seinen Stellvertretern und Dienern dargebracht oder abgegeben wurde. So legte der Eigenthümer durch Abgabe des Zehnten das factische Bekenntniſs ab, daſs er all' sein Eigenthum Gott verdanke, und ihn als Urheber desselben verehre. Wenn daher z. B. Jakob Gen. 28, 22. bei Aufrichtung des Gedenksteines zuletzt spricht: „Und alles, was du mir giebst, deſs will ich dir den Zehnten geben," so bekennt er einerseits, daſs er Alles von Gott habe, und andrerseits will er durch die Abgabe des je zehnten Stückes seiner Habe den schuldigen Dank gegen Gott beweisen. Durch das Verzehnten erhielt auf diese Weise aller Besitz eine religiöse Weihe, eine göttliche Sanction, während alles nicht verzehntete Eigenthum als ein ungeweihtes und damit zugleich mehr oder weniger unrechtmäſsiges, als ein ungerechtes Eigenthum erschien. Dieſs veranlaſste wohl auch den Gebrauch, namentlich alle Beute zu verzehnten (Gen. 14, 20.), um ihr, die eigentlich fremdes Eigenthum war, den Charakter des rechtmäſsigen Eigenthums und die göttliche Sanction zu ertheilen *). — Etwas abweichend giebt Spencer die Bestimmung des Zehnten an, wenn er behauptet, es werde damit eine Weihe des Eigenthums an Den ausgesprochen, welcher der höchst Vollkommene sey und in sich, dem Einen, alle Güter zusammenfasse, wie die Zahl Zehn alle Zahlen in sich schlieſse und darum das Symbol der Vollkommenheit sey. Dagegen ist jedoch zu bemerken, daſs hier die Zehn nicht an Gott selbst haftet und also auch keine Eigenschaft bezeichnen kann, sondern vielmehr am Eigenthum und dieses als ein Vollkommenes oder Vollständiges darstellt, freilich immer mit Bezug auf Gott, von dem es herrührt, dem es zu weihen und zu verdanken ist. Jedenfalls ist nicht zu übersehen, daſs selbst Spencer, der allem Symbolischen so lange als möglich aus dem Wege zu gehen pflegt, sich nach Anführung von allerlei Nebengründen doch zuletzt genöthigt sieht,

---

*) Diodor. Sic. hist. 11.: οἱ Ἕλληνες ἐκ τῶν λαφύρων δεκάτην ἐξελόμενοι, κατεσκεύασαν χρυσοῦν τρίποδα, καὶ ἀνέθηκαν εἰς Δελφούς. — Das Etymol. Magn. s. v. δεκατευτήριον erklärt καθιερῶσαι, λαφυραγωγεῖν durch δεκατεύειν.

den Hauptgrund *a peculiari notura et circumstantiis numeri denarii* abzuleiten [1]). Kaum der Erwähnung werth ist Philo's Erklärung: Mose habe den Zehnten angeordnet, weil die Welt aus neun Theilen bestehe, und Gott im Verhältniſs zu ihr als Schöpfer der Zehnte sey, dem daher alles Zehnte gebühre [2]).

Ueber den Gebrauch der Zehn bei den Hebräern bemerkt nicht mit Unrecht Lightfoot: *numero denario gavisa plurimum est gens Judaica et in sacris et in civilibus* [3]). Dieſs mag wohl seinen Grund hauptsächlich darin haben, daſs das Israelitische Grundgesetz in religiöser und politischer Beziehung, der Repräsentant der ganzen Israelitischen Verfassung, das Unterpfand des Bundes mit Gott, und eben darum auch die Bedingung der Existenz Israels als Volk, die Seele des Hebraismus, nach der Zehn abgetheilt war und geradezu „die zehn Worte" (Dekalogus) hieſs. Exod. 34, 28. Deut. 4, 13. 10, 4. Die Absichtlichkeit dieser Abtheilung ist unleugbar, und vergeblich wird man den Grund derselben anderswo als in der idealen Bedeutung der Zahl Zehn suchen. Aehnlich wie bei dem Besitzthum eine Dekade Repräsentant des Ganzen ist, das von Gott kommt, so ist auch der Dekalogus der Repräsentant der ganzen Summe der von Gott herrührenden Israelitischen Gebote; alle „Worte Gottes" sind durch diese „zehn Worte" vertreten, und das ganze Gesetz Israels ist durch den es repräsentirenden Dekalogus als ein göttliches, in sich vollendetes, vollkommenes Ganze, als ein System von Geboten dargestellt [4]). Die Entrichtung des Zehnten war nicht leicht bei irgend einem Volke als Religionspflicht so strenge geboten, als bei Israel. Das ganze heilige Volk gab ihn an den insonderheit heiligen Stamm, an Levi, und dieser entrichtete wieder den Zehnten vom empfangenen Zehnten an die heilige Familie, an Aaron und seine Söhne,

---

1) Spencer de leg. Hebr. ritual. III, 1, 10. pag. 97.

2) Philo de congr. quaer. erud. grat. pag. 459.

3) Lightfoot hor. hebr. in Matth. 25, 1.

4) Wenn auch der Lamaismus sehr bestimmt von „zehn Verboten" weiſs (Görres Myth. Gesch. I, S. 164.), so dürfte dieſs eine astrologische Beziehung haben. — Uebrigens sucht auch Philo den Grund der Zehntheiligkeit des Gesetzes in der Natur der Zehn. Er sagt (de congr. quaer. erud. grat. pag. 441): οὗτοι (sc. λόγοι) δὲ εἰσὶ θεσμοὶ τῶν κατὰ μέρος ἀπείρων νόμων γενικὰ κεφάλαια, ῥίζαι καὶ ἀρχαὶ, πηγαὶ ἀέναοι διαταγμάτων, προστάξεις καὶ ἀπαγορεύσεις περιεχόντων ἐπ' ὠφελείᾳ τῶν χρωμένων, d. i. was die Dekade im Verhältniſs zu allen Zahlen, zum ganzen Zahlenreich ist, das ist der Dekalogus im Verhältniſs zur ganzen Summe aller gedenkbaren Gesetze. Grotius hingegen glaubt, die Zahl der einzelnen Gebote sey deshalb auf zehn festgesetzt worden, weil man nach den Fingern gezählt habe und die Gebote durch die gleiche Zahl dem Gedächtniſs sich besser einprägen sollten!! (de Decal. pag. 36.)

die eigentlichen Priester. Lev. 27, 30 fg. Num. 18, 21 fg. Neh. 10, 37. 12, 44. 47. Hebr. 7, 5. Auſserdem wurde alle drei Jahre den Leviten, Fremden, Wittwen und Waisen (Armen) eine Zehntmahlzeit gegeben, weshalb dieses Jahr das Zehntjahr hieſs. Deut. 14, 28 fg. 26, 12. Durch eine solche mehrfache Verzehntung wurde das Gefühl der Abhängigkeit von Gott, als dem Spender aller menschlichen Habe, lebhaft erhalten und an die schuldige Dankbarkeit gegen ihn gemahnt. — Auch sonst findet sich die Zehn in der Bibel als Signatur eines Complexes von Vielheiten, die zusammen ein vollständiges, vollkommenes Ganze bilden. So z. B. wenn in prophetischen Visionen zehn Hörner als Symbole von zehn Königen vorkommen, welche zusammen Eine Gesammtmacht ausmachen, der als solcher relative Vollständigkeit und Vollkommenheit zukommt. Dan. 7, 20. 24. Offb. 12, 3. 13, 1. 17, 3. 7. 12. 16. Etwas Aehnliches ist der Fall Pred. 7, 20. Ganz allgemein als Vollständigkeitszahl, als Zahl des höchsten und letzten Grades steht Zehn Num. 14, 2. Hiob 19, 3. Ueberhaupt muſste es dem Hebräer sehr nahe liegen, jeder Vielheit, die zusammen ein vollendetes Ganze darstellen sollte, die Zehn aufzuprägen. Das Israelitische Heer war zuletzt nach der Zehn eingetheilt; 1 Sam. 18, 13. 2 Chron. 25, 5. 2 Kön. 11, 4. 1 Chron. 27, 1. 1 Sam. 8, 12. 2 Kön. 1, 9. Bei Hochzeitsfeierlichkeiten (Matth. 25, 1.) wie bei Leichenbegängnissen muſsten zehn Personen zugegen seyn, und ein Gesetz bestimmte ausdrücklich: *Non constitit Synagoga, nisi e decem ad minimum* [1]). Eine ähnliche Bewandtniſs hat es, wenn Salomo die beiden heiligen Geräthe des Leuchters und Schaubrodtisches im Tempel verzehnfachte. Daſs der Aegyptischen Plagen zehn sind, kann dahin weisen sollen, daſs sie als eine stufenweise Offenbarung der Macht Jehova's, und als ein Ganzes göttlicher Strafen Anerkenntniſs dieser Macht bezweckten. Ueber die Festsetzung des Versöhnungs- und Passah-Festes auf den zehnten Tag haben wir am gehörigen Ort zu reden.

In der jüdischen Theologie, besonders in der Kabbala ist die Zahl Zehn von groſser Wichtigkeit. Hier wurde sie als die „allumfassende Zahl," d. i. als die Zahl aller Zahlen, in welcher der Begriff der Zahl überhaupt realisirt ist, betrachtet [2]). Bekannt ist

1) Lightfoot l. c.

2) Das Kabbalistische Buch Pardes sagt fol. 11. col. 3.: „die allumfassende Zahl (המספר הכולל) ist Zehn; auſser derselben giebt es keine Zahl; denn alles, was über die Zehn hinaus, kehrt zu den Einern zurück." Philosophie der Geschichte oder über die Tradition II, S. 244.

die Kabbalistische Hauptlehre von den zehn Sephiroth (ספירות, d. i. *numerationes* von ספר zählen), worunter zehn Vollkommenheiten zu verstehen sind, die mit einander die Natur des göttlichen Wesens, das in sich Eins und die Summe aller Vollkommenheiten ist, bilden, daher denn die zehn Sephiren zusammen die *Perfectio omnium* hieſsen. Innerhalb dieser zehn Sephiroth offenbart sich das göttliche Wesen aufs vollkommenste, die göttliche Offenbarung hat in dieser Zehnheit ihren Verlauf. Daher denn auch die zehn Sephiroth die vier Welten, welche Offenbarungen des verborgenen Wesens Gottes sind, durchdringen; sie zeigen sich in jeder dieser Welten, jedoch in jeder niederern auf einer tiefern Stufe, so daſs es gwissermaſsen vier Dekaden von Sephiren giebt (daher die Wichtigkeit der Zahl Vierzig in der Kabbala), obgleich wiederum im Ganzen das Sephiren-System nur Eine Dekade ist [1]). Unwillkürlich wird man übrigens hierbei an die Pythagoräischen Sphären schon durch das Wort selbst (σφαῖρα von ספר) erinnert, wie auch an die besonders bei den Indern und Chaldäern so bestimmt hervortretende Verwandtschaft und Verbindung der Zahlen Zehn und Vier.

§. 6.
Bedeutung der Zahl Fünf.

Das arithmetische Verhältniſs der Fünf läſst sich auf verschiedene Weise auffassen, wornach denn auch ihre Bedeutung eine verschiedene ist. Das wichtigste Verhältniſs ist natürlich das zur Gesammtheit der Grundzahlen, also zur Dekade, deren Mitte oder Centrum die Fünf bildet, und die sie in zwei Hälften theilt [2]). Eine weitere, jedoch schon mehr verdeckte Eigenschaft der Fünf besteht darin, daſs sie sowohl die erste Grundzahl ist, welche das Gerade und Ungerade (Zwei und Drei) mit einander verbindet und einiget, als auch selbst die Zahl sämmtlicher ungeraden Zahlen innerhalb der das ganze Zahlenreich repräsentirenden Grundzahlen ist. Wird nun die Fünf in ihrem Verhältniſs zur Zehn genommen, so erscheint sie vorerst als gebrochene halbe Vollendungszahl, d. h. sie bezeichnet Vollendung auf halber Stufe, einen Zustand oder

---

1) Das Kabbal. Buch Kosri (ed. Buxtorf pag. 304.) sagt: *Qualitas est numerus, et Secretum numeri non est nisi in denario . . . . . mensura earum (sc. sephiroth) est denarius, qui numerus est infinitus.* — Vgl. überhaupt Kleuker Emanationslehre der Kabbal. S. 12. 14. — Richter das Christenthum und die ältesten Relgg. des Orients. S. 272. — Vitringa observatt. sacr. I, 2, 2.

2) Theo Smyrn. pag. 159.: ἡ δὲ πεντὰς μέση ἐστὶ τῆς δεκάδος.

ein Verhältniſs, welches, ohne selbst schon vollkommen und vollendet zu seyn, doch zur Vollkommenheit anstrebt und zu ihr in genauer unzertrennlicher Beziehung steht. Als Mitte und Centrum der ersten Dekade sodann bezeichnet die Fünf den Mittelpunkt, das Centrum, das Innerste dessen, wovon das durch die erste Dekade repräsentirte Zahlensystem ein Symbol ist, nämlich des Universums; und insofern vom Mittelpunkt einer Sache ihr Leben ausgeht, ist die Fünf die Zahl der Lebensquelle der Welt oder der sogenannten Weltseele. Als die vorzugsweise ungerade Zahl endlich steht die Fünf in genauer Beziehung zu dem, was bereits oben über die Bedeutung des Geraden und Ungeraden §. 3. im Allgemeinen gesagt worden. Einige Beispiele mögen zeigen, wie diese Symbolik in Anwendung gebracht wurde.

Eine sehr bedeutende Zahl ist die Fünf bei den Indern, wie wir zum Theil schon §. 4. gesehen haben, wo des in 3mal 3 Quadrate abgetheilten Weltquadrats erwähnt wurde, in welchem die Grundzahlen so geordnet waren, daſs die Fünf die Mitte einnahm, als Bezeichnung der Weltseele, Atma, und die übrigen Zahlen nach allen Richtungen hin zusammen dreimal fünf betrugen. Insofern die Weltseele das Grundprincip der Welt ist, wodurch dieselbe in Bewegung gesetzt wird, die Elemente aber alle Bewegung und alles Leben der Welt bedingen, so zählt die Indische Lehre auch fünf Elemente oder Grundkräfte des Universums, die wieder fünf grobe und fünf feine sind. Diesen fünf Elementen entsprechen im Menschen, als der Welt im Kleinen, die fünf Sinne, er ist überhaupt aus fünf Elementen zusammengesetzt und lebt ganz in denselben, und im Tode wird er in diese fünf Elemente, denen die fünf Sinne als eben so viele Thüren dienen, aufgelöst [1]). Diese Lehre von den fünf Grundkräften gieng später zu den Manichäern, Basilidianern und Andern über [2]). Als gebrochene Zehn und als Zahl halber zu ganzer anstrebenden Vollendung und Vollkommenheit erscheint die Fünf bei den Indern in jenen zehn Avatars oder Offenbarungen Wischnu's durch Incarnation, indem diese vom Unvollkommenen zum Vollkommenen übergehen, aber in zwei Hälften getheilt sind, so daſs die fünf letztern für vollkommener als die fünf erstern angesehen werden [3]). Nicht minder wichtig

---

1) von Bohlen das alte Indien II, S. 226. I, S. 165. — Görres Myth. Geschichte I, S. 94 fg. 99. 119.

2) Gesenius Commentar über den Jesaja II, S. 328. 334.

3) v. Bohlen a. a. O. I, S. 214.

zeigt sich die Fünf in der Chinesischen Lehre. „Unter den einzelnen Zahlen entspricht drei dem Himmel, zwei der Erde, beide mit einander verbunden, geben fünfe, und diese nehmen die Mitte ein, und rund umher sind die acht andern, jeder an seiner Stelle in dem Kreise der Trigramme“ [1]). Auch die Chinesen wissen von fünf Elementen oder Grundkräften [2]). Da ihnen die Fünf vollkommene Mittelzahl und als Summe aller ungeraden Zahlen überhaupt Repräsentant des Ungeraden, d. i. des Vollkommenen und Himmlischen war [3]), so läſst sich von selbst erwarten, daſs sie diese Zahl auch auf ethische Verhältnisse übertrugen und daher vorzugsweise fünf Tugenden und Hauptpflichten des Königs und der Unterthanen, der Eltern und der Kinder, der Männer und der Weiber, der ältern und der jüngern Geschwister, der Freunde unter einander annehmen [4]). Die orientalische Ansicht von den fünf Grundkräften der Welt, die die Weltseele bilden, welche Leben und Bewegung hervorbringt, hängt dann wieder genau damit zusammen, daſs man die Zahl der beweglichen, alles Leben und Entstehen auf Erden bedingenden Gestirne (Planeten) auf fünf festsetzte. Bei den Persern hieſsen diese fünf nach Sonne und Mond folgenden Gestirne: Taschter, Mithra, Satevis, Venant, Haftorang [5]). Die Aegypter bezeichneten die Fünf durch einen Stern, weil unter den zahllosen Gestirnen nur fünf sich bewegten und von ihrer Bewegung alles kosmische Leben abhänge [6]). Als fünf Göttern waren ihnen fünf Schalttage als Geburts- und Festtage gewidmet [7]). Einen vielfachen Gebrauch machten endlich auch die Pythagoräer von der Fünf, der sie verschiedene Namen beilegten. Als Symbol der Weltseele führte sie den Namen νους [8]); als Signatur halber Vollendung oder der Vorstufe göttlicher Voll-

---

1) Görres a. a. O. I, S. 63.

2) Ebendaselbst S. 66. Hegel Philosophie der Religion I, S. 246.

3) Fr. von Schlegel über die Sprache und Weisheit der Indier. S. 144.

4) Du Halde Beschreibung des Chines. Reichs III, S. 13. I, S. 185.

5) Gesenius a. a. O.

6) Horapollo Hierogl. 1, 13. Σημαίνοντες (sc. Ἀιγύπτιοι) τὸν πέντε ἀριθμὸν, ἀστέρα ζωγραφοῦσιν· ἐπειδὴ πλήθους ὄντος ἐν οὐρανῷ, πέντε μόνοι ἐξ αὐτῶν κινούμενοι, τὴν τοῦ κόσμου οἰκονομίαν ἐκτέλουσι.

7) Plutarch. de Isid. cp. 12. — Vielleicht hängt damit zusammen, daſs Joseph als Aegyptischer Herrscher seinem Bruder Benjamin fünf Festkleider schenkte nach der Zahl der Festtage. Gen. 45, 22.

8) von Bohlen a. a. O. II, S. 226.

kommenheit (Zehn) hieſs sie der „Halbgott“ [1]); da sie die unmittelbar auf die Vier, die Signatur des Materiellen, folgende Zahl ist, bezeichnete sie die Stufe über der Materie; obwohl noch nicht die höchste Stufe selbst, führt sie doch die Vier (Materie) weiter fort und bringt sie der Vollendung (Zehn) näher [2]). Aus demselben Grunde, weshalb die Fünf den Aegyptern so wichtig war, nannten sie die Pythagoräer die himmlische Zahl [3]). Damit ist dann eine andere Benennung dieser Zahl verwandt. Weil sie nämlich in sich das Gerade und Ungerade einigt und allen Gegensatz aufhebt, so nannte man sie Ἀνεικία und legte sie dem Aether bei, als dem fünften Elemente, wo aller Widerstreit der Natur und alle Veränderlichkeit aufhöre [4]). Wenn dieselbe Zahl auch Εἱμαρμένη hieſs, so hatte dieſs seinen Grund darin, daſs sie die Zahl der Sinne und alles Sinnlichen überhaupt ist, das Sinnliche aber der blinden Naturnothwendigkeit unterworfen ist [5]).

Die **Hebräer**, denen die Lehre von einer Weltseele ebenso wie die vom Geraden und Ungeraden, völlig fremd blieb, die auch nichts von fünf Grundkräften und fünf beweglichen Gestirnen wissen, fassen die Fünf rein in ihrer idealen Bedeutung, nämlich als halbe, gebrochene Zehn auf. Sie erscheint ganz und gar abhängig von dieser dem Hebräer so wichtigen und geläufigen Zahl. Dieſs zeigt sich auch äuſserlich und sichtbar in mehrern einzelnen Fällen, besonders aber in den Maasbestimmungen der Stiftshütte. Bei den Hebräern bezeichnet die Fünf somit die **Vorstufe der Vollkommenheit**, und es klebt ihr daher der Begriff des relativ **Unvollkommenen, Unvollendeten** an. Beachtenswerth ist in dieser Hinsicht der hie und da vorkommende Fünfte, als eine religiös-politische Abgabe. Die Beziehung vorerst auf den Zehnten liegt vor Augen, da nirgends etwas von einem Sechsten, Siebenten, Achten oder Neunten verlautet. Wenn Joseph in Aegypten von dem leibeignen Volke den Fünften einzog (Gen. 41, 34. 47, 26.), so war dieſs nichts

---

1) Anonym. bei **Meursius** Den. Pyth. 7. pag. 69. Καὶ Ἡμίθεος, οὐ μόνον ὅτι τοῦ δέκα, θείου ὄντος, ἡμίσεια ἔστιν, ἀλλὰ καὶ ὅτι ἐν τῷ ἰδίῳ διαγράμματι ἐν τῷ κατὰ μέσον ἐτέτακτο.

2) **Joh. Laur. Lyd.** de mens. 2, 9.: ἡ γὰρ πεντὰς παραλαβοῦσα τὴν τετράδα ὕλης λόγον ἔχουσαν, τρόπον τινὰ καὶ ὑποκείμενον τοῖς ἐξ αὐτῆς φυομένοις, ηὔξησέ τε αὐτὴν καὶ προήγαγεν ἐπὶ τὴν ἀπὸ τῆς αὐξήσεως αἰώνιον ἀνακύκλησιν· μεθόριον γὰρ τῆς δεκάδος, καὶ ὡς ἂν εἴδολόν ἐστι τῆς κοινῆς τελειότητος ἡ πεντάς.

3) **Ibid.** Καὶ οὐράνιος δε καλεῖται κ. τ. λ.

4) **Meursius** l. e. pag. 66.

5) **Joh. Laur. Lyd.** l. c.

anderes, als ein doppelter Zehnte. Etwas Aehnliches scheint auch bei der Bestimmung der Zahl der Opferthiere der Fall gewesen zu seyn, welche die Fürsten Israels als auſserordentliche (doppelte) Gabe bei Einweihung der Stiftshütte darbrachten. Num. 7, 17. 23. 29. 35. fgg. So liegt auch die Beziehung der Fünf auf einen unvollkommenen Zustand, ethisch genommen auf Unreinheit, nicht undeutlich vor, wenn wegen unwissentlichen Ansichbringens einer fremden Sache nicht nur ein Schuldopfer dargebracht und Ersatz gegeben, sondern auſserdem noch als eine Art Strafe der fünfte Theil des Werthes jener Sache beigelegt werden muſste. Lev. 5, 16. 6, 5. 22, 14. Ein gestohlener Ochse wurde fünffach wieder erstattet. Exod. 22, 14. Als Lösung der ersten Leibesfrucht eines Weibes oder eines unreinen Thieres bezahlte man fünf Heiligthumsseckel. Num. 18, 15. 16., wobei zu beachten, daſs das Gebären überhaupt verunreinigte. — Auch im N. T. kommt die Fünf in genauer Verbindung mit der Zehn und in Beziehung auf sie vor, wie Matth. 25, 2., wo die zehn Jungfrauen in fünf kluge und in fünf thörichte getheilt sind, ferner Luk. 19, 19., wo die anvertrauten Pfunde nach der Zehn und Fünf bestimmt werden.

§. 7.

Bedeutung der Zahl Sieben.

Bei der Sieben ist nicht sowohl, wie bei den bisher betrachteten Zahlen, die Stellung, welche sie in der Reihe der Grundzahlen einnimmt, das, was ihre Bedeutung bestimmt, als vielmehr ihre Zusammensetzung aus den Zahlen Drei und Vier, welche wir als die beiden wichtigsten symbolischen Zahlen kennen gelernt haben. Von der richtigen Deutung dieser letztern hängt daher auch das Verständniſs der symbolischen Sieben völlig ab. Ist nun Drei die Signatur der Gottheit, Vier die Signatur der Welt, als Summe alles Geschaffenen, so ergeben sich daraus folgende genau zusammenhängende Bedeutungen der Sieben: *a.* Insofern Drei und Vier in der Sieben zusammentreten und zu Einer Zahl sich verbinden, ist sie die Signatur der Verbindung Gottes und der Welt; und da die Begriffe Gott und Welt den letzten und allgemeinsten Gegensatz bilden, welcher alle andern in sich faſst, so kann die Sieben, als Signatur der Verbindung Gottes und der Welt zugleich ganz allgemein, ohne directe Beziehung auf Gott und Welt, Verbindung und Vereinigung, Einigkeit und Harmonie bezeichnen. *b.* Die beiden Begriffe Gott und Welt

bedingen alle Religion; so verschieden auch das Verhältniſs beider zu einander aufgefaſst werden mag, immer dreht sich um sie alle Religion, deren Ziel überhaupt Verbindung, Vereinigung, Gemeinschaft mit Gott ist. Als Signatur dieser Verbindung wird die Sieben zugleich **Religionszahl** im Allgemeinen; während alle symbolische Zahlen, insofern sie göttlich-menschliche Verhältnisse andeuten, und im Cultus irgendwie gebraucht werden, ganz allgemein heilige Zahlen heiſsen, ist doch die Sieben speciell und im eigentlichen Sinne die **heilige Zahl**, die **Cultuszahl**. *c.* Die Gemeinschaft und Verbindung mit Gott, welche das Ziel aller Religion, ist die Quelle alles Heiles, Wohles und Seegens, wie die Trennung und das Geschiedenseyn von Gott Ursache alles Unheils und Fluches ist. Die Zahl der Verbindung mit Gott wird daher nothwendig zugleich **Signatur des Heils, Wohls und Seegens**. Sehr tief bezeichnend nennt aber der Orientale das Heil „Frieden" (שָׁלוֹם, von שָׁלֵם *integrum esse*, eigentlich vollkommener Zustand, d. i. Heil, Wohl), weil eben der Frieden mit Gott das Heil und der Seegen selbst ist. Die Zahl, welche ohnehin schon Verbindungs- und Vereinigungszahl ist (*a.*), ist daher zugleich **Zahl des Friedens** im orientalischen Sinne des Wortes*).

Aus dieser eben so wichtigen als umfassenden Bedeutung der Sieben erklärt sich von selbst der äuſserst häufige Gebrauch dieser Zahl in allen alten Religionen. Welche Zahl konnte und muſste auch in den symbolischen Lehren und Culten mehr vorkommen, als die Religions- und Cultuszahl selber? Gerade dieser so vielfache Gebrauch brachte es aber auch mit sich, daſs die Grundbedeutung nicht immer streng festgehalten wurde, und besonders in späterer Zeit öfter in den Hintergrund trat. Die willkürliche und ungenaue Anwendung hebt aber die eigentliche und ursprüngliche Bedeutung keineswegs auf, zumal da sich in den bei weitem meisten Fällen die letztere sehr gut nachweisen läſst. Wenn wir nun im Folgenden eine solche Nachweisung versuchen, so wird wohl hier am wenigsten eine vollständige Aufzählung aller der unzähligen hierher gehörigen Fälle erwartet werden; wir müssen uns auf das

---

*) **Joh. Laur. Lyd.** de mens. 2, 11.: *ἑβδομὰς . . . . ἔχουσα δύο λόγους ἁρμονικωτάτους, τόν τε τριπλάσιον καὶ τὸν τετραπλάσιον.* — Vgl. dazu die Stellen *. 4., wo von der genauen Verbindung der Drei uud Vier die Rede ist. — **Philo** de confus. ling. pag. 353.: *ὁ ἕβδομος ἀριθμὸς ἐν τῷ κόσμῳ καὶ ἐν ἡμῖν αὐτοῖς ἀστασίαστος καὶ ἀπόλεμος, ἀφιλονεικότατός τε καὶ εἰρηνικώτατος ἁπάντων ἀριθμῶν ἐστι.* — de opific. mundi. pag. 23. *Ἐπιδείκνυται ἑβδομὰς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς μεγάλην καὶ συνεκτικωτάτην δύναμιν. κ. τ. λ.*

Nothwendigste beschränken, was jedoch zur Bestätigung der angegebenen Bedeutung völlig hinreichen wird.

In dem Gebrauch der Sieben spiegelt sich, wie in dem keiner andern symbolischen Zahl, aufs deutlichste der charakteristische Unterschied des Heidenthums vom Mosaismus ab. Dieſs rührt natürlich daher, daſs jede Religion ihren bestimmten Charakter darnach erhält, wie sie das Verhältniſs zwischen Gott und Welt, welches die Sieben symbolisirt, auffaſst. Das Heidenthum ist Naturreligion, und sein Ziel ist, den Menschen in Gemeinschaft, d. h. in Harmonie mit dem Weltganzen zu setzen, die in der Natur, im Universum bestehende Einigkeit, Gesetzmäſsigkeit und Harmonie in ihm im Kleinen hervorzurufen; daher, wie oben (S. 36.) bemerkt worden, selbst die Ethik des Heidenthums mehr eine kosmische ist. Die Sieben hat demnach hier beinahe ausschlieſslich Beziehung auf Naturverhältnisse, sie bezeichnet die Harmonie des Universums, ihre Bedeutung ist vorherrschend real. Der Mosaismus, dem die Welt für sich nichts und nur als Offenbarung und Zeugniſs Gottes etwas gilt, faſst das Verhältniſs zwischen Gott und Welt ideal auf, und sein Ziel ist das rein ethische, die Heiligung des Menschen durch die Gemeinschaft, durch den Bund mit Gott; in der Heiligung besteht ihm alles Heil, auf sie weist aller Cultus, als letzten Zweck hin. (Vergl. oben S. 37.) Die Sieben hat daher hier nothwendig ideale Bedeutung und bezieht sich auf ethische Verhältnisse, auf Heiligung, Heil, Frieden, Bund und Gemeinschaft mit Gott. Diesen aus der Verschiedenheit des Princips herrührenden verschiedenen Gebrauch der Sieben im Heidenthum und im Mosaismus haben wir nun im Einzelnen nachzuweisen.

Es ist eine allgemein anerkannte Thatsache, daſs in den heidnischen Religionen die Sieben sich beinahe durchgehends bald direct, bald indirect auf die Planeten, deren das Alterthum sieben kannte, bezieht. Unzählig sind die Anspielungen auf diese Hauptgestirne. Allein es ist ganz unrichtig, wenn man, wie noch neuerlichst geschehen, bei dieser unmittelbaren Beziehung stehn bleibt, und die Bedeutsamkeit der Sieben „**nur** aus dieser Quelle sich erklärt“ *). Nicht weil man überhaupt gerade sieben solcher Gestirne und nicht mehr und nicht weniger zählte, wurde Sieben zu einer so wichtigen, heiligen Zahl; sondern weil sie sich nach unwandelbaren Gesetzen in immer gleichen Entfernungen bewegen, und von ihren Bewegungen und Constellationen alle Zeit und ihre

---

*) von Bohlen das alte Indien II, S. 245.

Eintheilung, alles physische Entstehen und Vergehen abhängt, weil durch sie also überhaupt die geordnete Bewegung des Universums, seine Einigkeit und Regelmäſsigkeit bedingt ist, betrachtete man sie als das Princip und die Repräsentanten der Weltharmonie, und darum war denn auch ihre Zahl zugleich auch die Zahl dieser Weltharmonie. Somit galt es denn bei der Sieben nicht sowohl unmittelbar den Planeten selbst, als vielmehr durch diese mittelbar jener Grundidee der Naturreligion. Dieſs zeigt sich deutlich auch darin, daſs ebenso die sieben Töne, die mit einander das Ganze der Tonleiter bilden und die Bedingung der Harmonie im engern Sinn, nämlich der musikalischen, sind, als Repräsentanten der Weltharmonie betrachtet, und obwohl sie, ihre Anzahl ausgenommen, an sich in gar keiner Verwandtschaft mit den Gestirnen stehen, dennoch mit den sieben Planeten in die genaueste Verbindung gebracht wurden. So z. B. bei der siebenröhrigen Flöte des Pan. Sie ist ein Attribut des Πᾶν, d. i. des personificirten Alls [1]) und stellt die vollkommene Harmonie desselben dar; ihre sieben Röhren, deren eine immer länger ist als die andere, wodurch die Verschiedenheit der Töne bedingt wird, entsprechen den sieben in verschiedenen Entfernungen von einander sich bewegenden Planeten, die kürzeste dem Monde, die längste dem Saturn; der Eine Hauch des Feueräthers geht durch alle sieben Weltkörper hindurch und bringt den Akkord der sieben concentrischen Sphären hervor [2]). Diese Idee liegt dann auch dem Lobgesang der Aegyptischen Priester auf Hermes, den Urheber aller Ordnung, Regel- und Gesetzmäſsigkeit, zu Grunde. Er bestand aus sieben Lauten oder Stimmen (ohne Worte), welche Ein harmonisches Ganze bildeten und die sieben Urmächte des Weltalls, die sieben Töne der Weltharmonie darstellten [3]). Im Aegyptischen Göttersysteme folgten diese sieben Urmächte auf die höchste Dreiheit von Göttern, und

---

1) Porphyr bei Euseb. praep, 3, 11. — Kanne System der Indischen Mythe §. 1. Note. — Baur a. a. O. II, 2. S. 154.

2) Creuzer Symbolik III, S. 245. 248.

3) Demetrius Phalerius de Elocut. §. 7. (bei Meursius Den. Pyth. cp. 9. pag. 91.): Ἐν Αἰγύπτῳ δὲ καὶ τοὺς θεοὺς ὑμνοῦσι διὰ τῶν ἑπτὰ φωνηέντων οἱ ἱερεῖς, ἐφεξῆς ἠχοῦντες αὐτά· καὶ ἀντὶ αὐλοῦ καὶ ἀντὶ κιθάρας τῶν γραμμάτων τούτων ὁ ἦχος ἀκούεται ὑπ' εὐφωνίας. Dazu gehört das auch Fragment eines Hymnus, das Eusebius (praep. 11, 6.) aufbehalten hat, wo Hermes sagt:

Ἑπτά με φωνήεντα θεὸν μέγαν ἄφθιτον αἰνεῖ
Γράμματα, τῶν πάντων ἀκάματον πατέρα,
Εἰμὶ δ' ἐγὼ πάντων Χέλυς ἄφθιτος, ἣ τὰ λυρώδη
Ἡρμοσάμην δίνος οὐρανίοιο μέλη.

Pan, der alle mit einander verband, war zugleich der achte. Nicht mit Unrecht bringt **Kleuker** dieſs in Verbindung mit der Kabbalistischen Lehre, welche auf die drei obersten Sephiroth oder göttlichen Urkräfte eine Gesammtheit von sieben andern folgen läſst, und dieselben שבע קולות, d. i. sieben Stimmen oder Laute nennt [1]). Dieselbe Idee wie die Pansflöte versinnlicht auch die siebensaitige Leier des Apollo oder Helios, welche er nach der Mythe von Hermes, dem Vater des Pan erhalten hatte [2]). Es ist Apollo's Geschäft und Bestimmung, diese Leier zu spielen, die sieben Saiten in Bewegung zu bringen, daſs sie einen harmonischen Klang von sich geben [3]); ihm ist daher überhaupt die Sieben geweiht, und er heiſst sowohl Ἑβδομαγένης (Ἑβδομαγέτας) als auch Ἑπταμηνιαῖος, der siebente Tag gehört ihm an [4]). Die Pythagoräer nannten die Sieben geradezu und schlechthin „die Stimme," weil das ganze Tonsystem sich innerhalb Sieben Tönen vollendet [5]); die Welt betrachteten sie als ein musikalisches Werk der Götter und die Sieben war ihnen die eigentlich harmonische, musikalische Zahl [6]). — Diese Grundidee der Naturreligion, die Welt als ein harmonisches Ganze zu betrachten, brachte es nun nothwendig mit sich, die Harmonie, welche das groſse Ganze durchdringt und in

---

1) **Kleuker** Emanationslehre der Kabbalisten S. 51 fg. — Dieſs dürfte auch ein Grund seyn gegen die Meinung **Hug's** (Untersuchungen über den Mythus u. s. w. S. 219.), der die sieben Laute des Aegyptischen Lobgesangs auf Hermes für wirkliche Aegyptische Buchstaben (Vokale) hält קולות sind wenigstens nimmer Buchstaben. Vgl. auch Zoëga de obelisc. 4, 2, 1.

2) **Hom.** hymn. in Pan. 34. — **Plat.** Phaedr. pag. 74. Vgl. überhaupt **Baur** Symbolik II, 1. S. 314 fg.

3) **Lucian.** de Astrolog. Ἡ λύρη ἑπτάμιτος ἐοῦσα, τὴν κινεομένων ἀστέρων ἁρμονίην συνεβάλλετο. — Bei **Pindar** Nem. 5, 43. heiſst diese Leier Φόρμιγξ ἑπτάγλωσσος. — Im Orphischen Hymnus auf Apollo (8, 9) wird er angerufen mit den Worten: Χρυσολύρη, κόσμου τὸν ἁρμόνιον δρόμον ἕλκων. — **Clemens** von Alex. sagt vom Philosophen Cleanthes (Strom. 5, 8): Πλῆκτρον τὸν ἥλιον καλεῖ· ἐν γὰρ ταῖς ἀνατολαῖς ἐρείδων τὰς αὐγὰς, οἷον πλήσσων τὸν κόσμον εἰς τὴν ἐναρμόνιον πορείαν τὸ φῶς ἄγει. κ. τ. λ.

4) **Aeschyl.** Sept. c. Theb. 806. — **Plutarch.** Sympos. quaest. 8, 1. — v. **Bohlen** das alte Indien II, S. 246. — **Creuzer** Symbolik III, S. 248.

5) Anonym. bei **Meurs.** l. c. pag. 90. Φωνὴν δὲ (τὴν ἑπτάδα) ἐπωνόμαζον, ὅτι οὐ μόνον τῆς ἀνθρωπίνης φωνῆς, ἀλλὰ καὶ ὀργανικῆς καὶ κοσμικῆς, καὶ ἁπλῶς ἐναρμονίου φωνῆς, ἑπτὰ ὑπάρχει τὰ στοιχειώδη φθέγματα· οὐ μόνον παρὰ τὸ ὑπὸ τῶν ἑπτὰ ἀστέρων ἀφίεσθαι μόνα καὶ πρώτιστα, ὡς ἐμάθομεν, ἀλλ' ὅτι καὶ τὸ πρῶτον διάγραμμα παρὰ τοῖς μουσικοῖς ἑπτάχορδον ὑπέπεσεν.

6) Vgl. die oben angeführte Stelle aus **Joh. Laur. Lyd.** de mens. 2, 11. — **Strabo** Geogr. 10. pag. 468.: καὶ καθ' ἁρμονίαν τὸν κόσμον συνεστάναι φασὶ (οἱ Πυθαγόρειοι) τὸ μουσικὸν θεῶν ἔργον ὑπολαμβάνοντες.

den Planeten ihre Repräsentanten hat, auch in den einzelnen Theilen und Formen dieses Ganzen wieder zu finden und anzuerkennen. Und wie nun die Harmonie im Ganzen und Groſsen durch die Sieben bedingt ist, so suchte man auch im Einzelnen und Kleinen die Sieben überall nachzuweisen. Eine solche Aufzählung und Zusammenstellung von Siebenheiten im Universum gab z. B. Markus Varro [1]), auch Philo versuchte sie [2]). Vorzüglich fand man in der „Welt im Kleinen," nämlich am Menschen in seinem ganzen, physischen wie geistigen Wesen die Sieben ausgeprägt. So sagt in Bezug auf Indien, wo die Lehre vom Mikrokosmos recht eigentlich zu Hause war, Müller von dem Menschen: „er ist Repräsentant der groſsen siebensaitigen Weltleier." Man gab ihm sieben Haupttheile (Kopf, Brust, Zeugungstheile, zwei Hände, zwei Füſse) und sieben Lebensperioden, begränzt durch die Sieben selbst [3]), u. s. w. Auch in der Zeit, welche eben durch die Bewegung und Veränderung des Raums bedingt ist, bildete die Sieben die letzte Grundlage aller Eintheilung, wie die aus dem innern Orient stammende, bei allen alten Völkern verbreitete Abtheilung von sieben Tagen, nach der jede weitere Eintheilung gemacht wurde, zeigt. Wie genau diese Periode mit den Repräsentanten der Weltharmonie in Verbindung stand, beweist die Benennung der sieben Tage nach den sieben Planeten, wie sie sich schon in uralter Zeit bei den Indern und Chaldäern findet [4]). Gelegentlich des hebräischen Sabbaths werden wir hierauf zurückkommen.

Nach diesen Vorstellungen läſst sich von selbst erwarten, daſs man allem, was man als ein harmonisches Ganze, worin Einheit, Uebereinstimmung, geordnete Bewegung herrscht, bezeichnen wollte, die Sieben beilegte oder aufprägte. So findet sich in den Paradiesesbeschreibungen des Orients nächst der Vier (s. §. 4.) überall die Sieben, denn das Paradies ist, wie die schönste Welt, wie die göttliche Offenbarungswelt, so auch die Welt der vollendetsten Harmonie. Die Indische Mythe setzt um den so vielfach durch die Vier bedeutsamen Meru sieben Halbinseln,

---

1) In dem ersten seiner Bücher Hebdomades, wovon Gellius Noct. Attic. 3, 10. einen Auszug giebt.

2) Philo de opific. mundi. pag. 20—29. — leg. allegor. pag. 42 fg.

3) Müller Glauben, Wissen und Kunst der alten Hindu S. 351 fg. 581. So nahmen nach Philo l. c. Solon und Hippokrates sieben Lebensperioden jede zu sieben Jahren an. Auch Aristoteles beobachtete diese Zahl häufig. Aristotel. hist. anim. 5, 12. pag. 199. und 4, pag. 328.

4) von Bohlen das alte Indien II, S. 348 fg.

und um diese wieder sieben Meere [1]). Aehnlich umgeben den Persischen Albordsch sieben Keschwars oder Erdgürtel, entsprechend den sieben Climaten der Araber [2]). Um den Thibetanischen Paradiesesberg Himavata stehen sieben Berge, umflossen von sieben Meeren [3]). Auch Hennoch sieht im himmlischen Paradiese sieben Berge von verschiedenem Metall [4]). Daſs man bei Staatseinrichtungen die Einrichtung des Weltalls insbesondere des obern Kosmos zum Muster nahm, haben wir schon öfter gesehen. Statt der vier Kasten soll Aegypten nach Herodot sieben gehabt haben; dasselbe soll auch in Indien nach Megasthenes der Fall gewesen seyn, und Görres meint, diese Kasten seyen genau dem Charakter der sieben Planetengötter des Dabistan nachgebildet und unter der Obhut dieser Götter gestanden [5]). Auch China war vor dem Kaiser Schi-Hoangti in sieben Provinzen abgetheilt (später in 36, nach der Zahl der Dekane) [6]). In sieben Statthalterschaften zerfiel auch das Persische Reich, und durch die sieben Statthalter regierte der König das Land, wie Ormuzd den Himmel durch die sieben Amschaspands [7]). Auch bei Anlegung von Städten oder Königshäusern, die der Wohnung der Götter, dem Himmel, nachgebildet waren, wurde die Zahl Sieben in den Thoren, Mauern u. s. w. angebracht, wovon weiter unten Beispiele.

Vergleichen wir nun damit den Gebrauch der Sieben im Mosaismus, so tritt hier überall, gegenüber der physischen oder realen Bedeutung im Heidenthum, die ethische und also ideale sehr deutlich und ausschlieſslich hervor. Die Grundidee des Mosaismus ist die Erwählung Israels zum Volk des Eigenthums, der Bund mit Gott zum Zweck der Heiligung und des Heils. Die Sieben, welche im Allgemeinen das Zusammentreten und Vereinigtseyn Gottes und der Welt oder der Geschöpfe bezeichnet, wird daher im Mosaismus vorerst zur natürlichen Signatur des Bundesverhältnisses zwischen Gott und Israel, zur eigentlich theokratischen Zahl; und weil dieſs Verhältniſs der ganzen Israelitischen Religion und Verfassung zu Grunde liegt,

---

1) Görres Myth. Gesch. II, S. 46.
2) Gesenius Jesaja II, S. 319. 323.
3) Görres. S. 48.
4) Hoffmann das Buch Hennoch 51, 5. S. 372 fg.
5) Görres. S. 648.
6) Ritter Erdkunde von Asien I, S. 199.
7) von Hammer Fundgruben des Orients I, S. 3. Baur Symbolik. I, S. 190.

so kann die Sieben zur Bezeichnung alles dessen, was mit jenem Bunde in Berührung steht, gebraucht werden. Es ist die Zahl der Weihe, der Heiligung, des Heils. In den bei weitem meisten Fällen, wo die Sieben vorkommt, besonders im Cultus selbst, wird sich die Richtigkeit dieser Bedeutung bewähren.

Die Zeichen und Unterpfänder des Bundes vorerst, nämlich die Beschneidung (Gen 17, 9. 10 fg.) und der Sabbat (Exod. 31, 12—17. Jes. 66, 4. 6. Ezech. 20, 12. Neh. 9, 14.), sind durch die Sieben bestimmt. Die Beschneidung, welche als Aufnahme in das Bundesverhältniſs zugleich Weihe und Heiligung war (Deut. 5, 16. 30, 6.), erfolgte nach Verlauf von sieben Tagen (Lev. 12, 2. Luk. 2, 21.). Der Sabbat שַׁבָּת von שֶׁבַע Sieben, der siebente Tag, ist als solcher der heilige Tag, eine dem Dienste Jehova's geweihte Zeit. Die Heilighaltung dieses Tags ist das factische Bekenntniſs, daſs man sich im Bunde mit Jevova befinde, zu seinem Volke gehöre; der Sabbathschänder wurde daher als einer, der sich factisch vom Bunde mit Gott und von dem Bundesvolke losgesagt, aus dem Volke ausgerottet (Ex. 35, 2.). Im Verhältniſs zur Beschneidung war somit die Sabbathsfeier Zeichen der fortwährenden Theilnahme an dem Bunde. Der Hebräer hatte daher auch einen ganzen Cyklus von Sabbathen, ausser dem Tagessabbath auch einen Monats- und Jahressabbath, worüber das Nähere weiter unten am gehörigen Ort. Da die Heiligung des Sabbaths in der Enthaltung von aller Arbeit, im Freiseyn von derselben bestand, und eben darum also eine Zeit des Feierns war (שָׁבַת heiſst auch aufhören, nämlich besonders zu arbeiten), so folgte von selbst, daſs wiederum jede Zeit der Feier, jede Festzeit auch auſser dem Sabbathcyklus irgendwie durch die Sieben bezeichnet war. Die drei höchsten Feste, Ostern, Pfingsten und Laubhütten dauerten jedes sieben Tage, und das Festopfer bestand aus sieben Lämmern. (Num. 28. und 29.) Pfingsten war das Fest nach sieben Wochen von Ostern an und der Versöhnungstag fiel in den siebenten Monat. Dabei ist nicht zu übersehen, daſs jedes Fest, obwohl es auch mit Naturverhältnissen zusammenhieng, doch zugleich zum Andenken an eine Begebenheit eingesetzt war, durch welche sich Jehova als der Gott Israels, als der, der Israel erwählt und sich mit ihm verbunden, erwiesen hatte: das Passah zum Andenken an die Errettung aus der Hand Pharao's, u. s. w.

Aber nicht nur die Aufnahme in das Bundesverhältniſs (Beschneidung) und die fortwährende Theilnahme daran (Sabbathfeier),

sondern auch die Wiederaufnahme in dasselbe, wenn es gestört oder momentan aufgehoben war, also die Herstellung des Bundes war sehr bestimmt durch die Sieben bezeichnet. Gestört nämlich würde dieſs Verhältniſs theils durch Uebertretungen des Bundesgesetzes, theils durch mehr oder weniger unwillkürliche äuſserliche, leibliche, natürliche Zustände, die aber vermöge der innigen Verbindung des Leiblichen und Geistigen zugleich auf geistige innere Zustände hinwiesen, dergleichen die Berührung eines Todten, d. i. Gemeinschaft mit ihm, der Aussatz, und alles was mit Zeugung und Geburt zusammenhängt. War nun das Bundesverhältniſs durch Uebertretung gestört, so muſste Behufs der Wiederherstellung, die Uebertretung getilgt, d. h. die Sünde gesühnt, der Sünder mit Gott versöhnt und eben dadurch wieder in den Bund aufgenommen werden. Hier macht sich dann die Sieben überall geltend. Bei allen nur einigermaſsen wichtigen Sündopfern muſste das Opferblut, durch welches eigentlich die Sühne vollzogen ward, siebenmal gesprengt werden. Lev. 4, 6. 17. 16, 14. 15. Das nach siebenmal sieben Jahren folgende war das Erlaſsjahr ἔτος τῆς ἀφέσεως. Lev. 25, 28. Die Feier des Versöhnungstages im siebenten Monat, die Siebenzahl der Lämmer, die an jedem hohen Feste geopfert wurden, hatte auſser dem angeführten Grund somit wohl noch einen andern. Wenn Bileam auf sieben Altären sieben Farren und sieben Widder opfert (Num. 23, 2.), so ist die Beziehung auf das Bundesverhältniſs im Allgemeinen, wie auch auf Sühne und Versöhnung nicht zu verkennen. Aehnliches gilt auch von dem Opfer der sieben Farren, sieben Lämmer und sieben Widder, die nach dem übereinstimmenden Bericht der Chronik und des Josephus der König Hiskias darbrachte *), um das entheiligte Heiligthum wieder zu weihen und zu heiligen. Die Sieben ist also, wie im Allgemeinen als Bundeszahl, so namentlich als Sühn- und Versöhnungszahl aufzufassen. — War das Bundesverhältniſs hingegen durch die angeführten leiblichen, äuſserlichen Zustände gestört, so muſste Behufs der Wiederherstellung diese Aeuſserlichkeit weggeschafft, d. h. die Unreinigkeit aufgehoben, der momentan aus dem Bunde Getretene gereinigt werden. Nicht minder wie die Sühne und Versöhnung ist auch die Reinigung durch die Sieben bezeichnet. Die Reinigungszeit für den, der mit einem Todten in Berührung gekommen war, dauerte sieben Tage, und die Reinigung selbst geschah durch Besprengung mit dem Reinigungswas-

*) 2 Chron. 29, 21. — Joseph Anntiq. 9, 13, 3.

ser am dritten und am siebenten (d. i. vom dritten an gerechnet am vierten) Tage. Hier ist die Sieben in ihre Bestandtheile, Drei und Vier zerlegt. Num. 19, 11. 12. [1]). Da überhaupt alle Trauernden als in Berührung mit einem Todten stehend anzusehen sind, so dauerte überhaupt die Trauerzeit sieben Tage. 1 Sam. 31, 33. 1 Chron. 10, 12. Jud. 16, 29. Sir. 22, 12. Auch Joseph schon betrauerte seinen Vater sieben Tage lang. Gen. 50, 10. [2]). Die Reinigungszeit für einen Aussätzigen dauerte gleichfalls sieben Tage; erst nach Ablauf dieser sieben Tage, wenn er auch ganz gesund war, wurde er in das theokratische Volk und in den Bund mit Jehova wieder aufgenommen; bei der feierlichen Wiederaufnahme besprengte ihn der Priester siebenmal mit Blut. Lev. 14, 7. 8. Die Reinigung der mit dem Maueraussatz behafteten Gebäude sollte durch siebenmaliges Besprengen vollzogen werden. Lev, 14, 51. Auch dem aussätzigen Naeman wird geboten sich zu seiner Reinigung siebenmal im Jordan zu waschen. 2 Kön. 5, 10. 14. Die Reinigungszeit endlich für die auf Geburt und Zeugung bezüglichen Zustände war ebenfalls nach der Sieben festgesetzt. War das Kind ein Knabe, so dauerte sie für die Mutter sieben, war es ein Mädchen, zweimal sieben Tage. Lev. 12, 2. 5. Sieben Tage Reinigungszeit waren auch für den Mann bestimmt, der mit einem Weibe während ihrer Menstruation zu thun gehabt; ebenso lange, wenn er mit dem Saamenfluſs behaftet war. Lev. 15, 13. 24. Sehr irren würde man in allen diesen Fällen, wenn man, weil die Unreinigkeit sieben Tage dauerte, Sieben für die Unreinigkeitszahl halten wollte; vielmehr wurde durch die Siebenheit der Tage die Unreinigkeit aufgehoben, und der siebente Tag machte dem gebundenen drückenden Zustande ein Ende, er war ein Tag des „Aufhörens." Die Sieben erscheint demnach recht als R e i n i g u n g s z a h l. Da die Begriffe Sühne und Reinigung

---

1) Auf die zum Theil abentheuerlichen Vermuthungen der Ausleger, warum der dritte und siebente Tag hervorgehoben sey, können wir uns nicht einlassen. Am einfachsten scheint es, den dritten Tag auf die Wiederverbindung mit Gott, den vierten von da an auf die Wiederverbindung mit dem Volke zu beziehen. So erklärte es sich auch, warum die Reinigung am siebenten Tage, wenn ihr die am dritten nicht vorausgieng, ungültig war.

2) Auch in der Aegypt. Trauerzeit war die Sieben in Drei und Vier abgetheilt. Die ganze Trauer nämlich dauerte 70 Tage (H e r o d. 2, 85.); so lange blieb der Leichnam in den Händen der Balsamirer. Dreiſsig davon muſste er, um das eigentlich Verunreinigende, den Fäulniſs- und Feuchtigkeitsstoff zu verlieren, in Salpeter liegen; vierzig Tage darauf waren für das eigentliche Balsamiren bestimmt. Gen. 50, 3. D i o d o r. Sic. 1, pag. 58. R o s e n m ü l l e r altes und neues Morgenland I, S. 245.

in so genauer Verbindung mit einander stehen, so läſst sich nicht immer bestimmt angeben, welcher von beiden in der Sieben der vorherrschende ist. Wie beide in der Idee des Bundes begründet sind, so lösen sie sich in den der Heiligung, in der alles Heil besteht, auf, und die Sieben ist daher wie Bundes- so auch Heiligungszahl. Die Einweihung der Priester zu ihrem Dienst, durch den sie in ein noch näheres Verhältniſs zu Jehova traten, dauerte als ein Act der besondern Weihe, Reinigung und Heiligung sieben Tage, an deren jedem geopfert werden muſste. Selbst leblose Dinge, die dem Dienst Gottes geweihet und geheiligt wurden, sollten eine Reinigung oder Sühne von sieben Tagen bestehen. So der Opferaltar. Exod. 29, 29—37. Lev. 8, 33 fg. *).

Die bisherigen Beispiele sind aus dem Kreise des Cultus selbst entlehnt und eben deshalb, wie auch, weil es gesetzliche Normen waren, für die Bedeutung der Sieben die wichtigsten. In den übrigen Fällen, wo diese Zahl vorkommt, ist ihre Bedeutung eine mehr abgeleitete, mittelbare, verallgemeinerte, zuweilen tritt sie überhaupt nicht ganz klar hervor. In näherer oder entfernterer Beziehung zur Idee des Sabbaths steht die Sieben in folgenden Fällen: Ein hebräischer Knecht durfte nur sechs Jahre dienen, im siebenten wurde er frei entlassen; es war für ihn die Zeit des Aufhörens von der Arbeit, der Befreiung aus der Dienstbarkeit. Exod. 21, 2. Aehnlich muſste Jakob dem Laban sieben Jahre um Rahel dienen. Ferner, wie jedes groſse Fest sieben Tage dauerte, so auch das Hochzeitsfest (Richt. 14, 12. 15.), wobei vielleicht auch der Bund zwischen Mann und Weib, als Bild des Bundes zwischen

---

*) Auch im Heidenthum treffen wir die Sieben zuweilen als Reinigungszahl an. So redet z. B. Apulejus (de asin. aur. 11.) von einem siebenmaligen Baden im Meere *purificandi studio*; die Inder wissen von sieben Reinigungshöllen, welche den Persischen sieben Mithrapforten entsprechen. Ungeachtet aller äuſserlichen Aehnlichkeit darf man jedoch dieſs nicht mit dem Mosaischen Gebrauch der Sieben als Reinigungszahl confundiren. Denn es liegt hier keineswegs die Idee des Bundes, aus dem im Mosaismus diese Bedeutung hervorgegangen, zu Grunde, sondern es ist die Sieben entweder allgemeine Religionszahl, wie auch Apulejus als Grund des Siebenmal angiebt: *quod eum numerum praecipue religionis aptissimum divinus ille Pythagoras prodidit;* oder sie hat ihre deutliche Beziehung auf die Planeten, wie in den letztern Fällen. Die Seelenwanderung, die zugleich eine Seelenreinigung ist, vollendet sich durch das Uebergehen der Seele aus einem Planeten in den andern. Die Mithrapforten, die, wie wir weiter unten sehen werden, durch Anderes noch als die Planeten bezeichnet waren, sind ein Stufengang für die Seele. Ganz ähnlich gebrauchten die Chaldäer die Sieben als Stufenzahl. (Vergl. überhaupt von Bohlen das alte Indien II, S. 247.) Nichts aber kann dem Mosaismus fremder seyn, als diese Vorstellungen von der Seelenwanderung und ihrer Verbindung mit den Planeten.

Gott und Israel in Anschlag kommt. Auch bei der Dauer des Salomonischen Tempelbaues, sieben Jahre, ist die Beziehung auf den Sabbath als Vollendungszeit des Weltbaues und theokratisches Bundeszeichen nicht zu verkennen (1 Kön. 6, 38.). Nicht minder deutlich bezieht sich die Sieben Jos. 6, 3 fg. auf den Sabbath. Die Einnahme von Jericho sollte am siebenten Tage erfolgen, wenn die ganze waffenfähige Mannschaft zuvor sechs Tage nach einander um die Stadt ziehen, sieben Priester sieben Jobelposaunen vor der Bundeslade hertragen und blasen, und am siebenten Tag dieſs siebenmal wiederholen würden. Die Jobelposaunen stehn in Verbindung mit dem groſsen Jobel- oder Erlaſsjahr, dem Jahr der Freiheit und des Heils; Jericho war für Israel verschlossen, am siebenten Tage hörte die Arbeit der Belagerung auf, die Thore öffneten sich, das Hinderniſs des Weiterzugs war gehoben, der siebente Tag hatte Heil gebracht und die Einnahme der Stadt an diesem Tag war ein Zeichen, daſs Jehova Israels Gott, der Bundesgott sey, der sein Volk errettet und ihm hilft. Als göttliche Heils- und Seegenszahl läſst sich die Sieben auch auffassen 1 Sam. 2, 5. Jer. 15, 9., wenn der Unfruchtbaren, deren Unfruchtbarkeit für ein Zeichen göttlichen Miſsfallens galt, sieben Kinder geschenkt werden. — Die speciellere Bedeutung der Sieben, Reinigung und Sühne, findet sich natürlicher Weise hauptsächlich im Cultus selbst, allein auch auſserhalb desselben lassen sich deutliche Beziehungen darauf entdecken. Auf die Frage: Wie oft soll ich meinem Bruder vergeben, iſts genug siebenmal? erhält Petrus zur Antwort: ἑπτάκις, ἑβδομηκοντάκις ἑπτά. Matth 18, 22. [1]). Wenn dagegen Gen. 4, 24. gesagt wird: Kain soll siebenmal gerächt werden, aber Laban sieben und siebenzigmal (wo die LXX haben ἑπτάκις ἑβδομηκοντάκις ἑπτὰ), so ist dieſs kein Widerspruch, indem nach der Vorstellung des Alterthums die Rache oder Strafe zugleich Sühne ist, und das Verbrechen erst dann als gesühnt betrachtet wurde, wenn es vollkommen gerächt war. Durch das Erdulden der Rache oder Strafe wird der Verbrecher gereinigt und das durch ihn gestörte Verhältniſs wieder hergestellt. Daher die Sieben nicht selten bei Strafbestimmungen vorkommt. Lev. 26, 28. 21. 24. Deut. 28, 7. 25. Exod. 7, 25. 2 Sam. 24, 13. 12, 18.[2]).

---

1) Gregor von Nyssa bemerkt darüber (Opp. I, pag. 159.): Παρετήρησεν ὁ Πέτρος, ὅτι κανὼν παραδόσεως ἀρχαῖός ἐστι, τὸν ἑβδομάδα ἔμφασιν ἔχειν τινος ἀφέσεως ἁμαρτημάτων, ἀναπαύσεως τελείας, οὗ σημεῖον τὸ σάββατόν ἐστιν ἡ ἑβδόμη ἡμέρα ἀπὸ γενέσεως.

2) Etwas Aehnliches ist bei dem Negerstamm der Ashantees in

Vielleicht lieſse sich damit auch Luk. 11, 16. in Verbindung bringen, wodurch man zugleich an Sprüchw. 26, 25. erinnert wird. Deutlich zeigt sich Sieben als Reinigungszahl in der Stelle Ps. 27, 7: „Jehova's Reden sind rein, gleich Silber geläutert . . . . . gereinigt siebenmal;“ die Rabbinen wissen auch von einer wirklichen siebenmaligen Reinigung oder Läuterung der edlen Metalle, das siebenmal gereinigte Silber oder Gold gilt ihnen für das edelste und beste [1]). Von den reinen Thieren soll Noah nach Gen. 7, 2. sieben von jeder Gattung in die Arche genommen haben. Wenn Jakob sich siebenmal vor Esau neigt, so lieſse sich darin eine Beziehung auf die auch durch die groſsen Geschenke bezweckte Versöhnung finden, doch scheint es besser, Sieben hier als Zeichen höchster Verehrung, was sie besonders als Religionszahl war, zu fassen [2]).

Noch verdient der bei den Hebräern wie auch einigen andern orientalischen Völkern sich findende Sprachgebrauch Erwähnung, nach welchem die Begriffe Schwören und Eid durch Wörter bezeichnet werden, die von Sieben abgeleitet sind. So heiſst im Hebräischen שבע Sieben auch geradezu Schwören. Nach von Bohlen soll dieſs daher kommen, daſs beim Schwur sieben Zeugen gegenwärtig zu seyn pflegten [3]); allein es fragt sich dann, warum muſsten denn gerade sieben Zeugen dem Eidschwur anwohnen? (Gen. 21, 28 fg.). Eine Beziehung auf die Planeten ist nicht denkbar, am wenigsten bei den Hebräern; und wenn man auch eine solche annehmen wollte, so könnte es doch nicht den Planeten als solchen gelten, sondern der durch ihre Siebenzahl ausgedrückten Idee der Harmonie, Gesetzmäſsigkeit u. s. w., immer also müſste man zuletzt auf die Natur der Sieben, insofern sie die Drei mit der Vier einigt, zurückgehen. Schwerlich würde die Sprache für die Begriffe Schwören und Sieben Ein und dasselbe Wort haben, wenn sie nicht ihrer Natur nach in einer genauen

---

Afrika der Fall, wo ein Mord mit sieben Sclaven aus der Familie des Mörders gebüſst und gesühnt wird. Rittter Erdkunde von Afrika S. 313.

1) Vgl. Abarbanel zu Exod. 25, 11.

2) Ganz allgemein als Cultuszahl, als Zeichen höchster Verehrung läſst sich die Sieben auch auffassen, wenn die Araber nicht nur siebenmal um den Tempel ihrer Götter herumgehn, sondern auch siebenmal niederfallen muſsten (von Bohlen Genesis S. 321.). Auch die Processionen zu dem Tempel des Narayan in der Indischen Stadt Daba müssen, um zu einer Audienz beim Lama geweiht zu werden, siebenmal um diesen Tempel ziehen. Ritter Erdkunde von Asien II, S. 675. Doch fragt sich, ob hier nicht eine Beziehung auf die Planeten zu suchen ist.

3) v. Bohlen Genesis II, S. 228.

Verwandtschaft ständen. Nach unsrer bisherigen Entwicklung werden wir nicht anstehen, das beiden Begriffen Gemeinsame darin zu suchen, daſs Schwören den Alten so viel ist als einen Bund machen, fest zusammentreten; der Schwörende bindet sich einerseits an Gott, andrerseits an einen Menschen oder an eine Sache. Die Idee des Verbindens insbesondere mit Gott ist aber auch die Grundbedeutung der Sieben; und insofern Siebenen identisch ist mit Bundmachen, ist es auch gleichbedeutend mit Schwören. So heiſst es sehr bezeichnend für unsre Erklärung Deut. 4, 31. und 8, 18.: „Gott wird nicht vergessen den Bund (בְּרִית), den er geschworen (wörtlich gesiebenet נִשְׁבַּע) euern Vätern;“ und nach Gen. 21, 28. machte Abraham mit Abimelech einen Bund (בְּרִית), wozu sieben Lämmer (als Zeugen oder Opfer?) genommen wurden; den Ort, wo die Verbundenen den Bund geschlossen, nannten sie „Sieben-Brunn“ בְּאֵר שֶׁבַע, und zwar deshalb, „weil daselbst beide geschworen hatten“ (wörtlich: gesiebenet נִשְׁבְּעוּ).

Im N. T. kommt die Sieben ganz vorzüglich in der Apokalypse vor. Eine genaue Nachweisung, was sie dort bedeute, gehört nicht hierher. Gelegentlich des heiligen Leuchters mit seinen sieben Lichtern haben wir jedoch etwas näher darauf einzugehen. Hier nur so viel, daſs auch Josephus die Siebenzahl in ihre Bestandtheile zerlegt, wenn er bemerkt, daſs drei der Lampen Tag und Nacht, vier aber nur am Tage gebrannt hätten [1]); sodann, daſs auch die neuesten Untersuchungen über die Apokalypse ausdrücklich angeben, die Siebenzahl, dreimal genommen, beherrsche das Ganze des Buchs, zerfalle aber jedesmal wieder in ihre Grundbestandtheile Drei und Vier [2]).

Ueberblicken wir nun nochmals den Gebrauch der Sieben im Ganzen bei den Hebräern, so muſs eingestanden werden, daſs hier die Beziehung auf die Planeten gänzlich fehlt, wie denn auch überhaupt nirgends in den biblischen Schriften eine Anspielung auf diese Gestirne, am wenigsten in ihrer Siebenheit, sich findet. Während nach unsrer Entwicklung der Bedeutung der Sieben in den verschiedenen zahlreichen Fällen besonders im Cultus im Allgemeinen Eine Grundidee unterliegt, mit welcher die einzelnen Species der Bedeutung in näherer oder weiterer Beziehung

---

1) Joseph. Antiq. VI, 3, 9.

2) Lücke Einleitung in die Apokalypse S. 175 fg.

stehn, versuche man es, von den Planeten auszugehn, ob sich von zehn Fällen auch nur einer genügend erklären läſst. Das Festhalten der Beziehung auf die Planeten würde vielmehr in die, wenigstens im Cultus so klar vorliegende in sich zusammenhängende Bedeutung einen unauflöslichen Wirrwarr bringen. Wir müssen vielmehr die Eingangs des §. gemachte Bemerkung wiederholen, daſs die Bedeutung der Sieben bei den Hebräern eben so eigenthümlich ist, als ihre religiösen Grundbegriffe überhaupt; so wenig diese mit den Naturreligionen gemein haben, so wenig ist hier Sieben die Zahl der Planeten und der Weltharmonie, sondern weist auf die Mosaische Grundidee des Bundes mit Jehova hin.

§. 8.
Bedeutung der Zahl Zwölf.

Die Zwölf liegt auſserhalb der Reihe der Grundzahlen, und ist insofern keine selbstständige, sondern schon ihrer Natur nach zusammengesetzte Zahl. Ihre Bedeutung kann daher auch nicht aus ihrer Stellung innerhalb der Dekade entwickelt werden, sondern ist nothwendig eine abgeleitete, nämlich durch die Bedeutung derjenigen Grundzahlen bedingt, welche in ihr zu einem Ganzen vereinigt sind. Dieſs sind dieselben Zahlen, die mit einander, nur auf andere Weise, auch die Sieben bilden, Drei und Vier. Während sie in der Sieben einfach zusammentreten, verbinden sie sich in der Zwölf so, daſs die Vier dominirt und die Drei gleichsam umfaſst. Die Zwölf ist somit eine Vier, die aber durch die Aufnahme der Drei in sich eine bestimmte Eigenschaft erhält. Sie bezeichnet daher nicht wie die Sieben einfach die Verbindung und den Zusammentritt Gottes und der Welt, sondern eine Gesammtheit, in deren Mitte gleichsam Gott ist, und an der er sich offenbart, ein Ganzes, welches sich nach göttlicher Anordnung bewegt.

Von dieser Bedeutung der Zwölf machte nun, wie sich erwarten läſst, das Heidenthum einen vorherrschend realen Gebrauch, d. h. es bezog diese Zahl auf physische Verhältnisse. Wie die einfache Vier die Welt, das Universum bezeichnete, so auch die durch die Drei modificirte und näher bestimmte Vier, die Zwölf. Als göttlich geordnetes Ganze, als eine Gesammtheit von Dingen, durch die sich das Göttliche kund thut, bewegt sich das Universum innerhalb der Zwölf, und zwar nach Raum und Zeit. Jene schon oben §. 4. erwähnte merkwürdige Indische Welttabelle, welche die „Vierklang-Harmonie des Universums“ darstellt, besteht

aus dreimal vier Vierheiten, so daſs also die ganze Welt theils nach der Vier, theils nach der Zwölf angeordnet und eingetheilt, und Alles in Zeit und Raum unter zwölf Vierheiten gebracht ist. Aber auch die Griechen erkennen in dieser Zahl die Ordnungszahl des Weltganzen, und besonders heben die Platoniker unter Bezug auf ihre Bestandtheile Drei und Vier diese Bedeutung hervor *). Da aber diejenige Eigenschaft des Universums, welche die Zwölf als Weltzahl, im Verhältniſs zu der, gleiches bedeutenden Vier noch besonders anzeigt, nämlich das Geordnetseyn, die Regel- und Gesetzmäſsigkeit, vorzugsweise dem obern Kosmos angehört, der das Princip aller Ordnung und geregelten Bewegung für den untern Kosmos ist, so kommt auch jenem, dem obern, dem Himmel, die Anordnung nach der Zwölf in ganz besonderem und eigentlichem Sinne zu. Die Gestirne des Himmels wurden schon in den ältesten Zeiten unter zwölf Sternbilder abgetheilt, innerhalb deren die Sonne ihre jährliche Bahn zurücklegt. In der jährlichen Sonnenbahn treten nämlich besonders vier Punkte hervor, die der Nachtgleichen und Sonnenwenden, die sogenannten Aequinoctial- und Solstitialpunkte; sie sind einer vom andern 90 Grade, einen Quadranten entfernt, der wiederum in drei gleiche Bogen, jeder von 30 Grade zerfällt, so daſs also die ganze Sonnenbahn in zwölf gleiche Bogen getheilt ist, welche nach gewissen Sternbildern benannt werden und den sogenannten Thierkreis oder Zodiakus bilden. Auf diese zwölftheilige Sonnenbahn gründet sich dann die Eintheilung des Jahrs in zwölf Monate, denen die zwölf Stunden des Tages in engerem Kreise entsprechen. Die beiden Grundformen des Universums, Raum und Zeit treten somit in der Zwölf in die genaueste Verbindung mit einander, daher die durchgehende Wichtigkeit dieser Zahl in allen alten Naturreligionen; selbst die Zahl der obersten Götter als einer Gesammtheit wurde nach der Zwölf bestimmt. Wer könnte überhaupt alle die unendlich vielen

---

*) Dieſs zeigt eine sehr bemerkenswerthe Stelle bei Joh. Laur. Lyd. de mens. 1, 16., wo gesagt wird, Numa habe das Jahr in zwölf Monate eingetheilt *κατὰ τὸν ἐν Φαίδρῳ Σωκράτην, ὅς φησι τὰς τῶν ὅλων τάξεις τῇ δωδεκάδι περιειλῆφθαι· ἐπὶ τὸ πᾶν γὰρ ὁ θεὸς τῷ ἀριθμῷ τούτῳ κατεχρήσατο διαζωγραφῶν αὐτὸ, ὥς φησιν ὁ Πλάτων· οἰκεῖον γὰρ τὸ σχῆμα τοῦτο τῇ τοῦ παντὸς ἰδέᾳ, καὶ γὰρ κυκλικόν· ἐπεὶ καὶ θαυμαστή ἐστιν ἡ τῆς δωδεκάδος φύσις, διά τε ἄλλα καὶ ἐπειδὴ συνέστηκεν ἐκ τοῦ στοιχειωδεστάτου καὶ πρεσβυτάτου τῶν ἐν οὐσίαις εἰδῶν παραλαμβανομένων, ὥς φασιν οἱ ἀπὸ τῶν μαθημάτων, ὀρθογωνίου τριγώνου (αἱ γὰρ τοῦδε πλευραὶ, ἐκ τριῶν οὖσαι καὶ τεττάρων καὶ πέντε, συμπληροῦσι τὸν ἀριθμὸν τῶν δώδεκα τοῦ ζωοφόρου κύκλου τὸ παράδειγμα) καὶ ἐκ διπλασιασθείσης ἑξάδος τῆς γονιμωτάτης, ἥτις ἐστιν ἀρχὴ τελειότητος, ἐκ τῶν ἰδίων συμπληρουμένη μερῶν.*

Beziehungen in der alten Symbolik auf den Zodiakus und das durch ihn bedingte Jahr mit seinen Monaten aufzählen? Nur Eine darauf bezügliche, weit verbreitete Einrichtung mag und darf hier nicht unerwähnt bleiben. Da man sich die Sterne nicht nur überhaupt belebt (ζῶα) dachte, sondern sie selbst für Götter hielt, so betrachtete man den gestirnten Himmel als einen Götterstaat, als ein himmlisches Reich; und weil nun dieses Reich, von dem alles Leben und Bestehen des untern Kosmos abhängt, nach der Zwölf eingetheilt und geordnet ist, so mufste diese Eintheilung auch als der Typus aller Ordnung und geregelten Einrichtung für die Staaten und Reiche des untern Kosmos gelten. Daher denn Völker und Länder nach der Zwölf geordnet und abgetheilt wurden. Der König oder das Staatsoberhaupt, als Repräsentant der höchsten Gottheit (Sonne) steht an der Spitze von zwölf Stämmen oder Volksabtheilungen, deren jede wiederum durch einen Vorsteher repräsentirt wird, entsprechend einem Himmelszeichen oder Sternbilde. Diese Verfassung beruht übrigens auf demselben Princip, aus dem auch die Kasteneintheilung nach der Vier hervorgegangen, nämlich Nachbildung der Verfassung des Universums; nur tritt bei der Eintheilung nach der Zwölf mehr der Himmel, als das Universum überhaupt, als Typus hervor. Einige Beispiele mögen diefs bestätigen. Beginnen wir zuerst mit dem Orient, so wird von dem Nachfolger des Kaisers Yao gemeldet, er habe über das Chinesische Reich zwölf Mandarinen gesetzt, nachdem er das ganze Land nach den vier Weltgegenden in vier Theile getheilt hatte [1]). Von den alten Arabern meldet uns Gen. 17, 20. 25, 16., dafs sie unter zwölf Stammfürsten vertheilt waren, und noch zu Mahomeds Zeit zerfielen die Saracenen mit den Nabatäern in zwölf Tribus, deren jedem ein Zodiakal-Zeichen heilig war [2]). Gleiche Eintheilung fand im alten Persien statt. Den königlichen Pallast umgab ein öffentlicher Platz, in vier Theile abgetheilt, für die Knaben, Epheben, Männer und Alten, und über jeden dieser vier Theile waren nach der Zahl der Stämme zwölf Archonten gesetzt [3]). Auch Aegypten soll neben der viertheiligen Kastenverfassung in ältester Zeit in zwölf fürstliche Gebiete zerfallen seyn [4]). Die schon oben erwähnte Eintheilung in 36 Provinzen ist nur eine Erweiterung dieser früheren, und gleichfalls nach dem Muster der Eintheilung

---

1) Görres Mythengeschichte I, S. 17. Note.
2) von Bohlen Genesis S. 257. und Einleitung S. 76.
3) Xenoph. Cyrop. I, 2, 4 fg.
4) Diodor. Sic. 1, 66. (54).

des gestirnten Himmels getroffen, da die Aegypter 36 Dekane annahmen, von denen je drei auf die zwölf Sternbilder des Zodiakus kamen. Nach einer uralten Tradition bildeten auch die im Innern Afrika's wohnenden Ashantees mit andern Negern vor Zeiten eine Völkerschaft von zwölf Stämmen [1]. Ganz besonders liebten die Griechen diese Verfassung. „Zwölf Völkerschaften bildeten den Verein der ursprünglichen Umwohner von Delphi. . . . Zwölf Staatsgenossenschaften der Joner an und auf der Karischen Küste. . . . . Ebenfalls zwölf Staatsgesellschaften der Achäer im Peloponnes . . . . Zwölf Ortschaften in Attika, von Kekrops angelegt . . . . Zwölf Geschwisterschaften oder Phratrien, in welche zu Athen die vier altbürgerlichen Stämme oder Landsmannschaften zerfielen" [2]. Das oberste Gericht, der Areopagus, bestand in den ältesten Zeiten aus zwölf Mitgliedern. „Zwölf Aelteste waren auch bei den Phäaken als Staatshäupter dem Könige zugeordnet". . . . . „Auch in der Verfassungsgeschichte der Etrusker und ihrer Nachbarn und Besieger, der Römer, ist die Zwölfzahl einheimisch. Sie kehrt folgerecht wieder in den Erzählungen von den Staatsgebieten der Etrusker, von den Fürsten oder Lukumonen derselben, über jedes Gebiet Einer von ihren Töchterstaaten, von den Lictoren, die einzeln dem Fürsten des einzelnen Staats die bekannten Abzeichen der Richtergewalt vortrugen und in gemeinschaftlichen Kriegen der verbündeten Staaten insgesammt dem Oberbefehlshaber vortraten. Derselbe Gebrauch war auch in dem ältesten Rom" [3]. Endlich findet sich diese Eintheilung auch bei altgermanischen Völkern, insbesondere den Gothen; sie hatten zwölf Volksälteste, genannt Diar oder Drottnar, die als Richter und Priester dem Odin zugeordnet waren [4]. Sehr bemerkenswerth ist es, daſs Plato selbst seinen idealen Musterstaat in zwölf gleiche Theile theilt, und in eben so viele auch die Haupt- und Centralstadt desselben zerfallen läſst [5]. Offenbar galt es hier nicht einer directen Nachbildung des Zodiakus, sondern gemäſs Platonisch-Pythagoräischer Anschauung, die im Realen den Ausdruck des Idealen erblickte und nachwies, der in dieser Eintheilung des Himmels sich darstellenden vollkommenen und vollendeten Ordnung und Regelmäſsigkeit, d. i. der im Zodiakus ausgeprägten Idee.

---

1) Ritter Erdkunde von Afrika S. 325.

2) Hüllmann Urgeschichte des Staats §. 10. S. 45 fg., wo auch die Belegstellen aus alten Autoren angegeben sind.

3) Ebendaselbst S. 48. 49.

4) Ebendas. S. 53.

5) Plato de leg. 6.

Im Mosaismus hat die Zwölf anerkanntermaſsen immer eine nähere oder entferntere Beziehung auf die Eintheilung des Israelitischen Volkes in zwölf Stämme. Auf diese weisen die zwölf Säulen des bei der Vergleichung des Gesetzes errichteten Altars hin, Exod. 24, 4; ingleichen die zwölf Steine, die von zwölf Männern zu einem Denkmal des Uebergangs über den Jordan zusammengetragen werden muſsten, Jos. 4, 1 fg.; ferner die zwölf Edelsteine des priesterlichen Brustschmuckes, auf deren jedem der Name eines Stammes eingegraben war, Exod. 28, 21.; die zwölf Stiere, die das eherne Meer des Salomonischen Tempels trugen, 1 Kön. 7, 25.; die zwölf höchsten Staatsbeamte Salomo's und seine zwölftausend Reisige, 1 Kön. 4, 7. 26.; die zwölf Kundschafter, Num. 13, 3.; die zwölf Apostel, Matth. 19, 28. und von der Zahl der Apostel hängt wiederum der öftere Gebrauch der Zwölf in der Apokalypse ab. Offb. 21, 12. 14. 22, 2. 7, 4 fg. Die Zwölf ist also jedenfalls Signatur des Volkes Israel. Es fragt sich aber nun, woher rührt diese Eintheilung in zwölf Stämme? Die gewöhnliche und ältere Ansicht giebt den rein historischen Grund an, daſs das Volk von den zwölf Söhnen Jakobs abstamme, die Zwölf wäre somit hier nicht bedeutsame, sondern zufällige, historische Zahl. Allein dagegen spricht die Einverleibung der beiden Stämme Ephraim und Manasse, während Levi unter alle vertheilt war. Obgleich mit Levi der Stämme eigentlich dreizehn waren, wird doch stets unverkennbar absichtlich die Zwölfzahl der Stämme geltend gemacht und hervorgehoben. Noch deutlicher zeigt die Anordnung des Israelitischen Lagers, von welcher sogleich, daſs die Zwölf nicht bloſs historische, zufällige, sondern auch und vorzüglich bedeutsame absichtliche Eintheilungs- und Anordnungszahl ist. Man sieht überall klar, daſs der Stämme, auch abgesehen von ihrer Abstammung, eben gerade zwölf und nicht mehr und nicht weniger seyn sollten; das Berufen auf die Söhne Jakobs ist also keineswegs ein hinreichender Erklärungsgrund dieser Volkseintheilung. In neuester Zeit hat man daher diesen Grund auch aufgegeben und dagegen den nämlichen oder doch einen ähnlichen wie bei der gleichen Volkseintheilung im heidnischen Alterthum angenommen; ja es ist erst kürzlich mit groſser Zuversichtlichkeit behauptet worden, die Israelitische Volkseintheilung beruhe „auf sabäischem Naturdienst" *). Im Allgemeinen hat diese Ansicht

*) von Bohlen Genesis. S. 429 fg. vgl. S. 257 und Einleitung S. 76. Die Israelitische Stammverfassung soll namentlich „sicherlich von den Sabäischen Arabern entlehnt" seyn. Warum gerade von diesen,

vielen Schein. Da den Israeliten das Sonnenjahr mit seinen zwölf Monaten bekannt war, und die Gesammtheit der Gestirne des Himmels gewöhnlich das Himmelsheer צְבָא הַשָּׁמַיִם hieſs, woher der Name Gottes: Jehova Zebaoth, so lieſse sich auch ohne die Annahme sabäischen Natur- und Sterndienstes bei den Israeliten, wohl vermuthen, daſs das Israelitische Volk, welches gleichfalls zumal als gelagertes oder ausziehendes Kriegsheer צָבָא genannt wurde, nach dem obern Himmelsheer eingetheilt, und eben dadurch als ein himmlisches (d. i. starkes, mächtiges) Heer, dessen Führer derselbe, der auch das obere Heer leitet und führt, bezeichnet worden sey *). Demungeachtet sprechen aber gegen diesen Erklärungsgrund der Volkseintheilung solche Gründe, die eine Beziehung auf den Zodiakus als ganz unstatthaft erscheinen lassen. Nirgends nämlich weder in dem Pentateuch, noch sonst in den alttestamentlichen Schriften wird der Zodiakus erwähnt, geschweige bedeutsam hervorgehoben, was doch nothwendig der Fall seyn müſste, wenn er die Grundlage der ganzen Israelitischen Verfassung bildete. Nur einmal findet sich der Ausdruck מַזָּלוֹת 2 Kön. 23, 5., worunter allerdings höchst wahrscheinlich die Bilder des Thierkreises zu verstehen sind. Allein diese werden hier nur als Gegenstände abgöttischer Verehrung angeführt, von welchen, als etwas schlechthin Antiisraelitischem der König Josia das Israelitische Heiligthum reinigte. Wie ist's möglich, daſs sie zugleich doch der theokratischen Verfassung zur Grundlage und zum Princip dienen sollten? Gerade weil unter Mose sich diese Eintheilung erst recht befestigte und von ihm sanctionirt ward, dürfen wir um so weniger annehmen, daſs sie auf den dem Mose in Aegypten wohl bekannt gewordenen Zodiakus, der dort eine so wichtige Rolle spielte, Bezug habe, denn Mose arbeitete mit allem Eifer

---

dazu ist kein Grund vorhanden, denn die Berufung auf Gen. 17, 20. kann dieſs nicht begründen. Unbegreiflicher Weise wird sich auch auf Gen. 37, 10. berufen, als wo der Sabäische Ursprung geradezu eingestanden sey. — Vgl. übrigens auch Görres Myth. Gesch. II, S. 523. Vatke bibl. Theol. S. 222.

*) Das Land Israel hieſs als heiliges Gottesland gerade in den Zeiten, wo die Opposition gegen heidnischen Naturdienst am schärfsten hervortritt, אֶרֶץ הַצְּבִי und bloſs צְבִי (Dan. 11, 16. 41. 8, 9. und häufig bei den Rabbinen. Vgl. Buxtorf Lex. Talmud. s. v.), was ein offenbar mit צָבָא verwandtes Wort ist, wie denn auch die LXX beide sowohl durch κόσμος als δύναμις und δόξα übersetzen (Gen. 2, 1. Deut. 4, 19. Jes. 24, 21. 40, 26. Dan. 8, 9. vgl. Sir. 43, 9.). In deutlicher Beziehung stehen sie auch zu einander Jes. 28, 5. Das Land Israel war ein nachbildliches Himmelsland, eine βασίλεια τῶν οὐρανῶν.

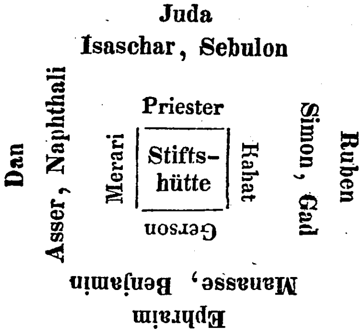
und Ernst darauf hin, allen Sterndienst aus Israel zu verbannen und die Aegyptischen Reminiscenzen nicht zu erhalten, sondern zu vertilgen. Deut. 4, 19. 17, 3. Wer endlich möchte glauben, daſs Christus auch nur mittelbar die Sternbilder des Zodiakus im Auge hatte, als er die Zahl seiner Apostel auf Zwölf festsetzte und dem Volk des neuen Bundes diese Zahl zu seiner Signatur gab? Oder würde er überhaupt, wenn jene Bilder der Typus der Eintheilung des Israel. Volkes gewesen wären, sich nach dieser wohl gerichtet und eine Institution des „sabäischen Naturdienstes" gewissermaſsen, wenn auch nur der Form nach, sanctionirt haben? Selbst die zwölf Sterne auf dem Haupt des Weibes Offb. 12, 1. können dieſs nicht annehmlich machen, denn die Apostel konnten recht wohl mit leuchtenden Sternen verglichen werden, ohne daſs dabei irgendwie an den Zodiakus zu denken ist *).

Wir haben bisher bei allen symbolischen Zahlen gesehen, daſs, während im Heidenthum ihre reale Bedeutung die vorherrschende ist, im Mosaismus sich vorzüglich, ja ausschlieſslich die ideale geltend macht. War dieſs schon deutlich der Fall bei der Vier, welche in der Zwölf nur erweitert ist, noch mehr aber bei der Sieben, welche aus denselben Grundzahlen besteht wie die Zwölf, so wäre es höchst inconsequent, wenn wir der Zwölf durchaus eine bloſs reale Bedeutung zugestehen, die ideale aber ignoriren oder verwerfen wollten. Wir dürfen um so weniger Anstand nehmen, die ideale Bedeutung geltend zu machen, als sie ja auch im Heidenthum selbst, wie wir gesehen haben, hie und da klar hervortritt. So wenig sich die Sieben bei den Hebräern auf die Planeten bezieht, was wir sattsam erwiesen zu haben glauben, so wenig bezieht sich die Zwölf auf die Sternbilder des Thierkreises. Aber eben die Sieben führt uns auf ihre Bedeutung. Vermöge ihrer gleichen Bestandtheile, nämlich der Drei und Vier, muſs auch die Zwölf zunächst gleiche Bedeutung mit der Sieben haben, also Bundeszahl seyn. Da jedoch in der Zwölf die Vier prädominirt, ja sie selbst eine Vier ist, welche nur durch ihre enge Verbindung mit der Drei die speciellere Bedeutung eines geordneten regelmäſsi-

---

*) Gewiſs mit Unrecht beruft sich Spanheim in seiner Schrift de Apostolis duodecim institutis (Opp. II, pag. 299 sq.) auf diese Stelle, wenn er unter den Gründen, die er für die Zwölfzahl der Apostel anführt, als siebenten und letzten aufstellt: *Quis neget, Christum cum Sole conferri posse? ecclesiam adeo N. T. cum Zodiaco, quem Sol medium ac totum perlustrat .... ita Apostolos XII cum duodecim signis stellatis, quae ter quaternae sunt, pro quatuor punctis solstitialibus et aequinoctialibus et pro quatuor tempestatibus anni?*

gen Ganzen oder einer Gesammtheit erhält, welche die Gottheit in ihrer Mitte hat und einschlieſst, so erscheint diese Zahl nicht sowohl als Signatur des Bundes selbst wie die Sieben, sondern des **Bundesvolkes**, der Gesammtheit, in deren Mitte Gott weilt und wohnt, mit welcher er sich verbunden hat, welche darum ein Volk Gottes ist. Dieſs kann nicht augenscheinlicher bestätigt werden, als durch die Anordnung des Israelitischen Lagers, wie sie Num. 2. beschrieben ist:



Die zwölf Stämme bilden hier ein Viereck, d. h. die Zwölf ist zu einer Vier gestaltet; je drei Stämme stehen auf jeder Seite; in der Mitte, im Centrum, befindet sich die Wohnung Gottes. So geordnet erschien Israel symbolisch als ein Volk, das Gott in seiner Mitte hat, als das Volk des Bundes, dem Gott sich offenbaret. Auf dieselbe Weise war denn auch die Stadt angelegt, in welcher später die Wohnung Gottes stand und das ganze Volk und Land sich concentrirte, die daher auch schlechthin „die Stadt Gottes" hieſs, Jerusalem, ein Viereck auf vier Hügeln, mit zwölf Thoren, je drei auf einer Seite des Vierecks *). Auch das apokalyptische Jerusalem (Offb. 21, 10.) ist ein Quadrat mit zwölf Thoren, je drei auf einer Seite; es ist eine Gottesstadt, welche die Herrlichkeit Gottes in sich schlieſst, innerhalb deren sich Gott aufs vollkommenste offenbart. — Fassen wir die Zwölf so in ihrer idealen Bedeutung auf, so erklärt es sich, warum Christus seiner Gemeinde, welche doch an sich nichts mehr mit leiblicher Abstammung, also auch nichts mit den Söhnen Jakobs zu thun hat, sondern Israel *κατὰ πνεῦμα* ist, durch die Wahl von zwölf Aposteln

---

*) Joseph. Bell. Jud. 5, 4, 2. Freilich ist das dort beschriebene Jerusalem nicht das erste und älteste, wurde aber doch gewiſs nach dem Plane desselben mit Beibehaltung der alten geheiligten Form angelegt. — Auch Ezech. 48. giebt zwar keine historische Beschreibung der heiligen Stadt, ist aber nichts desto weniger gerade hinsichtlich unsres Zweckes wohl zu beachten.

die Signatur der Zwölf gab: er bezeichnete sie damit als ein Volk des Bundes, das Gott in seiner Mitte hat. Darin allein besteht ja das Gemeinsame des Israel nach dem Fleisch und des Israel nach dem Geiste, daſs jedes ein Bundesvolk, nur in verschiedener Weise, ist *). Dieſs wird auch Offb. 7, 4 ff. zu beachten seyn, wenn aus jedem der zwölf Stämme Zwölftausend, zusammen zwölfmal zwölftausend versiegelt werden sollen. Es ist schwer glaublich, daſs Zwölftausend hier rein historische Zahl ist, also kein Einziger mehr und kein Einziger weniger aus jedem Stamme zu jener grossen Herrlichkeit bestimmt seyn sollten; aber eben so schwer glaublich ist es, daſs Zwölf eine ganz willkürliche, sogenannte runde Zahl ist. Man faſst sie daher am besten als symbolische Zahl auf, wie überhaupt in der Apokalypse so vielfach ein symbolischer Gebrauch von Zahlen gemacht wird; dann bezeichnet die Zwölf das groſse Bundes- und Gottes-Volk, das aus dem vorbildlichen Bundesvolke, als das wahre und eigentliche Volk Gottes soll auserlesen werden.

§. 9.

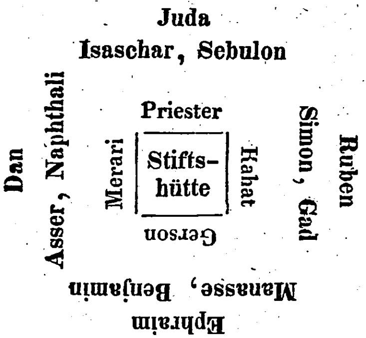
Bedeutung der Stiftshütte nach den einzelnen Zahlen- und Maaſsverhältnissen des Grundrisses.

Die bisherige Nachweisung der Bedeutung derjenigen Zahlen und Maaſse, innerhalb deren sich der Grundriſs der Stiftshütte bewegt, setzt uns nun in den Stand, die bei Entwerfung desselben leitenden Ideen aufzufinden und den Charakter des heiligen Gebäudes, der sich uns bisher nur im Allgemeinen dargestellt, auch im Einzelnen genauer kennen zu lernen. Es ist jetzt nämlich unsre Aufgabe, zu zeigen, wie alle einzelne Zahlen- und Maaſsverhältnisse in dem, was sich uns oben Kap. 1. §. 2. als Hauptbestimmung des Baues ergeben hat, gegründet und daraus hervorgegangen sind.

---

*) Augustinus giebt (Sermo 3. in Psalm. 103.) als Grund der Zwölfzahl der Apostel an: *quia enim quatuor sunt orbis partes, et totus orbis in evangelio vocabatur . . . . et totus orbis in nomine trinitatis vocabatur, ut congregatur ecclesia; quatuor ter dicta duodecim fiunt.* An einer andern Stelle (de civit. Dei 15, 20.) findet er die Zwölfzahl der Isr. Stämme und der Apostel bedeutsam *propter septenarii partes* (3 und 4) *alteram per alteram multiplicatas.* Den Werth dieser Erklärung lassen wir auf sich beruhen; nur weil daraus zu ersehen, wie den Alten die Reduction der Zwölf auf ihre Hauptbestandtheile Drei und Vier, die sie mit der Sieben gemein hat, geläufig war, ist sie hier angeführt.

gen Ganzen oder einer Gesammtheit erhält, welche die Gottheit in ihrer Mitte hat und einschlieſst, so erscheint diese Zahl nicht sowohl als Signatur des Bundes selbst wie die Sieben, sondern des **Bundesvolkes**, der Gesammtheit, in deren Mitte Gott weilt und wohnt, mit welcher er sich verbunden hat, welche darum ein Volk Gottes ist. Dieſs kann nicht augenscheinlicher bestätigt werden, als durch die Anordnung des Israelitischen Lagers, wie sie Num. 2. beschrieben ist:



Die zwölf Stämme bilden hier ein Viereck, d. h. die Zwölf ist zu einer Vier gestaltet; je drei Stämme stehen auf jeder Seite; in der Mitte, im Centrum, befindet sich die Wohnung Gottes. So geordnet erschien Israel symbolisch als ein Volk, das Gott in seiner Mitte hat, als das Volk des Bundes, dem Gott sich offenbaret. Auf dieselbe Weise war denn auch die Stadt angelegt, in welcher später die Wohnung Gottes stand und das ganze Volk und Land sich concentrirte, die daher auch schlechthin „die Stadt Gottes“ hieſs, Jerusalem, ein Viereck auf vier Hügeln, mit zwölf Thoren, je drei auf einer Seite des Vierecks *). Auch das apokalyptische Jerusalem (Offb. 21, 10.) ist ein Quadrat mit zwölf Thoren, je drei auf einer Seite; es ist eine Gottesstadt, welche die Herrlichkeit Gottes in sich schlieſst, innerhalb deren sich Gott aufs vollkommenste offenbart. — Fassen wir die Zwölf so in ihrer idealen Bedeutung auf, so erklärt es sich, warum Christus seiner Gemeinde, welche doch an sich nichts mehr mit leiblicher Abstammung, also auch nichts mit den Söhnen Jakobs zu thun hat, sondern Israel κατὰ πνεῦμα ist, durch die Wahl von zwölf Aposteln

---

*) Joseph. Bell. Jud. 5, 4, 2. Freilich ist das dort beschriebene Jerusalem nicht das erste und älteste, wurde aber doch gewiſs nach dem Plane desselben mit Beibehaltung der alten geheiligten Form angelegt. — Auch Ezech. 48. giebt zwar keine historische Beschreibung der heiligen Stadt, ist aber nichts desto weniger gerade hinsichtlich unsres Zweckes wohl zu beachten.

die Signatur der Zwölf gab: er bezeichnete sie damit als ein Volk des Bundes, das Gott in seiner Mitte hat. Darin allein besteht ja das Gemeinsame des Israel nach dem Fleisch und des Israel nach dem Geiste, daſs jedes ein Bundesvolk, nur in verschiedener Weise, ist *). Dieſs wird auch Offb. 7, 4 ff. zu beachten seyn, wenn aus jedem der zwölf Stämme Zwölftausend, zusammen zwölfmal zwölftausend versiegelt werden sollen. Es ist schwer glaublich, daſs Zwölftausend hier rein historische Zahl ist, also kein Einziger mehr und kein Einziger weniger aus jedem Stamme zu jener grossen Herrlichkeit bestimmt seyn sollten; aber eben so schwer glaublich ist es, daſs Zwölf eine ganz willkürliche, sogenannte runde Zahl ist. Man faſst sie daher am besten als symbolische Zahl auf, wie überhaupt in der Apokalypse so vielfach ein symbolischer Gebrauch von Zahlen gemacht wird; dann bezeichnet die Zwölf das groſse Bundes- und Gottes-Volk, das aus dem vorbildlichen Bundesvolke, als das wahre und eigentliche Volk Gottes soll auserlesen werden.

§. 9.

Bedeutung der Stiftshütte nach den einzelnen Zahlen- und Maaſsverhältnissen des Grundrisses.

Die bisherige Nachweisung der Bedeutung derjenigen Zahlen und Maaſse, innerhalb deren sich der Grundriſs der Stiftshütte bewegt, setzt uns nun in den Stand, die bei Entwerfung desselben leitenden Ideen aufzufinden und den Charakter des heiligen Gebäudes, der sich uns bisher nur im Allgemeinen dargestellt, auch im Einzelnen genauer kennen zu lernen. Es ist jetzt nämlich unsre Aufgabe, zu zeigen, wie alle einzelne Zahlen- und Maaſsverhältnisse in dem, was sich uns oben Kap. 1. §. 2. als Hauptbestimmung des Baues ergeben hat, gegründet und daraus hervorgegangen sind.

---

*) Augustinus giebt (Sermo 3. in Psalm. 103.) als Grund der Zwölfzahl der Apostel an: *quia enim quatuor sunt orbis partes, et totus orbis in evangelio vocabatur . . . . et totus orbis in nomine trinitatis vocabatur, ut congregatur ecclesia; quatuor ter dicta duodecim fiunt.* An einer andern Stelle (de civit. Dei 15, 20.) findet er die Zwölfzahl der Isr. Stämme und der Apostel bedeutsam *propter septenarii partes* (3 und 4) *alteram per alteram multiplicatas.* Den Werth dieser Erklärung lassen wir auf sich beruhen; nur weil daraus zu ersehen, wie den Alten die Reduction der Zwölf auf ihre Hauptbestandtheile Drei und Vier, die sie mit der Sieben gemein hat, geläufig war, ist sie hier angeführt.

I. Das Ganze des Baues.

a. **Grundform und Hauptzahl** ist das Viereck und die Vier. Der ganze Bau, wie seine einzelnen Abtheilungen tragen scharf und bestimmt diese Form; der Vorhof, die Wohnung, das Heilige, das Allerheilige sind lauter Vierecke. Keine Zahl wiederholt sich öfter, keine tritt so scharf hervor als die Vier. Das Viereck und die Vier haben sich uns aber §. 4. erwiesen als Form und Zahl der Welt und Schöpfung, insofern sie eine Offenbarung Gottes ist. Sollte nun das Gebäude als Wohnung Gottes Bild der Welt und Schöpfung, sollte es insbesondere Zeugniſs- und Offenbarungsstätte Gottes seyn, so muſste es nothwendig zu seiner Grundform das Viereck und zu seiner Hauptzahl die Vier haben.

b. **Richtung und Stellung** muſste immer den vier Weltgegenden entsprechen (siehe oben S. 74.), so daſs die vier Ecken des dreifachen Vierecks den „vier Ecken Himmels und der Erde" (Ps. 19, 7. Hiob. 37, 3. Offb. 7, 1. 20, 8.) correspondirten. Wozu diese Stellung, die mit Zweckmäſsigkeit, Festigkeit, Schönheit u. s. w. nicht das mindeste zu thun hat, wenn nicht der Bau dadurch in eine Beziehung zum Weltbau, dessen Form er ohnehin schon trug, gesetzt seyn sollte? Dabei kommt noch besonders in Betracht, nach welchen Weltgegenden hin die einzelnen Seiten gerichtet waren. Die Vorderseite mit dem Eingang blickte nach Osten, also die Hinterseite nach Westen, die linke nach Norden, die rechte nach Süden. Warum gerade diese Richtung? Man hat verschieden geantwortet. **Spencer** will sie von den Aegyptern erborgt wissen, welche den Eingang ihrer Tempel nach Osten gerichtet hätten [1]). Allein dieſs war den Aegyptern so wenig eigenthümlich, daſs es sich beinahe bei allen alten Völkern findet [2]), ja gerade bei den Aegyptern war eine andere Richtung, nämlich die nach dem Nil (Osiris) die gewöhnlichere [3]), und nur einige

---

1) **Spencer** de leg. Hebr. ritual. lib. III, diss. 6. de orig. templi cp. 2, 6. pag. 308 sq.

2) **Dionys. Thrax** diaeres. 3.: *οἱ ναοὶ τῶν παλαιῶν καὶ τὸν ἥλιον ὑπερκύψαντα εὐθὺς ὑποδέχεσθαι εἰώθεσαν, καὶ τοῦ φωτὸς εὐθὺς πεπιμπλᾶσθαι, τῶν θυρῶν ἀναπεπταμένων, ὅπου καὶ τὰ ἱερὰ ἔῤῥεξαν.* — **Porphyr.** de antr. Nymph. pag. 251.: *ὡς ἂν σχεδὸν παντων τῶν ἱερῶν τὰ μὲν ἀγάλματα καὶ τὰς εἰςόδους ἐχόντων πρὸς ἀνατολὰς τετραμμένας· τῶν καὶ εἰςιόντων πρὸς δύσιν ἀφορώντων, ὅταν ἀντιπρόςωποι τῶν ἀγαλμάτων ἑστῶτες, τοῖς θεοῖς τιμὰς καὶ θεραπείας προςαγῶσι.* Vgl. auch **Plutarch.** Numa cp. 14.

3) **Ritter** Erdkunde von Afrika S. 714. **Diodor** von Sicilien erzählt (hist. 1, 60.), Psammetich habe der zu Memphis verehrten Gottheit *τὸ πρὸς ἕω προπύλαιον* erbaut, was er gewiſs nicht ausdrücklich würde angeführt haben, wenn diese Richtung bei den Aegyptischen Tempeln die gewöhnliche gewesen wäre. **Herod.** 2, 138.

Tempel, namentlich aus späterer Zeit, wie der zu Edfu, sind nach den Weltgegenden orientirt. Die Rabbinen und mehrere Kirchenväter suchen den Grund in dem Gegentheil, in einer Opposition gegen heidnische Sitte: in den heidnischen Tempeln sey der Eingang auf der entgegengesetzten Seite, nämlich nach Westen hin gewesen, das Götterbild aber, gewöhnlich die Sonne vorstellend, sey auf der Ostseite gestanden, damit die Betenden der Sonne, die von Osten komme, nicht den Rücken, sondern das Angesicht zuwenden sollten; durch die umgekehrte Richtung ihres Gotteshauses hätten die Israeliten vor abgöttischer Verehrung der Sonne bewahrt werden sollen [1]. Auch diese Erklärung zeigt sich leicht als unstatthaft. Es hatten zwar allerdings viele heidnische Tempel ihren Eingang auf der Westseite, ja Vitruv giebt dieſs sogar als Regel für den Tempelbau an [2], auch werden Ezech. 8, 16. abgöttische Männer als solche charakterisirt, die am Eingang des Tempels zu Jerusalem den Rücken gegen denselben, das Angesicht aber gegen Osten kehrten, und sich anbetend gegen Sonnenaufgang niederwarfen. Allein viele Tempel hatten ja auch, wie wir eben gehört, die umgekehrte und also ganz gleiche Stellung mit der Stiftshütte. Mit diesen würde sich also letztere in keiner Opposition, vielmehr auf gleicher Stufe befunden haben. Im Allgemeinen ist schon oben in der Einleitung (S. 41.) jene schiefe Methode, die das Ganze und Einzelne der Mosaischen Institutionen nur in der Opposition gegen das Heidenthum seinen Ursprung finden läſst, beleuchtet worden. Was insbesondere gerade diesen Fall betrifft, so kam es an sich für den Israeliten gar nicht darauf an, ob er bei seiner Gottesverehrung die Sonne im Angesicht oder im Rücken hatte, wenn er nur Jehova, den wahren lebendigen Gott anbetete. Darum wird denn auch die Erklärung des Josephus zu miſsbilligen seyn, wenn er den Grund der fraglichen Richtung darin findet,

---

1) Maimonides More Nevoch. 3, 45. *Causa autem hujus rei meo judicio est, quod cum communis eo tempore superstitio fuerit, Solem adorare ac pro Deo habere, sine dubio omnes homines ad Orientem se converterint. Itaque convertit se Abraham ad Occidentem in monte Moriah h. e. in sanctuario, ita ut tergum suum Soli obverteret.* — Thodoret. Quaest. 40. in Exod.: ἵνα οἱ τῷ θεῷ μόνῳ λατρεύειν προςτεταγμένοι ὄπισθεν τὸν ἥλιον ἔχωσι πρὸς τὴν σκηνὴν τετραμμένοι, καὶ μὴ τοῦτον ἀλλὰ τούτου ποιητὴν προςκυνῶσι. Ebenso Anastasius Sinaita respons. quaest. 44. — Rosenmüller Morgenland IV, S. 321.

2) Clem. Alex. Strom. 7. pag. 724.: τὰ παλαιότατα τῶν ἱερῶν πρὸς δύσιν ἔβλεπεν· ἵνα οἱ ἀπαντιπρόςωποι τῶν ἀγαλμάτων ἱστάμενοι, πρὸς ἀνατολὴν τρέπεσθαι διδάσκωνται. — Vitruv. de archit. 4, 5. *Aedes sacrae Deorum immortalium sic erunt constituendae, ut signum, quod erit in cella collocatum, spectet ad vespertinam coeli regionem.*

daſs die Sonne bei ihrem Aufgang ihre ersten Strahlen in das heilige Gebäude habe werfen sollen [1]. Es ist überhaupt ganz unstatthaft, das Israelitische Heiligthum in eine unmittelbare Verbindung mit der Sonne zu bringen, wie die heidnischen Tempel, bei denen es der Sonne als solcher galt. Der einzig wahre Grund, der zugleich der einfachste ist, muſs in der den Hebräern wie den Orientalen überhaupt eigenthümlichen Bezeichnung der Weltgegenden gesucht werden. Osten nämlich heiſst die Vorderseite, das Vordere (der Welt) קֶדֶם, Gen. 2, 8. 3, 24. Hiob 23, 8. Jos. 7, 10. Richt. 8, 11., ingleichen auch „das Angesicht“ (der Welt) פָּנִים, Gen. 25, 18. Num. 21, 11. Deut. 32, 49. 1 Kön. 11, 7. Joel 2, 20. Zach. 14, 8. Westen dagegen ist dann hinten, die Hinterseite אַחֲרֹי, Richt. 18, 12. Exod. 3, 1. Deut. 11, 24. 32, 2. Joel 2, 20.[2]). Offenbar rührt dieser Sprachgebrauch von der einfach natürlichen Anschauungsweise her, daſs, weil die Sonne in Osten aufgeht, nach Analogie des menschlichen Körpers, das als Vorderseite erscheint, wo das Licht und Sehvermögen sich befindet. Sollte nun die Stiftshütte als Bild des Weltbaues überhaupt nach den Weltgegenden orientirt seyn, so durfte auch ihre Vorderseite nicht „Hinten,“ d. i. westlich stehen, sondern die ganze Stellung müſste der Weltstellung nothwendig entsprechen. Demnach hat auch die Richtung der einzelnen Seiten nach den einzelnen Weltgegenden ihren Grund in dem symbolischen Hauptcharakter des Baues.

c. Die Eintheilung ist eine doppelte, denn das Ganze zerfällt sowohl in zwei als in drei Theile. Die Zweitheiligkeit (Wohnung und Vorhof) hat ihren Grund gleichfalls darin, daſs der Bau ein Bild der Schöpfung ist, welche nach hebräischer Anschauung in Himmel und Erde zerfällt, so daſs also, wie bereits

---

1) Joseph. Antiq. III, 6, 3.: *τὴν δὲ σκηνὴν ἵστησιν αὐτοῦ* (sc. *αἰθρίου*) *κατὰ μέσον, τετραμμένην πρὸς ἀνατολὰς, ἵνα πρῶτον ὁ ἥλιος ἐπ' αὐτὴν ἀνίων, ἀφίῃ τὰς ἀκτῖνας.* Dieſs hat Theodoret l. c. so modificirt: *ἵνα καὶ αὐτὸς ἀνίσχων ὁ ἥλιος οἷον τινα προσκύνησιν προσφέροι τοῖς προπυλαίοις εὐθὺς ἐκεῖσε τοὺς ἀκτῖνας ἐκπέμπων.* Das Gekünstelte dieser Erklärung fällt in die Augen.

2) Ganz ebenso nannten die Aegypter Osten *τὸ πρόσωπον τοῦ κόσμου.* Plutarch. de Isid. cp. 33. Bei den Indern heiſst Osten Para und Purra, d. i. Vorn, Westen Apara und Paschina, d. i. Hinten, Süden Dakschina, d. i. Rechts, Norden Vama, d. i. Links. Wilfords Asiat. Research. 7, pag. 275. Ritter Erdkunde von Asien I, S. 9 fg. — Derselbe Sprachgebrauch findet sich auch bei den Irländern; Osten heiſst ihnen *oirthear*, d. i. Vorn, Westen *jar*, d. i. Hinten, Süden *deas*, d. i. Rechts, und von *thuaidh*, die linke Hand, kommt *tuath*, d. i. der Nordpol. Vgl. überhaupt Rosenmüler biblische Geographie I, 1. 1, 2. und besonders S. 141, Note. 5.

oben bemerkt worden, die Wohnung dem Himmel, der Vorhof der Erde entspricht. Diese Eintheilung hat demnach in der Bildlichkeit des Gebäudes überhaupt ihren Grund, mit der Symbolik der Zahl aber nichts zu thun. Anders aber verhält es sich mit der Eintheilung in die drei Theile: Vorhof, Heiliges und Allerheiliges. Wie die Bedeutung des Baues, gemäſs welcher er Bild der Welt und Schöpfung ist, gegen seine Bestimmung, Offenbarungsstätte zu seyn, mehr zurücktritt, so tritt auch die Zweitheiligkeit, welche er nach der ersten Bedeutung hat, gegen die Dreitheiligkeit, die ihm nach der zweiten zukommt, in den Hintergrund. Während demnach das Ganze des Baues geformt ist nach der Vier, ist er ein- und abgetheilt nach der Drei. Vier und Drei sind also die beiden Hauptzahlen, in welchen sich das Ganze bewegt; sie sind in einander verschlungen, durchkreuzen sich, und indem sie die Norm für die allgemeinsten Verhältnisse des Baues abgeben, umfassen sie überhaupt das ganze Zahlensystem desselben. Ist nun Drei die Signatur des göttlichen Seyns und Wesens (§. 3.), so erhält das Gebäude, das einerseits durch die streng gehaltene Form nach der Vier als nachbildlicher Welt- und Offenbarungsbau bezeichnet ist, andrerseits durch die Eintheilung nach der Drei im Allgemeinen das Gepräge der Göttlichkeit. Dabei ist nicht zu übersehen, in welchem Verhältnisse diese beiden Grund- und Hauptzahlen zu einander stehen. Die Vier bestimmt das, was an jedem Bau als solchem Hauptsache ist, was sein Wesen ausmacht, die Form; die der Drei entsprechende Form, das Dreieck, hingegen fehlt durchaus, an der ganzen Stiftshütte ist davon keine Spur zu finden. Die Vermeidung dieser Form kann uns um so weniger als etwas Zufälliges erscheinen, wenn wir im folgenden Paragraphen die häufige, ja beinahe durchgängige Anwendung derselben bei heidnischen Gotteshäusern antreffen werden. Offenbar hat diese strenge Vermeidung der dreieckten Form ihren Grund in dem obersten Mosaischen Religionsartikel: Du sollst dir kein Bildniſs noch irgend ein Gleichniſs machen; j e d e Form von dem göttlichen Wesen, so einfach sie auch seyn mochte, sollte unterbleiben. Die Drei bestimmt hier nur die Ein- und Abtheilung der Geviertform und erscheint im Verhältniſs zu dieser als untergeordnet, mehr als Accidens; so unzertrennlich sie auch mit der Vier verbunden ist, so hat sie doch nicht gleiche Selbstständigkeit, sondern bestimmt nur den Charakter, den das Ganze durch die Geviertform erhalten, näher, indem sie ihm das Gepräge der Göttlichkeit giebt. Erwägen wir dann weiter im Besondern, daſs der Bau eben um

seiner Geviertform willen vorzüglich als eine Stätte der Offenbarung erscheinen soll, so wird durch die Dreitheiligkeit diese Offenbarung als Ein in sich vollständiges göttliches Ganzes dargestellt, denn jedes wahrhaft Ganze ist, wie wir oben (vgl. S. 142 fg.) gesehen haben, ein Dreifaches oder Dreitheiliges (Anfang, Mittel, Ende). Der Bau ist demnach eine bildliche Darstellung des Ganzen der Offenbarungen Gottes, seine Dreitheiligkeit weist darauf hin, daſs die göttliche Offenbarung hier (symbolisch) ihren vollständigen Verlauf mache, wie dieſs auch auſserdem noch durch andere Zahlenbestimmungen, die wir im Folgenden zu berücksichtigen haben, angedeutet ist. Endlich kommt auch das Verhältniſs dieser drei Theile des Ganzen zu einander in Betracht. Dieselben stehen nämlich nicht einfach und schlechthin neben einander, sondern es ist ihnen das Wesen der Zahl überhaupt aufgeprägt, denn ihr Verhältniſs zu einander ist ein progressives und graditatives. In die zweite Abtheilung gelangt man nur aus der ersten, und in die dritte nur aus der zweiten; in die erste darf nur das heilige Bundes-Volk, kein Heide, kein Fremder, in die zweite hingegen nur die geheiligten Priester, in die dritte nur das geweihte Haupt der ganzen Theokratie, der Hohepriester; die erste steht unter freiem Himmel, die zweite ist verhüllt, jedoch etwas erleuchtet durch den heiligen Leuchter, die dritte ist ganz verhüllt und dunkel; die erste hat den weitesten Umfang, die zweite ist enger, die dritte ist am kleinsten, und es wird sich im Folgenden zeigen, daſs dieses Gröſsenverhältniſs kein willkürliches, sondern ein genau bestimmtes und proportionirtes ist. Bringen wir dieſs nun, wie billig, mit dem Begriff der Offenbarung in Verbindung, so erscheint das hier symbolisirte Ganze der göttlichen Offenbarungen als ein progressives, graditatives. Die göttliche Offenbarung ist wohl im Ganzen nothwendig nur Eine, aber es ist zugleich eben so nothwendig ihre Natur, progressiv und graditativ zu seyn (s. oben S. 85.). Die ganze Schöpfung, diese allgemeinste, jede andere in sich fassende und bedingende Offenbarung Gottes, ist ja unleugbar ein solches Ganze, das sich in bestimmten allgemeinen Stufen, die wieder in unendlich viele einzelne zerfallen, bewegt. Diesen Charakter des Stufenweisen und Progressiven muſste daher auch vor allem der Bau haben, in welchem die Schöpfung Gottes gerade von der Seite, nach welcher sie Offenbarung und Zeugniſs der Geistigkeit Gottes, als der absoluten Vernunft, ist, dargestellt seyn sollte. Wie ganz anders würde sich die Lehre von der Offenbarnng Gottes überhaupt gestalten, wenn man ihre graditative und progressive Natur, die symbolisch

in dem Bau der Stiftshütte so scharf dargelegt ist, mehr festhielte.

Nicht immer ist die Dreitheiligkeit unseres heiligen Baues in vorstehender Weise aufgefaſst worden, und wir dürfen einige abweichende Erklärungen derselben nicht ganz übergehen. Am unbedeutendsten ist wohl die des Josephus, deren schon oben gedacht wurde (vergl. S. 104.), daſs die drei Theile den drei Theilen des Universums Erde, Meer und Himmel entsprechen. Schon diese Eintheilung der Welt ist keine Hebräische, sondern eigenthümlich heidnische, und was auſserdem soll denn Bild des Meeres seyn? der Vorhof? in welcher Beziehung und Verbindung steht aber der daselbst befindliche Brandopferaltar zum Meere? Oder das Heilige? warum war es dann nur den Priestern zugänglich? Das Willkürliche und Irrige dieser Deutung bedarf keiner ausführlichen Widerlegung. Andere, worunter sogar von Meyer [1]), finden den Grund der Dreitheiligkeit in der gewöhnlichen Einrichtung der orientalischen Nomadenzelte, denen das Zelt Jehova's, des Königs eines Nomadenvolkes nachgebildet sey. Nach Winers Beschreibung dieser Zelte, zerfallen sie „gewöhnlich durch Vorhänge oder Teppiche in drei Abtheilungen“ [2]). Allein die Ansicht, daſs überhaupt bei Anlegung von Gotteshäusern menschliche, nach den gewöhnlichen Lebensbedürfnissen eingerichtete Wohnungen zum Muster genommen worden seyen, hat sich uns oben S. 113. in ihrer ganzen Blöſse und Verwerflichkeit gezeigt. Wenn dann Winer weiter den Zweck der drei Zeltabtheilungen richtig so angiebt: „die vorderste ist für das noch junge und zarte Vieh, die zweite für das männliche, die hinterste (חֶדֶר) für das weibliche Personale bestimmt,“ wie ists da möglich, auch nur entfernt eine Parallele mit der Stiftshütte zu ziehen? Wer mag den Vorhof mit dem Stall für das junge Vieh, und das Allerheilige, wo Jehova thronte, mit dem Weibergemach vergleichen? Niemals wird auch die Benennung des letztern auf das Allerheilige übertragen. Das Wesentlichste gerade bei der Dreitheiligkeit der Stiftshütte, nämlich das progressive und graditative Verhältniſs, geht den ohnehin ganz nach den gemeinsten Lebensbedürfnissen eingerichteten Nomadenzelten völlig ab, denn in ihnen ist nicht die dritte, sondern die zweite Abtheilung,

---

1) von Meyer Glaubenslehre S. 288. Doch wird dort die Bedeutsamkeit wenigstens der Geräthe des Gebäudes zugleich behauptet.

2) Winer biblisches Realwörterbuch s. v. Zelt.

als die für den Herrn und Familienvater bestimmte, die wichtigste. — Bedeutender als diese beiden Erklärungsweisen erscheint eine dritte, welche die Dreitheiligkeit von dem Grundriſs und der Anlage der Aegyptischen Tempel entlehnt glaubt. So unsers Wissens zuerst Clerikus [1]), der seine Behauptung auf Strabo stützt, nach dessen Angabe jeder Aegyptische Tempel die drei Haupttheile *προπύλαια*, *πρόναος* und *νάος* oder *σηκὸς* gehabt habe [2]). Sehr mit Unrecht wird hieraus aber auf eine streng gehaltene Dreitheiligkeit der Aegypt. Tempel geschlossen. Strabo's Angabe ist jedenfalls nicht genau, denn er übergeht sowohl das in allen bedeutendern Tempeln befindliche Adyton, womit man doch sonst das Allerheilige der Stiftshütte zusammenzustellen pflegt. Demnach hatten die Tempel in der Regel vier Abtheilungen, aber auch diese waren nicht einmal strenge gehalten. Auch läſst jener Autor den Hain unerwähnt, den andere alte Schriftsteller als einen nicht minder wichtigen und integrirenden Theil der Aegyptischen Tempelbauten angeben [3]). Ueber Plan und Einrichtung der Aegyptischen Tempel bedürfen wir im Grunde gar nicht der Zeugnisse alter Schriftsteller, da die bis jetzt noch vorhandenen so bedeutenden Ueberreste hinlänglich Aufschluſs darüber geben, so daſs aus ihnen erst sich zeigen muſs, ob jene Zeugnisse richtig sind. Die neuern Untersuchungen über diese Bauten sind aber mit einer Genauigkeit angestellt, wie sie kein alter Schriftsteller aufweisen kann. Als Resultat derselben giebt nun ein Historiker, der hierin höchst zuverlässig ist, folgendes an: „Der Plan und die Einrichtung dieser Heiligthümer erscheint bei aller Verschiedenheit ihrer Gröſse und einiger Nebendinge, sich doch in den Hauptsachen so gleich, daſs man leicht darin jene allgemeinen Vorschriften erkennt, an welche die öffentliche Architektur in Aegypten unauflöslich gebunden war. Der erste Eingang muſste eine gewaltige, Ehrfurcht gebietende Masse seyn, daher jene der Aegyptischen Baukunst eigenen Pylonen oder abgestumpfte Pyramiden, zwischen denen das groſse Thor war. Durch diese trat man in den Hof mit Säulen umgeben,

---

1) Clericus in Exod. 26, 33.

2) Strabo Geograph. 17. pag. 554.: *Μετὰ δὲ προπύλαια ὁ νεὼς πρόναον ἔχων μέγαν καὶ ἀξιόλογον, τὸν δὲ σηκὸν σύμμετρον, ξόανον δὲ οὐδὲν ἢ οὐκ ἀνθρωπόμορφον, ἀλλὰ τῶν ἀλόγων ζώων τινός.*

3) Clem. Alex. Paedag. 3, 2. pag. 216.: *οἷς* (sc. *Αἰγυπτίοις*) *ναοὶ καὶ προπύλαια παρ᾽ αὐτοῖς καὶ προτεμενίσματα ἐξήσκηται, ἄλσητε καὶ ὀργάδες· κίοσί τε παμπόλλοις ἐστεφάνωνται αἱ αὐλαὶ· τοῖχοι δὲ ἀποστίλβουσι ξενικοῖς λίθοις καὶ γραφῇ ςέντεχνου, οἷς ἐνδεῖ οὐδὲ ἕν.* Dieſs stimmt ganz mit Herodot überein 2, 155. 138. 175.

die Zwischenmauern bis zur Hälfte oder zwei Drittheilen ihrer Höhe hatten. Dieser Säulenhof war, scheint es, für die Versammlungen des Volks bestimmt, um den heiligen Ceremonien und Processionen aus einer gewissen Ferne zuzusehen . . . . Auf diesen Hof folgte der groſse Portikus, von drei oder vier Reihen gewaltiger Säulen getragen; auf den oft noch ein zweiter Portikus folgte. Aus diesem trat man in die Säle, deren zwei oder drei hinter einander waren, wahrscheinlich zu Processionen und andern Ceremonien bestimmt, und von denen der letzte das eigentliche Heiligthum enthielt. Dieses bestand aus einer Nische von Granit oder Porphyr, aus Einem Stück, welche das heilige Thier oder auch die Bildsäule der Gottheit enthielt, die hier verehrt ward. Die Säle waren von Corridoren zu beiden Seiten und hinten umgeben, welche zu Zimmern und Kammern führten . . . . Um das Ganze lief noch wieder eine Einfassung, und so war durch viele Mauern der Eingang in das Heiligthum den Profanen unmöglich gemacht" *). Damit sind die Angaben eines gelehrten neuern Archäologen zu vergleichen: „In der Anlage sind die (Aegypt.) Tempelgebäude ohne die innere Einheit der Griechischen: vielmehr Aggregate, die ins Unendliche vermehrt werden konnten, wie auch die Geschichte, z. B. des Phthas-Tempel in Memphis bei Herodot lehrt. Alleen von Widder- oder Sphinxkolossen, oder auch Collonaden bilden den Zugang (δρόμος); bisweilen findet man davor kleine Vortempel beigeordneter Gottheiten. Vor der Hauptmasse der Gebäude stehen gern zwei Obelisken als Denkpfeiler der Weihung. Die Richtung der ganzen Anlage folgt nicht nothwendig derselben geraden Linie. Die Hauptgebäude beginnen mit einem Pylon, d. h. pyramidalischen Doppelthüren oder Flügelgebäuden (Strabons πτερὰ), welche die Thüre einfassen, deren Bestimmung noch sehr dunkel ist . . . . Dann folgt gewöhnlich ein Vorhof, von Säulengängen, Nebentempeln, Priesterwohnungen umgeben (πρόπυλον oder προπύλαιον, zugleich περίστυλον). Ein zweiter Pylon (die Zahl kann auch vermehrt werden) führt nun erst in den vordersten und ansehnlichsten Theil des eigentlichen Tempelgebäudes, eine von Mauern eingeschlossene Säulenhalle, welche nur durch kleine Fenster . . . . Licht erhält (der πρόναος, ein οἶκος ὑπόστυλος). Hieran schlieſst sich die Cella des Tempels (der ναὸς oder σηκὸς) ohne Säulen, niedriger, meist von mehrern Mauern eingefaſst, oft in verschiedene kleine Gemächer oder Sanctuarien abgetheilt, mit monolithen

*) Heeren Ideen II, 2. S. 178 fg.

Behältern für Idole oder Thiermumien, dem Anblick nach der unansehnlichste Theil des Ganzen . . . . . Diese Anlage kann eben so zusammengezogen wie ausgedehnt werden, auch so daſs das Haupttempelgebäude mit Säulen eingefaſst wird“ [1]). Die Richtigkeit dieser Angaben mag noch durch einzelne bestimmte Beispiele bestätigt werden. Bei dem sehr alten Tempel des Osiris zu Ebsambol in Nubien folgen auf den Vorplatz oder Vorhof noch vier Haupttheile, der Pronaos, zwei Sekos, dann erst das Sanctuarium oder Adyton. Gleiches ist der Fall bei dem dort befindlichen Isistempel, aus dessen Adyton man noch in drei kleine Adyta, auf jeder Seite eines, gelangt [2]). Auch der neuentdeckte uralte Tempel zu Derr (Deir) in Nubien, der ganz in Sandstein ausgehauen ist, hat vier Theile, Pronaos, Sekos, Cella und Adyton [3]). Die wichtige Tempelruine von Dakka im Nilthale hat ein groſses Propylon, in einer Entfernung von 16 Schritten folgt der Eingang in den Pronaos, dann kommt ein kleineres Gemach und endlich das Adyton, hinter welchem noch ein gröſseres Gemach liegt, dessen Thüre in einen Gang führt, der um den ganzen Tempel herumläuft; auf der Nebenseite des Adyton ist auch noch eine dunkle Kammer mit einer Todtengruft angebracht [4]). Ganz ähnlich ist der Tempel zu Gyrshe eingetheilt: zuerst ein groſser Portikus, dann ein groſses Portal zum Pronaos, auf welchen letztern der Sekos folgt, zur Seite mit zwei Felsengrüften, endlich das Adyton mit zwei Seitenkammern [5]). Der Osiristempel zu Edfu, ausgezeichnet durch erhabene Einfachheit und Symmetrie, hat ein von Säulengängen umgebenes Sanctuarium, davor liegen zwei Tempelsäle und zwei Portiken oder Vorhallen. Der groſse Raum zwischen diesen und dem Portikus des Tempels ist mit dem Peristyl und dessen Säulen gefüllt; beides die Pylone mit dem Peristyl zusammengenommen bilden die Propyläen dieses Tempels [6]). Auch der groſse herrliche Tempel des Osiris auf der Insel Philä in Oberägypten hat drei groſse und mehrere kleine Säle, bevor man zum Adyton kommt; zum Ganzen führen groſse Säulenhallen und Pylone [7]). — Stellen wir nun

---

1) K. O. Müller Handbuch der Archäologie der Kunst §. 220. S. 228.

2) Ritter Erdkunde von Afrika S. 624. 626.

3) Ebendas. S. 632.

4) Ebendas. S. 642.

5) Ebendas. S. 643.

6) Ebendas. S. 715.

7) Ebendas. S. 683.

neben diese Tempelbauten die Stiftshütte, so lehrt der Augenschein, daſs auch abgesehen von allen weitern Unähnlichkeiten keine Behauptung grundloser und auffallender seyn kann, als die: die Dreitheiligkeit der Stiftshütte sey von den Aegyptischen Tempelanlagen entlehnt. Nicht einmal ein einziger dieser Tempel hat auch nur entfernt eine Spur von der so streng gehaltenen dreifachen Eintheilung des Mosaischen Heiligthums, geschweige daſs sich etwas von dem Verhältniſs dieser drei Theile zu einander fände. Es zeigt sich hier wieder auf eine eklatante Weise, welcher Miſsbrauch mit jener Methode getrieben worden ist, die zu den Mosaischen Anordnungen die Muster in Aegypten sucht. Nicht einmal in seinen allgemeinsten Bestimmungen ist der Grundriſs der Stiftshütte eine Aegyptische Copie, wie viel weniger in seinen Einzelnheiten. Uebrigens selbst angenommen, wir fänden in den Aegyptischen Tempeln eine deutliche Dreitheiligkeit, so folgte daraus noch keineswegs, daſs die Dreitheiligkeit der St. H. daher gerade rührte, denn die Symbolik der Drei, nach der jedes göttliche Ganze ein Dreifaches ist, gehört nimmer bloſs den Aegyptern an, sondern ist, wie wir oben §. 3. gesehen, allen Völkern eigen. Wie andere Völker theilten die Aegypter die Welt, den Tempel der Gottheit in drei Theile, und ihr eigenes Land selbst theilten sie so ein(s. S. 101.); die Dreitheiligkeit ihrer Tempel, wenn sie sich anders nachweisen lieſse, könnte daher ihren Grund in heidnischen Weltansichten haben, von welchen der Mosaismus nichts weiſs. Auch die Etruskischen und Römischen Tempel waren dreitheilig, obgleich ihre Anlage auch nicht entfernte Aehnlichkeit weder mit Aegyptischen, noch mit der Stiftshütte hat, wie sich im folgenden §. deutlicher zeigen wird. Das Ganze der Anlagen von Persepolis zerfällt in drei Hauptabtheilungen, deren jede eine Terrasse einnimmt, worüber gleichfalls §. 10.; der Pallast des Chinesischen Kaisers und des Montezuma zu Mexiko hatte drei Höfe, die Indische Pagode zu Chalambron hat drei Einfassungen u. s. w. Selbst wenn also die Aegypt. Tempel dreitheilig gewesen wären, so ist dieſs durchaus nichts Eigenthümliches und es läſst sich darum um so weniger jene ohnehin so grundlose Behauptung aufstellen, als habe Mose die Dreitheiligkeit der Stiftshütte an diesen Tempeln abgesehen.

II. Die Wohnung.

a. Form und Maaſse derselben. Die Wohnung im Ganzen ist ein Viereck, das zehn Ellen in der Breite und Höhe, und dreimal zehn Ellen in der Länge miſst. Die ihr als Offenbarungsstätte überhaupt zukommende viereckte Form ist durch

die beiden Zahlen Zehn und Drei, die mit ihr verbunden sind, näher bestimmt. Die allgemeinere dieser Zahlen ist die Zehn, denn sie findet sich auf allen Seiten, Drei ist die speciellere, sie findet sich nur auf der Länge dieses Vierecks. Durch die vorherrschende Zehn nun wird der Wohnung im Allgemeinen der Charakter der Vollkommenheit gegeben (s. S. 175.), und sie demnach als eine vollendete vollkommene Offenbarungsstätte bezeichnet. Durch die Drei erhält sie hingegen das Gepräge der Göttlichkeit. Auch hier also sind die beiden Zahlen Drei und Vier, wie im Ganzen des Baues mit einander in Verbindung gebracht; auch hier aber bestimmt die Vier die Form, während die Drei nur zur nähern Bezeichnung gegeben ist. Was nämlich der Bau im Ganzen, das stellt wiederum die Wohnung im engern Sinne dar. Sie ist, wie wir gesehen haben, Bild des Himmels; während nun wohl das ganze Universum, Himmel und Erde, Schauplatz göttlicher Offenbarung ist, so kommt doch dem Himmel, als dem Wohnort Gottes in engerem Sinne, auch dieser Charakter eines göttlichen Offenbarungsortes noch insbesondere zu, und die Wohnung muſste darum auch noch für sich allein die Drei an sich tragen, zumal im Verhältniſs zum Vorhof, dem, für sich allein betrachtet, diese Zahl gänzlich fehlt. Uebrigens kann uns die nach der Drei bestimmte Länge des Vierecks der Wohnung erst unter III, wo von den beiden Theilen der letztern gehandelt wird, vollkommen deutlich werden.

b. Das Gerüste der Wohnung. Ihr Längen- und Breitenmaaſs erhält die Wohnung durch die Verbindung von viermal zwölf Bohlen zu Einem Gerüste, das den eigentlich festen Theil des Baues ausmacht, und seine Grundlage bildet. Daſs hier Zwölf Haupt-, Vier hingegen Nebenzahl ist, versteht sich von selbst. Wir fragen daher zuerst und hauptsächlich nach Grund und Zweck dieser Bezeichnung des Gerüstes der Wohnung durch die Zwölf. Als Bestimmung der Stiftshütte überhaupt wird da, wo ihre Errichtung zuerst befohlen wird, angegeben: „daſs ich (Jehova) unter ihnen (den Söhnen Israels) wohne.“ Exod. 25, 8., womit zu vergleichen Exod. 29, 45 fg.: „Und ich will unter den Söhnen Israels wohnen und will ihr Gott seyn, und sie sollen wissen, daſs ich Jehova bin, ihr Gott, welcher sie ausgeführet aus dem Lande Aegypten, um zu wohnen unter ihnen;“ ferner Ezech. 37, 26. 27.: „Und ich will mit ihnen einen Bund des Friedens machen; ein ewiger Bund soll es für sie seyn . . . Und mein Heiligthum soll ewig in ihrer Mitte bleiben. Und ich will meine Wohnung unter ihnen nehmen; ich will ihr Gott seyn und sie sollen mein Volk

seyn.“ Aus diesen Stellen erhellt deutlich die Unzertrennlichkeit der Begriffe „Wohnung“ und „Bund;“ das Wohnen Gottes unter und bei den Söhnen Israels ist Zeichen und Unterpfand davon, daſs er ihr Gott ist und sie sein Volk sind, denn Gott, der eigentlich im Himmel wohnt, hat sich gleichsam herabgelassen auf die Erde zu diesem Volk, um mit und bei ihm zu seyn, um, was die genaueste Verbindung anzeigt, in seiner Mitte zu wohnen. Was war natürlicher und bezeichnender, als daſs die „Wohnung“ selbst nun auch die Zahl der Söhne Israels, die Zahl des Bundesvolkes, die Zwölf an sich trug? Dadurch erscheint dieſs Volk selbst gewissermaſsen als ein Tempel und eine Wohnung des Herrn. Dieselbe Idee war auch sichtbar angedeutet durch die §. 8. bereits besprochene Anordnung des Israelitischen Lagers, wo die zwölf Stämme so im Viereck standen, daſs sie recht eigentlich „in ihrer Mitte“ (בְּתוֹךְ Exod. 29, 45.) Gott hatten, der seinen Thron in der Stiftshütte, dem Centrum des Lagers, aufgeschlagen. Sehr vergleichenswerth ist auch, was Apok. 21. über die vom Himmel, dem eigentlichen Wohn- und Offenbarungsort, herabgekommene Stadt, gesagt wird (V. 3.): „Siehe da eine Hütte (σκηνὴ) Gottes bei (μετὰ) den Menschen, und Er wird bei ihnen wohnen, und sie werden sein Volk seyn und Er wird ihr (μετ' αὐτῶν) Gott seyn.“ Wie unserer σκηνὴ die Zwölf aufgeprägt ist, so auch dieser apokalyptischen σκηνὴ, denn nach V. 16. 17. miſst jede ihrer Seiten (sie ist gleichfalls ein Viereck) zwölftausend Stadien, und ihre Mauern zwölfmal zwölf Ellen. Hier tritt die Beziehung der Zwölf an dem heiligen Baue auf das Bundesvolk, in dessen Mitte Gott wohnt, augenscheinlich hervor und bedarf keiner näheren Nachweisung. — Die Verbindung aber der Zwölf gerade mit der Vier und mit keiner andern Zahl in den Bohlen des Gerüstes rührt nicht sowohl daher, daſs Vier die allgemeine Haupt- und Grundzahl des ganzen Baues ist, als vielmehr von der genauen Verbindung der Begriffe „Bund“ und Bundesvolk mit „Zeugniſs“ oder Offenbarung, wie denn das κατ' ἐξοχὴν so genannte Zeugniſs (עֵדוּת), der Dekalogus, auch geradezu „der Bund“ heiſst Deut. 4, 13. 13. Exod. 34, 28. Das Wohnen Gottes unter den (zwölf) Söhnen Israels bezweckt, sich diesem Volke zu bezeugen und zu offenbaren. Konnte und sollte also die Zwölf nicht einfach an den Wänden der Wohnung erscheinen, so war auch keine Zahl, mit der sie in Verbindung treten konnte, angemessener, als die Vier. — Wenn die 48 Bohlen des Gerüstes durch die Riegel, die auf der Auſsenseite

herzogen, zu Einem Ganzen verbunden waren, so ist auch die Zahl dieser Riegel sicher nicht durch den Zufall oder die Willkür bestimmt. Da aber aus der Textbeschreibung nicht völlig klar und gewiſs ist, wie viele Riegelreihen es waren (vgl Kap. 1, §. 1. S. 61 fg.), so würde die Deutung doch immer sehr gewagt seyn, weshalb wir denn auch auf die Zahl dieser Riegel, die ohnehin nicht zu den wichtigeren des Baues gehört, nicht weiter eingehen.

c. Die Decken der Wohnung bilden dem Gerüste gegenüber den andern Hauptbestandtheil derselben. Ihrer sind im Ganzen vier. Mag auch äuſsere Zweckmäſsigkeit mehr als eine Decke nothwendig gemacht haben, so waren doch auch nicht gerade viere nöthig, und zufällig oder willkürlich kann diese Zahl um so weniger seyn, als sie sich beständig am ganzen Bau wiederholt. Der Augenschein lehrt die Absichtlichkeit dieser Bestimmung. Offenbar sollte auch dieser andere Hauptbestandtheil der Wohnung, wie der erstere, im Allgemeinen schon mit der Hauptzahl des Ganzen, der Schöpfungs- und Offenbarungszahl Vier, die keinem Hauptbestandtheile des Ganzen abgehen durfte, bezeichnet seyn. Zwei dieser Decken, die beiden äuſsern, sind uns nur nach Stoff und Farbe, nicht aber nach Zahl und Maaſs beschrieben, bei den zwei andern aber ist dieſs genau angegeben; wir müssen jede für sich betrachten.

1. Die innere Decke, zugleich auch die kostbarste, ist zusammengesetzt aus zehn Teppichen oder Stücken, deren jedes vier Ellen in der Breite und viermal sieben Ellen in der Länge hat. Schon aus dem Bisherigen geht hervor, daſs hier Sieben die charakteristische und eigenthümliche Zahl ist, während Zehn und Vier mehr Nebenzahlen sind, die auch an andern Bestandtheilen des Baues sich wiederfinden. Noch deutlicher aber wird dieſs durch die Vergleichung mit den Maaſsbestimmungen der andern Decke, die von Ziegenhaaren verfertigt war. Bei dieser kommen gleichfalls zehn Teppiche in Anrechnung (vgl. oben §. 2. S. 130. Anmerk.), und jeder derselben miſst auch vier Ellen in der Breite, nur die Länge ist eine andere, sie beträgt dreimal zehn Ellen. Während beide also die Zahl der Stücke und deren Breitenmaaſs mit einander gemein haben, unterscheiden sie sich durch die Bestimmung des Längenmaaſses, und dieſs Unterscheidende ist bei der innern Decke durch die Sieben bezeichnet. Diese ist also Hauptzahl und muſs mit dem Wesen und der Bestimmung der Decke nothwendig zusammenhängen. Es ist oben (Kap. 1, §. 1. S. 63 fg.) nachgewiesen worden, daſs diese Decke das Innere der Wohnung

ausmacht, indem sie nicht nur den Plafond bildet, sondern auch alle Seitenwände bedeckt, so daſs der Text sich sogar geradezu ausdrückt: „die Wohnung mache aus zehn Teppichen von Byssus“ u. s. w. Exod. 26, 1. 6., während er von der zweiten Decke sagt: „Mache Teppiche von Ziegenhaaren zum Zelt über die Wohnung.“ V, 7. 13. (vgl. Exod. 40, 18. 19.) Die eigenthümliche und hauptsächliche Bestimmung der kostbaren Decke war demnach, das Innere der Wohnung zu bilden. Mit dem „Innern“ der Wohnung Gottes aber war unmittelbar und wesentlich die Vorstellung von der Unzugänglichkeit verbunden; der Eintritt in dasselbe steht nur denen offen, welche besonders dazu geweiht und geheiligt sind, die darum vorzugsweise die Heiligen heiſsen, nämlich den Priestern; ein unzugänglicher Ort ist nach den Begriffen der Alten überhaupt ein heiliger Ort. Unter den heiligen Geschäften, welche die Priester hier vorzunehmen hatten, war das bei weitem wichtigste das der Sühne, welche Heiligung bezweckte. Bei allen nur irgend wichtigen Opfern wurde nämlich die Sühne dadurch vollzogen, daſs das Blut ins Innere der Wohnung gebracht und da entweder an den Thron Gottes, oder an den Vorhang oder an den Altar gesprengt wurde. Das Innere der Wohnung war somit die eigentliche Heiligungsstätte, das Heiligthum (in jenem besondern Israelitischen Sinne des Wortes vgl. S. 89. fg.), von wo mit der Heiligung zugleich alles Heil für Israel ausgieng. Derjenige Bestandtheil der Wohnung nun, welcher recht eigentlich ihr Inneres bildete, muſste daher auch nothwendig vor Allem durch die Zahl bezeichnet seyn, welche die Signatur der Heiligung, der Weihe, der Sühne und Reinigung ist, durch die Sieben. Wenn daher die Zahlen- und Maaſsbestimmungen, die wir bis jetzt angetroffen haben, aus derjenigen Bedeutung der Stiftshütte hervorgegangen sind, welche in den Namen der ersten und zweiten Klasse ausgedrückt ist (vgl. Kap. 1, §. 2. S. 77. 80.), so entspricht die Zahl, welche das Unterscheidende des Innern der Wohnung ausmacht, jener weitern Bedeutung, die durch die Namen der dritten Klasse bezeichnet, und das Ziel der beiden andern Bedeutungen ist. Die genaue Verbindung dieser Bedeutungen erklärt zugleich die Verbindung der Sieben mit der Vier an unserer Decke. Das Innere der Wohnung ist dadurch bezeichnet als eine Offenbarungsstätte (Vier) der Heiligkeit oder der Heiligung (Sieben)*). — Nicht übersehen darf man das Verhältniſs der Zahlen

---

*) Philo de vita Mos. 3. pag. 666. sagt von den Zahlen dieser Decke: Δέκα γὰρ, ἃς διὰ τῆς ἱερᾶς γραφῆς ὠνόμασεν αὐλαίας ἐκ τῶν ἀρτίως λεχθέντων γενῶν ἐδημιούργει, μήκει μὲν ὀκτὼ καὶ εἴκοσι πηχῶν ἑκάστην, εἰς δὲ τέσσαρας

und Maaſse dieser Decke zu denen des Gerüstes. Beide, das Gerüst und die Decke, gehören nämlich genau zusammen, sie bilden eigentlich mit einander die Wohnung, während die Zeltdecke nebst den zwei andern über das Ganze gezogen oder gehängt ist. Dieſs Zusammengehören zeigt sich denn auch in der Verwandtschaft ihrer Zahlen- und Maaſsbestimmungen: Die Decke nämlich hat als charakteristisches Maaſs viermal sieben Ellen, das Gerüste aber zählt viermal zwölf Bohlen. Durch die Verbindung der Decke mit dem Gerüste zu Einem Ganzen, treten also hier die Zahlen Sieben und Zwölf neben einander. Daſs dieſs nicht Zufall ist, zeigt das Innere der Wohnung selbst, wo in den sieben Lampen des Leuchters und den zwölf Broden des Tisches dieselben Zahlen neben einander treten. Beide Zahlen sind Bundeszahlen, nur bezieht sich die Zwölf insbesondere auf das Volk, die Sieben aber auf den Zweck des Bundes. Der Zusammentritt dieser beiden Bundeszahlen weist dann auf die Verbindung der Begriffe Bundesvolk und Heiligung hin. Das Bundesvolk ist eo ipso auch das heilige Volk, das Wesen des Bundes Gottes mit den Söhnen Israels ist die Heiligung. Wenn aber diese beiden Zahlen an der Decke zu dem Gerüste nicht einfach, wie in den beiden Geräthen des Leuchters und des Tisches, sondern in Verbindung mit der Vier zusammentreten, so hat dieſs seinen einfachen Grund darin, daſs die Decke und das Gerüste die beiden Hauptbestandtheile der Wohnung sind, und eben darum auch durch die allgemeine Zahlsignatur dieser letztern nothwendig bezeichnet seyn müssen. Die Zahl der Teppiche oder Stücke, Zehn, hat auch an dieser das Innere der Wohnung bildenden Decke dieselbe Bedeutung, die ihr als Längen-, Breiten- und Höhenmaaſs der Wohnung überhaupt zukommt. Siehe unter *a.* S. 220.

2. Die zweite Decke, welche von Ziegenhaaren verfertigt war, hat, wie schon bemerkt, gleiche Zahl der Stücke und deren Breitenmaaſse mit der ersten, die Länge jedes Stücks hingegen beträgt dreimal zehn Ellen. Die beiden Decken gemeinschaftlichen Zahlen Vier und Zehn sind dieselben, die auch im Grundriſs der Wohnung überhaupt hervortreten, und diese demnach, wie dort, als Ort vollendeter vollkommener Offenbarung im Allgemeinen darstellen. Die Haupt- und Unterscheidungszahl dieser zweiten Decke aber,

---

πήχεις πρὸς εὖρος ἀνατείνων, ἵνα καὶ δεκάδα ἔχωσι τὴν παντέλειαν καὶ τετράδα τὴν δεκάδος οὐσίαν, καὶ τὸν ὀκτὼ καὶ εἴκοσιν ἀριθμὸν τέλειον, ἴσον τοῖς ἑαυτοῦ μέρεσι καὶ τὴν τεσσαρακοντάδα, τὴν ζῳογονικωτάτην, ἐν ᾗ διαπλάττεσθαί φασιν ἄνθρωπον ἐν τῷ τῆς φύσεως ἐργαστηρίῳ.

die Drei verbunden mit der Zehn, muſs in der eigenthümlichen Bestimmung derselben ihren Gebrauch haben. Nach den bereits angeführten Stellen bildete sie, der ersten Decke gegenüber, aus der das Innere der Wohnung bestand, „das Zelt“ und hieng darum auch über die Auſsenseite des Gerüstes. Durch sie wurde also die Wohnung Jehova's näher bezeichnet als eine Zeltwohnung, d. h. als eine wandelbare, die nicht an einen bestimmten Ort auf Erden gebunden ist. Gottes Wohnung ist eigentlich der Himmel, auf Erden hat er seine Wohnung nur aufgeschlagen, um Israels Gott zu seyn und sich diesem Volke insonderheit zu bezeugen. Wo dieſs Volk hinzieht, wo es sich aufhält, da will auch Er wohnen und stets unter ihm seyn; darum aber eben ist seine Wohnung unter Israel eine wandelbare, ein Zelt. Somit stehn die Begriffe „Zelt“ und „Wohnung“ Gottes in der genauesten Beziehung zu einander. Daher rührt denn, daſs das unterscheidende Maaſs der Wohnung auch das unterscheidende Maaſs der das Zelt bildenden Decke ist. Wie nämlich die Wohnung in ihrem Unterschiede vom Vorhof die Drei hat in Verbindung mit der Zehn, indem ihre Länge dreimal zehn Ellen miſst, welche Zahlenverbindung dem Vorhof ganz abgeht, so hat die Zeltdecke in ihrem Unterschiede von der innern Decke gleichfalls die Drei in Verbindung mit der Zehn, indem die Länge ihrer Teppiche dreimal zehn Ellen miſst.

3. Die Schleifen und Haken der Decken. Beide Decken zerfielen in zwei Hälften, jede zu fünf Stücken, und über dem das Allerheilige vom Heiligen trennenden Vorhange waren diese Hälften durch fünfmal zehn Schleifen und ebenso viele Haken mit einander verbunden. Durch dieses Halbiren der Decken wurde nach Auſsen das Getheiltseyn der Wohnung im Innern angedeutet. Daher rührt es denn auch, daſs hier Fünf als bestimmende Zahl hervortritt. Als diejenige Zahl, welche die Vollkommenheits- oder Vollendungszahl Zehn halbirt, gehörte sie, wenn irgend wohin, hierher, wo die Trennung und das Getheiltseyn der Stätte vollendeter, vollkommener Offenbarung bezeichnet werden sollte.

III. Die einzelnen Theile der Wohnung.

a. Das Allerheilige. Die Zahlen- und Maaſsbestimmungen dieses Theils der Stiftshütte sind die einfachsten unter allen: nach allen Dimensionen hin, in der Länge, Breite und Höhe miſst es zehn Ellen, ist also das vollkommenste Viereck, ein vollendeter Kubus; vier Säulen tragen den Vorhang, der es

vom Heiligen trennt. Vier und Zehn sind also die beiden einzigen Zahlen, die das Allerheilige charakterisiren. Der Grund dieser Bestimmungen kann nimmermehr in äuſserer Zweckmäſsigkeit oder Nothwendigkeit gesucht werden, noch viel weniger kann eine solche vollkommene Quadrat- oder Kubusform als eine für's Auge wohlgefällige erscheinen; nur die Symbolik der Zahl und des Maaſses giebt uns hier Aufschluſs. Unter I, *c.* haben wir gesehen, daſs die drei Theile des ganzen Baues, Vorhof, Heiliges und Allerheiliges demselben insbesondere als Offenbarungsstätte zukommen und in einem progressiven oder graditativen Verhältnisse zu einander stehen. Das Allerheilige nun ist die letzte und höchste, also auch vollkommenste Stufe der Offenbarungsstätte, und eben darum muſste es dann nicht nur überhaupt ein Viereck seyn, wie die beiden andern Stufen des Offenbarungsgebäudes auch, sondern ein vollkommenes Viereck, ein Quadrat nach Höhe, Tiefe, Breite und Länge, nach allen möglichen Dimensionen hin. Diese vollkommene Kubusform, die sein eigenthümliches, es unterscheidendes Wesen ausmacht, ist seiner Bestimmung, die vollendetste Offenbarungsstufe zu seyn, angemessen und nothwendig. Daſs die Offenbarung hier die vollendetste und vollkommenste sey, war dann noch auſserdem und ausdrücklich durch die diesem Kubus aufgeprägte Zehn angedeutet. Ob dabei auch an die oben S. 164. und 176. erwähnte Verwandtschaft der Zehn mit der Vier zu denken ist, lassen wir dahingestellt. Uebrigens sollte auch die Zahl der Säulen keine andere als die Offenbarungs- und Zeugniſszahl seyn, und so tritt denn gerade durch die Vermeidung aller andern symbolischen Zahlen das Eigenthümliche des Allerheiligen möglichst scharf hervor. — Auch hier müssen wir nochmals auf die apokalyptische σκηνὴ τοῦ θεοῦ, das himmlische Jerusalem zurückkommen. Sie wird Offenb. 21, 16 fg. ausdrücklich als ein gleichseitiges Viereck, als ein vollkommener Kubus beschrieben, zugleich aber deutlich als der Ort der höchsten und vollendetsten Offenbarung Gottes bezeichnet. Nach V. 11. und 23. ist in ihr und durchdringt sie die „Herrlichkeit Gottes", δόξα τοῦ θεοῦ, welches der hellenistische Ausdruck für das jüdische שכינה, womit man die Gegenwart Gottes und seine Offenbarung im Allerheiligsten bezeichnete. Wie dieses kein Licht hatte, so heiſst es auch von der heiligen Stadt V. 23: „und sie bedarf keiner Sonne, noch des Mondes, daſs sie ihr scheinen, denn die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie." Nur trägt der Kubus dieser himmlischen Stadt nicht wie das Allerheilige einfach die Zehn zugleich an sich, sondern die Zwölf (jede der

Seiten miſst 12000 Stadien); diese Verschiedenheit rührt aber wohl daher, daſs das Allerheilige nur und allein Wohnung Gottes ist, in welche Niemand treten durfte, die heilige Stadt aber zugleich Wohnort für das ganze Bundesvolk der Heiligen und Auserwählten seyn soll. Daſs jedoch auch die Stiftshütte durch die Zwölf bezeichnet war, nur gemäſs den veränderten Verhältniſsen auf andere Weise, haben wir bereits unter II, *b.* gesehen *).

b. Das Heilige miſst in der Höhe und Breite zehn, in der Länge zweimal zehn Ellen, und hat fünf Säulen am Eingang. Vom Allerheiligen unterscheidet es sich somit durch seine Länge und durch die Zahl seiner Säulen; Höhe und Breite, wie die viereckte Form im Allgemeinen hat es mit ihm gemein. Als diejenige Offenbarungsstätte, welche die unmittelbare Vorstufe zur höchsten und vollendetsten Offenbarung ist, muſste das Heilige nicht nur überhaupt viereckte Form haben, sondern namentlich ein solches Viereck seyn, welches die nächste Aehnlichkeit mit dem Viereck des Allerheiligen, oder wenigstens mehrere Eigenschaften mit ihm gemein hatte. Jedoch konnte ihm auf der andern Seite, eben nur als Vorstufe nicht das vollendete Viereck nach allen Dimensionen hin zukommen. Es ist daher der Form nach ein gedehntes Viereck, ein gleichsam auseinandergezogenes Allerheilige, dieser Mangel an vollendeter Vierung bezeichnete es als eine im Verhältniſs zum Allerheiligen niedrigere Offenbarungsstätte. Hieraus erklärt sich denn zugleich auch das unterscheidende Maaſs dieses Vierecks. Es ist nämlich nicht überhaupt nur länger als das Allerheilige, sondern gerade doppelt so lang. So wenig wie die Form des Allerheiligen läſst sich diese des Heiligen auf äussere Gründe zurückführen; weder Zweckmäſsigkeit, noch Bedürfniſs, noch Symmetrie u. s. w. kann sie hervorgerufen haben. Wohl standen hier drei Geräthe, Leuchter, Altar und Tisch, aber sie standen in der Queere und nahmen daher wenig Raum ein; auch waren die priesterlichen Verrichtungen keineswegs von der Art,

---

*) Eichhorn sagt in seinem Commentar zu der Apokalypse S. 317. über die Structur der heiligen Stadt: *Si sensus est: aedificiorum altitudinem ad 12000 stadia exsurexisse, a commenti prorsus menstrosi (!) accusatione absolvi poëta vix potest. Contra vero omnia expedita sunt, si statuas: quemadmodum longitudo urbis et latitudo aequales fuissent, ita aequalem quoque visam fuisse aedificiorum altitudinem.* Was ist hier gröſser, der totale Mangel an symbolischem Verständniſs oder die exegetische Gewaltthätigkeit? Uebrigens sucht man überhaupt bei den neuern Auslegern vergeblich nach einer nur irgend genügenden Erklärung der allerdings auffallenden und nur auf symbolischem Wege erklärbaren Form der himmlischen Stadt.

daſs sie einen so langen leeren Raum erfordert hätten. Die Bestimmung gerade **dieser** Länge des Heiligen hat ihren Grund in dem Maaſse der Wohnung überhaupt. Diese muſste nämlich aus den unter II, *a.* angegebenen Ursachen die Drei an sich tragen, und hatte daher dreimal zehn Ellen in der Länge; sollte sie nun getheilt werden und der eine Theil zugleich als die höchste vollendetste, der andere aber als eine niedrigere Offenbarungsstätte dargestellt werden, so lag es in der Natur der Sache, daſs von der ganzen nach der Drei bestimmten Länge ein Drittheil auf das Allerheilige und zwei Drittheile auf das Heilige kamen. — Auſser durch die Form des Vierecks unterscheidet sich das Heilige auch noch durch die Zahl seiner Säulen vom Allerheiligen; während dieser in letzterem vier sind, stehen hier **fünf**. Da der Raum am Eingang des Heiligen nicht weiter ist, als am Eingang des Allerheiligen, so läſst sich kein äuſserer Grund für diese gröſsere Zahl der Säulen anführen; auch die Symmetrie wird Niemand hier geltend machen wollen, denn es wäre offenbar viel symmetrischer gewesen, wenn die Zahl der Säulen die gleiche gewesen wäre. Auch hier giebt uns nur die Symbolik der Zahl den gehörigen Aufschluſs. Das Heilige ist Vorstufe zur Stätte vollendeter Offenbarung; war es nun als solche schon durch die gedehnte Form seines Vierecks im Allgemeinen bezeichnet, so sollte diese seine unterscheidende Eigenschaft doch noch besonders und zwar gerade am Eingang angedeutet werden; denn die eigenthümliche Bestimmung eines Gebäudes pflegte man von jeher an dem Eingang oder durch die Zahl der Eingänge (vergl. die zwölf Thore der Centralstadt des Bundesvolkes) anzudeuten. Nun haben wir aber oben §. 6. die Fünf als Signatur halber, angestrebter, noch nicht ganz erreichter Vollendung oder Vollkommenheit kennen gelernt; mithin konnte am Eingang ins Heilige keine bezeichnendere Zahl angebracht seyn, als eben die Fünf. Dagegen wird man nicht einwenden können, daſs dann ja am Eingang ins Allerheilige zur Bezeichnung der vollendetsten Offenbarung zehn und nicht vier Säulen hätten stehen müssen. Denn abgesehen davon, daſs für so viele Säulen der Raum zu eng war, auch abgesehen davon, daſs sich die Vier nach den Vorstellungen der Alten als eine mystische Zehn (vgl. §. 5.) betrachten lieſse, erforderte es die Hauptbestimmung des Allerheiligen, das als höchste Offenbarungsstätte auch die Offenbarungsstätte κατ' ἐξοχὴν war, daſs die Vier als die eigentliche Offenbarungszahl am Eingang sich zeigte, überhaupt hier dominirte. Die Zehn,

welche ohnehin schon das Maaſs sämmtlicher Seiten des Allerheiligen bestimmte, zeigt ja doch nur eine Eigenschaft des Hauptbegriffs, um den sich hier alles dreht, nämlich der Offenbarung, an und ist somit mehr Nebenzahl, welche daher am wenigsten für den so bezeichnenden Eingang paſste *).

IV. Der Vorhof.

a. Form und Maaſse desselben. Der Vorhof ist ein Viereck von zehnmalzehn Ellen in der Länge und fünfmalzehn Ellen in der Breite; seine Höhe beträgt fünf Ellen, fünf Ellen stehen auch seine die Gränze bezeichnenden Säulen von einander; überhaupt ist seine Fläche fünfmal gröſser als die der Wohnung. Hier haben wir auſser dem Viereck also die beiden Zahlen Zehn und Fünf. Betrachten wir zuerst das Viereck im Allgemeinen, so ist es weder ein Quadrat nach allen Seiten hin, wie das Allerheilige, noch hat es wenigstens gleiche Höhe und Breite, wie das Heilige, sondern, obwohl sein Verhältniſs der Länge zur Breite dasselbe ist, wie beim Heiligen, hat es doch nur dessen halbe Höhe. So deutet schon die Form des Vierecks im Allgemeinen das Verhältniſs des Vorhofs zu den beiden andern Offenbarungsstätten an. Während die Form des Vierecks im Allerheiligen die vollkommenste ist, nimmt sie in dieser Vollkommenheit schon etwas im Heiligen, noch mehr aber im Vorhof ab, der unter den drei Vierecken das wenigst vollkommenste und eben darum die niedrigste der drei Offenbarungsstufen ist. Was sodann die Maaſse des Vierecks betrifft, so ist es zunächst nach der Zehn bestimmt: zehnmalzehn ist die Länge, zehnmalfünf die Breite. Die Zehn aber haben wir §. 5. nicht bloſs schlechthin als Vollkommenheitszahl kennen gelernt, sondern auch als Signatur eines göttlichen Ganzen, das in sich abgeschlossen und vollständig ist. Wie die Zehn alle Zahlen umschlieſst und innerhalb der Dekade

---

*) Unter ältern und neuern Auslegern hat Niemand auch nur das Geringste über den so auffallenden Unterschied der Säulenzahl des Heiligen und Allerheiligen bemerkt; Philo allein, dem Clemens von Alex. folgt, hat sich auf eine Erklärung eingelassen, die wir jedoch nur anzuführen, nicht aber zu widerlegen brauchen. Er bezieht nämlich die Fünfzahl der Säulen auf die Fünfzahl der menschlichen Sinne. Wie diese bald nach Auſsen zur sichtbaren Natur (φύσις), bald nach Innen zum Geist (νοῦς) sich wendeten, und durch ihre Vermittelung die φύσις zum νοῦς gelange, so hätten auch am Eingange in das Heiligthum fünf Säulen stehen müssen, deren innere πρὸς τὰ ἄδυτα τῆς σκηνῆς, ἅπερ ἐστὶ συμβολικῶς νοητὰ, die äuſsere hingegen πρὸς τὸ ὕπαιθρον καὶ τὴν αὔλην, ἅπερ ἐστὶ αἰσθητὰ, blickte. (Philo de vita Mos. III, pag. 666.) So verfehlt diese Deutung seyn mag, zeugt sie doch von Aufmerksamkeit und sucht wenigstens einen Grund für das Auffallende.

das Wesen der Zahl seinen progressiven Verlauf vollendet, so umschlieſst auch der Vorhof (daher sein Name חָצֵר von חָצַר umschlieſsen) das Ganze der in progressivem und gradidativem Verhältniſs stehenden Offenbarungsstätten Gottes, und stellt auf diese Weise das Gebäude überhaupt als Ein in sich gegliedertes vollkommenes und vollendetes Ganze dar. Daſs die Zehn nicht vollständig auch auf der Breitenseite des Vorhofviereckes erscheint, sondern hier mit der Fünf verbunden ist, hat seinen natürlichen Grund darin, daſs, weil der Vorhof eine relativ niedrigere Offenbarungsstätte war, seine Form auch kein vollkommenes Quadrat seyn durfte. Doch aber ist die Zehn auch auf dieser Seite des Vierecks ja mit einer Zahl verbunden, die in der genauesten Beziehung zu ihr steht, und deren Wesen es ist, auf die Zehn, von welcher sie überhaupt ihre Bedeutung erhält, hinzuweisen. Bemerkenswerth ist es übrigens, wie bestimmt und vielfach die F ü n f sich am Vorhof zeigt. Während das Heilige sie nur am Eingang in der Zahl der Säulen hat, tritt sie uns am Vorhof nicht nur im Breitenmaaſs, sondern auch in der Höhe des Ganzen, in der Entfernung seiner Säulen von einander, und in seinem Flächenverhältniſs zur Wohnung entgegen. Wie scharf und deutlich ist durch diese gebrochene Vollendungszahl die Bestimmung des Vorhofs angedeutet, nämlich die niedrigste der drei Offenbarungsstufen zu seyn, welche jedoch in einer wesentlichen Beziehung zu der Vollendung steht und zu ihr anstrebt.

b. D i e S ä u l e n d e s V o r h o f s. Im Ganzen sind ihrer a c h t m a l s i e b e n. Da die Acht weder an der Stiftshütte, noch sonst irgendwo im Mosaismus als selbstständige symbolische Zahl vorkommt, so ist sie offenbar nur als eine doppelte Vier anzusehen. Die Gesammtheit der Säulen trägt also dieselben Zahlen an sich, die auch das unterscheidende Maaſs der das Innere der Wohnung bildenden Decke sind, V i e r und S i e b e n, und der Vorhof wird durch sie, wie das Innere der Wohnung, als eine Offenbarungsstätte der Heiligkeit und Heiligung bezeichnet. (Vgl. II, *c.*) Auch der Vorhof nämlich war eine relativ unzugängliche Stätte, die nur denen offen stand, welche zum „heiligen Volke“ und zum „Königreich der Priester“ gehörten (Exod. 19, 6.), aber für jeden Nichtisraeliten verschlossen war. Ja selbst jeder Israelite muſste „rein“ seyn, wenn er in das Heiligthum treten wollte; einem levitisch Unreinen war der Eintritt gleichfalls versagt. Der Vorhof war ferner eine Stätte der Sühne, welche Heiligung bezweckt; er

hatte seinen Altar, und unbedeutendere theokratische Vergehen konnten schon hier gehörig gesühnt werden; so war auch er deutlich als ein Heiligthum, als eine Heiligungsstätte im Israel. Sinne des Wortes bezeichnet. Was die Wohnung in dieser Hinsicht war, war also auch der Vorhof, jedoch, versteht sich, auf niederer Stufe, in minderem Grade. Es würde demnach auffallen müssen, wenn ihm diejenige Zahl gänzlich abgienge, welche eine so wesentliche Eigenschaft des ganzen Gebäudes überhaupt andeutet. Weil aber dem Vorhof der Charakter des Heiligthums oder der Heiligungsstätte nicht in demselben höheren Grade zukommt, wie der Wohnung, sondern auf tieferer Stufe, so tritt hier die Sieben auch nicht so offen hervor, sondern ist gewissermaſsen verdeckt, indem sie nicht bloſs mit der einfachen, sondern mit der doppelten Vier verbunden ist. — Im Einzelnen sind nun die siebenmal acht Säulen so vertheilt, daſs auf jeder Langseite zweimal zehn, auf der Breite zehn, oder wenn man die Ecksäulen einfach zählt, nur acht stehn; vier bilden den Eingang und tragen den Vorhang. Durch diese Vertheilung der Säulen tritt nun der Vorhof in eine Beziehung einerseits zur Wohnung überhaupt, andrerseits zum Heiligen insbesondere. Der Bohlen nämlich, welche das Gerüste der Wohnung bilden, stehen auf jeder Seite desselben gerade so viele, als Säulen auf jeder Seite des Vorhofs, wobei zu beachten, daſs sie auch gleiche Benennung führen: die Bohlen heiſsen nämlich Exod. 26, 15. עֹמְדִים, die Vorhofsäulen Exod. 27, 10 fg. עַמֻּדִים. Zehn Bohlen finden sich auf jeder Langseite der Wohnung, acht auf der Breitenseite. Während sie jedoch fest an einander geschlossen und verbunden sind, stehn die der Zahl nach gleichen Säulen des Vorhofs aus einander; dieser erscheint demnach gewissermaſsen als eine erweiterte, aus einander gezogene, gedehnte Wohnung, was mit seiner Bestimmung und seinem auch sonst auf andere Weise dargelegten Verhältniſs zur Wohnung vollkommen übereinstimmt. Dabei ist nicht zu übersehen, daſs diese Erweiterung und Dehnung nach der Fünf bestimmt ist, indem jede Säule von der andern in einer Entfernung von fünf Ellen steht. Durch diese Zahl wird dann noch ausdrücklich die relative Unvollkommenheit dieses Theils des Baues im Verhältniſs zur Wohnung angedeutet. Was ferner die Beziehung zum Heiligen betrifft, so zeigt sich dieselbe darin, daſs, wenn man die Ecksäulen doppelt zählt, jede der Vorhofseiten so viele Säulen hat, als das Heilige Ellen miſst, nämlich zweimal zehn auf den Lang- und zehn auf

der Breitenseite. Wie der Vorhof somit durch die Zahl seiner Säulen einerseits als eine erweiterte Wohnung erscheint, so auch zugleich andrerseits als ein erweitertes Heilige. Entfernt blickt er auch auf das Allerheilige, indem er wie dieses hauptsächlich durch die Zahlen Vier und Zehn (mit der halben Zehn), jedoch in möglichst erweitertem Maaſsstabe, bestimmt ist. — Die Vierzahl endlich der Säulen des Eingangs kann im Allgemeinen nicht auffallen, insofern sie die Zahl ist, welche sich im ganzen Bau stets wiederholt. Allein es fragt sich, warum sind der Eingangssäulen gerade so viele als das Allerheilige hat, während doch dem Heiligen fünf gegeben sind? Der Grund liegt wohl darin, daſs der Eingang des Vorhofs zugleich der Eingang zu dem Ganzen des heiligen Gebäudes ist, und wenn nun der Eingang überhaupt für das Ganze bezeichnend seyn sollte, so gehörte hierher auch gleichsam als Ueberschrift diejenige Zahl, welche die allgemeine Haupt- und Grundzahl des Baues ist. Uebrigens waren diese vier Säulen ja keineswegs denen des Allerheiligen gleich, überhaupt zeigt sich schon in der Zahl der Eingangssäulen der drei Offenbarungsstätten das graditative Verhältniſs derselben. In den Eingangssäulen des Allerheiligen nämlich sind die Zahlen Vier und Zehn mit einander verbunden; die des Heiligen haben zwar auch die Zehn an sich, aber es sind ihrer fünf zum Zeichen niederer Stufe; der Vorhof endlich zählt wieder Vier, aber sie sind nicht so hoch als die des Allerheiligen und des Heiligen, sondern haben die überhaupt dem Vorhof als niederer Offenbarungsstätte so vielfach aufgeprägte Fünf zum Maaſs ihrer Höhe, während jene zehn Ellen messen.

Ueberblicken wir zum Schluſs nochmals das ganze Zahlensystem der Stiftshütte, so liegt am Tage, daſs es seiner Bedeutung nach nichts Anderes ist, als eine weitere Ausführung und genauere Bezeichnung dessen, was sich uns oben Kap. 1, §. 2. aus den verschiedenen Namen des heiligen Gebäudes über seine Bedeutung und Bestimmung im Allgemeinen ergeben hat. Alle Zahlen, Maaſse und Formen, so verschieden und mannigfach sie seyn, so sehr sie in einander greifen mögen, lösen sich doch zuletzt einfach in jenen Hauptcharakter auf, sie stellen den Bau dar als Bild der Welt und Schöpfung, als Offenbarungsstätte, als Heiligthum (Ort der Heiligung und des Heils). Kaum werden wir noch darauf aufmerksam machen müssen, mit welch strenger Consequenz bis in die einzelnsten Theile dieſs geschieht; sie ignoriren und durchweg nichts als Zufälligkeiten erblicken wollen, hieſse sich die Augen zubinden. Die Nachweisung dieser Consequenz, wie wir sie

versucht, dürfte übrigens zugleich eine Bürgschaft für die Richtigkeit der überhaupt bisher aufgestellten Bedeutung des heiligen Gebäudes seyn.

§. 10.

Vergleichende Uebersicht der Zahlen- und Maſsbestimmungen in den Grundrissen heidnischer Bauten.

Nach dem, was wir bereits oben §. 2. S. 136. fg. über die unzertrennliche Verbindung der symbolischen Zahlen- und Formenlehre mit der Architektur im Alterthum überhaupt bemerkt haben, läſst sich schon von selbst erwarten, daſs die Stiftshütte so wenig allein nach symbolischen Zahlen- und Maaſsbestimmungen angelegt ist, als sie überhaupt hinsichtlich ihres symbolischen Charakters isolirt in der alten Welt da steht. Eine nähere Nachweisung jedoch, wie auch im Heidenthum jene Zahlen- und Formenlehre im Einzelnen bei der Architektur angewendet wurde, wird in mehr als einer Hinsicht für unsern Zweck nützlich, ja nothwendig seyn. Denn es wird sich daraus zeigen, daſs eine Deutung der Zahlen, Maaſse und Formen unsres heiligen Baues, wie wir sie versucht, nichts Erzwungenes und Gesuchtes, keine symbolisch-mystische Spielerei, sondern man dazu durch das Zeugniſs des ganzen Alterthums berechtigt ist. Sodann setzt uns eine solche Nachweisung in den Stand, eine nähere Vergleichung der Stiftshütte mit den heidnischen Bauwerken anzustellen, und dadurch das Eigenthümliche der erstern desto genauer kennen zu lernen. Es ist nur zu bedauern, daſs uns die Grundrisse der heidnischen Gebäude nicht mit der Vollständigkeit und Ausführlichkeit, wie der des Mosaischen Heiligthums, beschrieben sind. Diejenigen Schriftsteller, denen wir Beschreibungen alter Bauwerke nach Maaſs und Zahl verdanken, nehmen dabei in der Regel nicht den Maaſsstab an, nach welchem das Gebäude von seinen Erbauern angelegt wurde, sondern bedienen sich eines fremden Maaſsstabes, auf den sie die Maaſse des Gebäudes reduciren. Dadurch wird denn natürlich das Bedeutsame in den einzelnen Zahlen- und Maaſsbestimmungen völlig verwischt, gerade so, wie auch bei der Stiftshütte keine Spur mehr von denselben übrig bliebe, wenn man Alles auf Pariser Schuh reduciren würde. Da wir überhaupt die Maaſse der alten Völker nicht völlig genau kennen, so können auch die noch jetzt übrigen Gebäude des Alterthums nur nach unsern Maaſsen gemessen werden, und eine Reduction rückwärts auf die alten ist unmöglich. Demungeachtet finden wir wenigstens in den Formen und in den

einzelnen Theilen, die sich nicht anders nehmen lassen, von den symbolischen Zahlen einen deutlichen Gebrauch gemacht. Bald treten sie in den Abtheilungen, bald in den Thoren, bald in den Säulen u. s. w. hervor, und die Nachrichten, die wir in dieser Beziehung haben, reichen doch schon zu unserm Zwecke hin.

Ehe wir einzelne Gebäude einzelner Völker betrachten, müssen wir zuerst im Allgemeinen einer ganzen Gattung gedenken, zu welcher nicht nur die ältesten heiligen Bauwerke gehören, sondern die auch ungeachtet ihrer Eigenthümlichkeit sich doch gerade bei den wichtigsten und ältesten Völkern vorfindet; nämlich der Pyramidalbauten. Nichts wäre unrichtiger, als den Aegyptern ausschlieſslich den Pyramidenbau zuzuschreiben. Wohl zeichnen sich die Aegypt. Pyramiden durch ihre kolossale Gröſse ganz vorzüglich aus, aber den Pyramidenbau selbst erhielten die Aegypter, wie beinahe ihre ganze Kunst und Cultur aus Aethiopien, insonderheit aus dem Staate Meroë [1]), wo sich noch jetzt viele Gruppen von Pyramiden finden [2]). Nach Aethiopien war diese Bauart höchst wahrscheinlich aus Indien gekommen, wo überhaupt wohl ihr Ursprung zu suchen ist. Hier nämlich finden sich nicht sowohl einzelne Pyramiden oder Pyramidengruppen, sondern jedes „heilige Haus“ (*bhagavati*, woher Pagode) [3]) hat die Pyramidalform, welche überhaupt als die Grundform der Indischen Baukunst anerkannt ist [4]). So umfassend auch eine Tempelanlage seyn mag, den Mittelpunkt, das Innerste, das eigentliche Heiligthum bildet immer eine Pyramidalpagode; ja selbst in den Grottentempeln ist dieſs der Fall, „indem ein ganzes Stück des Felsen, das man stehen lieſs, in Pyramidalform als Pagode behauen ward“ [5]). Von Indien aus erhielten vermuthlich auch die andern Asiatischen Völker diese Bauart der Gotteshäuser, wie z. B. die Chinesen [6]). Ja selbst die

---

1) Heeren Ideen II, 1. S. 406.: „In Aethiopien, in Meroe war der Pyramidenbau von den ältesten Zeiten her zu Hause. Vergleichen wir diesen Pyramidenbau mit dem Aegyptischen, so zeigt sich auch hier, was wir schon so oft bestätigt gefunden haben: was in Aethiopien angefangen war, ward in Aegypten vollendet.“ Vgl. S. 444. und II, 2. S. 77. 199. Note. — Ritter Erdkunde von Afrika S. 540.

2) Heeren II, 1. S. 404. 407. 442.

3) von Bohlen das alte Indien II, S. 82.

4) Heeren I, 3. S. 64.: „Die Indische Baukunst gieng hervor aus der Pyramidenform. Dieſs ist die Form der alt-indischen Pagoden.“ — Stieglitz Geschichte der Baukunst S. 54.: „Das Charakteristische dieser (der Indischen) Pagoden ist die pyramidalische Gestalt.“ Vgl. von Bohlen II, S. 206.

5) Heeren I, 3. S. 40. von Bohlen a. a. O. und S. 80.

6) Stieglitz a. a. O. S. 62.

Tempel der Mexikaner, Azteken und anderer Völker Amerika's haben die Pyramidalform, und von Humboldt fand sie wie die Aegyptischen und Indischen Pyramiden geradwinklicht und nach den vier Weltgegenden orientirt [1]. — Was nun die Form der Pyramide betrifft, die uns hier vorzüglich angeht, so bildet ihre Grundlage ein Quadrat, welches jedesmal genau nach den vier Weltgegenden orientirt ist; auf diesem Quadrat erheben sich vier Dreiecke, die eine gemeinschaftliche Spitze haben. In der Pyramide vereinigen sich also die beiden Formen des Vierecks und Dreiecks. Nun haben wir oben bei allen heidnischen Völkern das Viereck als Signatur der Weltform und eben damit als Symbol der vollendetsten und schönsten Form, das Dreieck aber als Signatur der göttlichen Natur, vorzüglich in ihrer zeugenden und schaffenden Kraft angetroffen. Was sollte uns hindern, dieſs auch auf die Pyramide anzuwenden, an welcher jene beiden Formen so scharf und einfach hervortreten, daſs sie eine rein mathematische Figur scheint? Das Grundquadrat auf die Weltform zu beziehen, wird man ja ohnehin durch die durchgängige Richtung desselben nach den Weltgegenden, die gerade bei so gestalteten Gebäuden keinem anderweitigen Zwecke dienen kann, ja ohne jene Beziehung völlig zwecklos erscheint, genöthigt. In der Pyramide treten also symbolisch die Begriffe Gott und Welt zusammen, und wenn nun nach einer allen Völkern gemeinsamen Vorstellung (vgl. Kap. 1, §. 3. S. 94. fg.) die Welt die Wohnung, der Bau, das Haus Gottes ist, so kann es keine einfachere, symbolisch-formelle Bezeichnung des Doppelbegriffs: Gottes-Haus geben, als die Pyramidalform. Ganz den Vorstellungen der Naturreligion gemäſs ist in dieser einfachen Form einerseits die Gottheit in ihrem Verhältniſs zur Welt hauptsächlich als zeugend und formend (Dreieck und Viereck) aufgefaſst, andrerseits Gottheit und Welt mit einander zu Einem Ganzen verbunden [2]. Aus dieser Bedeutung der beiden in der ganzen alten Welt so höchst wichtigen Grundformen des Vierecks und Dreiecks erklärt sich allein die so weit verbreitete Anwendung der an sich auffallenden Pyramidalform zu Gotteshäusern, zu heiligen Gebäuden überhaupt, während sie niemals bei andern Gebäuden vorkommt. In Aethiopien und Aegypten scheinen die Pyramiden öfter Grabdenkmäler zu seyn (daſs sie gerade Gräber der Könige seyen, ist mit sehr guten Gründen neuerlichst wieder bestritten

---

1) von Bohlen a. a. O. II, S. 207. Stieglitz a. a. O. S. 71.

2) Baur Symbolik II, 1. S. 52. — Creuzer Symbolik II, S. 667.

worden) [1]), und man hat eben daher ihre Form zu erklären gesucht: die Pyramidalform soll nichts weiter seyn, als ein nachgebildeter Grabhügel [2]). Dieſs widerlegt sich aber schon allein daraus, daſs in Indien und bei andern Asiatischen Völkern jede Pagode diese Form hatte, daſs sie die Form der Gotteshäuser überhaupt war, ohne alle Beziehung auf Gräber. Wie lag es auch in dem Begriffe eines Grabdenkmales, daſs es durchweg genau nach den Weltgegenden orientirt seyn muſste? Wenn man von der Pyramide auſser dem ursprünglichen allgemeinen Gebrauch noch den speciellen machte, daſs man sie über Gräber stellte, oder Todte in sie beisetzte, so rührte dieſs wahrlich nicht daher, daſs sie ein vergröſserter und verschönerter Grabhügel war, sondern es hieng mit einer der alten Naturreligion sehr geläufigen Idee von dem sich aus dem Tode entwickelnden Leben zusammen. Kein Volk des Alterthums aber hatte diese Idee, daſs der Tod Eingang in ein neues Leben, das Grab also der Ort sey, aus welchem Leben hervorgehe, so lebhaft ergriffen, als gerade die Aegypter. Es war daher sehr

---

1) von Bohlen das alte Indien II, S. 206 fg.: „sie (die Aegypt. Pyramiden) sind, wie in Indien, gänzlich Sache der Religion, und nicht etwa Gräber der Könige, wie Griechen und Araber sich die enormen Massen erklärten und Neuere es im Allgemeinen angenommen haben.“

2) So selbst Gau, von dem man es am wenigsten erwarten sollte. Er sagt (Neuentdeckte Denkmäler von Nubien S. 10.): „Nichts ist leichter, als die Entstehung und Form der Pyramiden, worüber so viel geschrieben worden ist, zu erklären, wollte man nur einen natürlichen und ungesuchten Grund gelten lassen. Schon in der frühesten Zeit war es in Nubien und später auch in Aegypten . . . üblich, die Todten in ausgehauenen Felsengrüften zu begraben . . . . . Der herkömmliche Gebrauch, die Grabstätte in die Felsenhügel hineinzubauen, machte es an Orten, wo sich keine Gebirge vorfanden, nöthig, künstliche Steinhügel aufzubauen. So entstand die Bildung und Form der Pyramiden, die wir im Flachlande in Unterägypten antreffen.“ Wie wars doch möglich, daſs ein Baukünstler die durch ihre Form so scharf markirten, durch ihre genaue Orientirung nach den Weltgegenden so deutlich einen symbolischen Charakter tragenden Pyramiden für nichts, als nachgemachte Steinmassen halten konnte? Was waren alsdann die Pyramidalbauten in Indien, die nicht im Flachlande, sondern mitten in den Felsentempeln selbst standen? Viel tiefer hat Hegel (Aesthetik I, S. 459.) die Aegyptischen Pyramiden aufgefaſst; doch setzt er voraus, daſs sie keine andere Bestimmung gehabt, als die „Umschlieſsungen für Gräber der Könige oder heiligen Thiere“ zu seyn. Davon ausgehend erklärt er sie für „ungeheure Krystalle, welche ein Inneres in sich bergen, und es als eine durch die Kunst producirte Auſsengestalt so umschlieſsen, daſs sich ergiebt, sie seyen für dieſs der bloſsen Natürlichkeit abgeschiedene Innere und nur in Beziehung auf dasselbe da.“ So sinnreich diese Deutung ist, genügt sie doch nicht, denn auch bei ihr bleibt die Form selbst, Vereinigung des Vierecks und Dreiecks, und die Orientirung nach den Weltgegenden unerklärt; auſserdem ist dabei nicht berücksichtigt, daſs die Pyramidalform eine keineswegs bloſs den Aegyptern eigenthümliche, sondern der ältesten Architektur überhaupt gemeinsame ist.

natürlich, daſs man über Gräber die Symbole der zeugenden und Leben gebenden Kraft (Dreieck) setzte, wie denn auch häufig selbst in germanischen Grabdenkmalen kleine Pyramiden als Insignien gefunden worden sind. Bei den Indern war diejenige Gottheit, welche als die Alles erzeugende Kraft das aufrecht stehende Dreieck zum Attribut hatte (vgl. §. 3. S. 145.), Schiwa, zugleich der Alles verschlingende Gott, der Gott des Todes, aus welchem neues Leben hervorgeht. Die meisten Pyramidenpagoden gehören ihm auch an. Die Pyramide war also, wenn sie auch Todte in sich aufnahm, niemals bloſs Todesdenkmal (Grabhügel), sondern im Gegentheil Lebensdenkmal, denn sie trug die Form der zeugenden schaffenden Natur- und Gottheitskraft. — Die beiden Zahlen Drei und Vier, aus denen die Pyramidalform hervorgegangen, sind auch öfter auf besondere Weise den Pyramiden noch beigegeben. So vorerst in der Anzahl, wie z. B. unter denen bem Aegyptischen Dorfe Gizeh, welche zu den bedeutendsten gehören, Vier zusammen ein Ganzes bilden, und zwar so, daſs sie genau in einem Quadrat stehen, jede von der andern 400 Schritte entfernt [1]). Bei Deogur in der Nähe von Ellore in Indien stehen „drei Pagoden in Pyramidenform . . . . auf dem Gipfel einer jeden erhebt sich der Dreizack des Mahadeva" (Schiwa) [2]). Sodann treten aber auch dieselben Drei und Vier an einzelnen Pyramiden selbst noch mit einander in Verbindung. Die meisten Indischen Pyramidenbauten haben sieben Absätze, besonders diejenigen, welche über den vier Thoren der Einfassungsmauern der Tempel zu stehn pflegen [3]). Auch in Aegypten kommen solche Pyramiden vor, wie z. B. die gröſste von denen bei Sakarra sich in sieben Absätzen erhebt [4]). Während also die beiden Hauptformen, aus denen die Pyramide besteht, das Viereck und Dreieck auf den die Gottheit manifestirenden Weltbau hinweisen, ist durch die dazu gesellte Sieben zugleich die vollendete Harmonie dieses Baues angedeutet. (Vgl. §. 7.) — Eine Bestätigung für die angegebene Bedeutung der Pyramidalform liegt nun noch besonders darin, daſs dieselben beiden Zahlen oder Formen, welche mit einander die Form dieser ältesten Gotteshäuser oder heiligen Gebäude bilden, auch durchgängig die Grundzahlen

---

1) Stieglitz Geschichte der Baukunst S. 167 fg.

2) Heeren Ideen I, 3. S. 69.

3) Sonnerat Reise nach Ostindien und China I, S. 183 fg. tab. 61.

4) Minutoli Reise zum Tempel des Jupiter Ammon S. 294 fg. Stieglitz a. a. O. S. 167.

und Grundformen aller Tempelbauten der alten Welt sind. Die Grundform der Pyramide, das Quadrat oder das Viereck überhaupt, ist die Grundform sämmtlicher alten Tempel besonders im Orient *); die Strenge mit welcher diese Form bei aller Modification in Nebengebäuden oder sonst im Styl festgehalten ist, erlaubt keinen Zweifel an ihrer Absichtlichkeit und Bedeutsamkeit, zumal da dieſs Grundviereck in den bei weitem meisten Fällen nach den Weltgegenden orientirt ist. Die viereckte Form, zumal die Quadratform ist die durch den Weltbau selbst sanctionirte, und darum vollkommenste Bauform überhaupt, welche als die vollkommenste schon sich zu den Wohnungen der Götter vorzüglich eignete, zugleich aber als nachgebildete Weltform die Verwandtschaft der Gotteshäuser mit dem groſsen Gotteshause der Welt, d. h. ihren bildlichen Charakter (Vgl. Kap. 1. §. 3. S. 94. fg.) anzeigte. Mit dieser Grundform ist nun meistentheils auf irgend eine Weise die Drei in eine Verbindung gebracht; bald zeigt sie sich in der Bauform selbst als Dreieck, bald in den Abtheilungen des Ganzen, bald an dem Götterbilde selbst, das den Tempel bewohnt, bald in einzelnen Attributen u. s. w. Neben diesen beiden Grundzahlen Drei und Vier treten dann auch die andern heiligen Zahlen bald auf diese bald auf jene Weise hervor. Die folgenden Beispiele werden dieſs zur Genüge darthun.

Billig beginnen wir mit den Bauwerken des Orients und zwar zunächst mit denen des ältesten und gebildetsten Asiatischen Volkes, der I n d e r. Ihre Tempel sind theils in Felsen gehauen, theils stehn sie über der Erde. Unter denen ersterer Art ist wohl der älteste der auf E l e p h a n t e. Er hat die Form des V i e r e c k s von 130 bis 135 Fuſs nach allen Seiten hin; v i e r Reihen Säulen, die auf viereckten Piedestalen ruhn, theilen das Ganze in d r e i Theile; der Eingang ist auf der Nordseite, welche Weltgegend dem Inder insbesondere heilig ist, aus Gründen, auf die wir ohnehin im folgenden Kapitel einzugehn haben; im Innern steht auf der Ostseite ein besonderes Gemach, das ein vollkommenes Q u a d r a t ist mit v i e r Eingängen, auf jeder Seite einer. Am Eingang in diesen groſsen Grottentempel sieht man ein kolossales Brustbild der Trimurti, welcher der Tempel geweiht ist, diese d r e i in eines

*) Die runden Tempel fehlen im Orient gänzlich, auch bei den Aegyptern, und im Abendland sind sie wenigstens in früherer Zeit sehr selten. Die wenigen, die wir kennen, haben diese Form als solche aus symbolischen Gründen, wie z. B. der Sonnentempel in Thracien und der Vestatempel zu Rom, den Numa anlegte. P l u t a r c h. Numa cp. 11. — W i n k e l m a n n Baukunst der Alten 1, §. 30.

vereinigten Brustbilder des Brahman, Vischnu und Schiwa haben vier Arme [1]). Wie augenscheinlich zieht sich hier durch das Ganze die Verbindung der Drei und Vier. Auch die andern Felsentempel, wie die zu Ellora, Salsette, Carli, Nassuk, Ajayanti haben die viereckte Grundform, häufig die des Qradrats, wobei auch noch sonst ausdrücklich die Vier hervor gehoben ist [2]). — Die Tempel über der Erde haben im Allgemeinen das miteinander gemein, daſs die eigentliche Pagode, das „heilige Haus," eine Pyramide, in der Mitte eines viereckten Raumes steht, den eine Mauer umschlieſst. Dieſs Viereck ist allzeit nach den vier Weltgegenden gerichtet, und auf jeder der vier Seiten befindet sich ein Eingang, im Ganzen also vier Eingänge, über deren jedem eine Pyramide sich erhebt, welche siebenfach abgestuft ist. Vor der pyramidalförmigen Pagode steht oft auch das Bild der Indischen Weltkuh, innerhalb vier Säulen, welche einen pyramidalischen Aufsatz tragen [3]). Ueberall durchkreuzen sich hier die beiden Grundzahlen Drei und Vier, bald erscheinen sie einzeln, bald in ihrer Verbindung als Sieben. Nicht selten ist auch sowohl die Zahl der zu einem Heiligthum gehörigen Pagoden als auch der sie umschlieſsenden Höfe mit ihren Mauern bedeutsam vervielfacht. Das Heiligthum von Chalambron, in der Landschaft Tanjore, welches uralt ist, hat drei genau nach den Weltgegenden orientirte viereckte Einfassungen, auf jeder der vier Seiten einen Eingang mit einer Pyramide von 150′ Höhe, innerhalb der dritten Einfassung stehn drei Kapellen, höchst wahrscheinlich den Personen der Trimurti geweiht. Der Tempel selbst ist mit einem Peristyl von Säulen umringt; sechs und dreiſsig derselben, in sechs Reihen abgetheilt, bilden das unter einem steinernen Schutzdache befindliche Viereck des Portikus [4]). Die bisher noch nicht vorgekommene Zahl 36 weist auf den gestirnten Himmel hin; es ist die den Indern wie den Aegyptern so wichtige Zahl der Dekane, in welche sie den ganzen gestirnten Himmel abtheilen, und innerhalb deren also alle himmlische Ordnung und Regelmäſsigkeit sich bewegt; in der Indischen Astrologie und Astronomie spielt diese Zahl eine sehr bedeutende Rolle, daher

1) Niebuhr Reisebeschreibung II, S. 32 fg. — von Bohlen das alte Indien II, S. 77.

2) Ritter Erdkunde von Asien IV, S. 676 fg. Stieglitz Gesch. der B. K. S. 47.

3) Sonnerat Reise nach Ostindien I, S. 183. — von Bolen II, S. 83.

4) v. Bohlen II, S. 84. — Heeren Ideen I, 3, S. 74 fg.

man sie auch am Mikrokosmos sogar ausgeprägt fand [1]). Das gleichfalls uralte Heiligthum zu Siringam (Cheringham) auf Coromandel hat sieben ineinanderstehende Quadrathöfe, deren äuſserster eine ganze Quadratmeile umfaſst. Sämmtliche Höfe sind genau nach den Weltgegenden orientirt, und über jedem der vier groſsen Eingänge erhebt sich eine siebenfach abgestufte Pyramide von 300 bis 400′ Höhe [2]). Das Heiligthum zu Branbanam im Mittelpunkte der Insel Java, das gröſste unter den dortigen Indischen Baudenkmalen besteht aus fünf ineinander stehenden Vierecken, im Centrum des Ganzen steht die pyramidalförmige Pagode [3]). Ueber die hohe und wichtige Bedeutung der hier neben der Drei und Vier besonders hervorstechenden Fünf bei den Indern und ihre Beziehung auf kosmische Verhältnisse verweisen wir auf das § 6 Bemerkte. Einer der gröſsten und herrlichsten Indischen Tempel war der des Krischna, der Somnathtempel in Guzurate. Er hatte gleichfalls viereckte Form, in deren Mitte das steinerne Idol sich erhob; das hohe Dach wurde von sechs und fünfzig Säulen getragen [4]). Wie die eben besprochene Säulenzahl sechs und dreiſsig, so bezieht sich auch diese auf den Himmel oder überhaupt auf kosmische Verhältnisse. Die Indischen Puranas wissen von sechs und fünfzig Desa's d. i. heiligen gefeierten Weltregionen, und die Brahmanen besitzen bis jetzt noch Listen von den Ländern der Welt und den Abtheilungen (Charatakhandas) in 56 Deha's [5]); die Chinesen, deren Astronomie auf Indischem Boden ruht, bringen sämmtliche Gestirne unter 56 Sternbilder oder Himmelsreviere [6]). — Auch bei den Gebäuden die keine eigentlichen Tempel waren, aber doch irgend eine religiöse Bestimmung hatten, wurde die bedeutsame geheiligte Form strenge beobachtet. Jedes Dorf des alten Indiens hatte in seiner Mitte eine Art Bethaus, worin die Götterbilder standen, die Andächtigen meditirten, auch fremde Reisende herbergten. Dieſs Haus aber hieſs schlechthin das „Viereck" Chatvari [7]). Da der Indische Monarch als Stellvertreter und Ebenbild der Gottheit

1) von Bohlen II, S. 272.

2) Ebendas. S. 86. — Heeren a. a. O.

3) v. Bohlen II, S. 98.

4) Rittter Erdkunde von Asien IV, 1, S. 551. — Görres Myth. Gesch. S. 169.

5) Ritter Erdkunde von Asien III, S. 43. IV, 1. S. 751.

6) Du Halde Beschreibung des Chin. Reichs II, S. 28.

7) v. Bohlen II, S. 107.

angesehen, ja deſshalb geradezu Deva d. i. Gott genannt wurde (vgl. oben S. 12), so hatte ganz folgerichtig seine Wohnung oder Residenz die geheiligte Tempelform und einen bildlichen Charakter überhaupt. (vgl S. 114.) Der Pallast selbst war ein Viereck und hieſs das weiſse Haus, Pandaragriha, es war die eigentliche Wohnung des Fürsten; in sie gelangte man durch sieben Vorhöfe, welche sämmtlich viereckte Form hatten, was v. Bohlen so deutet: „es sollen die sieben Planetenhimmel astrologischer Culten bezeichnet werden, durch die man zum Allerheiligsten oder dem wirklichen Himmel gelangt, weshalb der Thron des Fürsten selbst Himmel genannt wird" [1]. Diese Residenzen standen immer in dem Centrum der Stadt, und hieſsen deſshalb Antaspura d. i. Mitte der Stadt. Aber auch die Städte selbst waren nicht nach dem zufälligen Bedürfniſs angelegt, sondern, nach der ausdrücklichen Vorschrift des Gentu-Gesetzbuches, in der bedeutsamen Form des Quadrats, welches bei gröſsern Städten auf jeder Seite acht Krosa (4 Meilen) messen muſste [2]. Jede Stadt hatte vier Thore und war nach den Weltgegenden in der Regel orientirt, wie schon aus der wenn auch vielleicht späteren Sitte hervorgeht, daſs bei Leichenbestattungen jede der vier Kasten ihre Todten zu einem bestimmten Thor hinaus brachte. Den Brahmanen gehörte das westliche, den Kschatriyas das nördliche, den Vaisyas das östliche und den Sudras das südliche Thor [3].

Sehr bestimmt treten auch in den ostasiatischen Ländern, in China und Tibet an den Bauwerken die bedeutsamen Zahlen und Formen hervor. Die eigentliche Pyramidalform ist hier seltener, ohne Zweifel weil sie mehr dem Schiwadienst angehört, der in diesen Ländern verschmäht wird. Desto mehr aber zeigt sich die Form des Vierecks oder Quadrats, die, wie wir oben S. 160 bemerkt, symbolische Signatur des Buddha ist, dessen Dienst hier besonders sich verbreitete. Das groſse Heiligthum worin der Chinesische Kaiser dem höchsten Herrn des Himmels Opfer bringt, hat die strenggehaltene Form des Vierecks, das nach den Weltgegenden orientirt ist. Das Ganze besteht aber aus fünf ineinanderstehenden Vierecken, ähnlich dem Heiligthum zu Branbanan auf Java. Auf jeder Seite des Vierecks befindet sich ein Eingang, deren demnach vier sind. Den Eingang in den Vorhof, wie den

1) v. Bohlen II, S. 104 fg.
2) Ebendas. S. 103.
3) Ebendas. S. 179.

in den engern Tempel, bilden drei Thore [1]). Alle diese Zahlen Vier, Fünf, Drei, sammt dem Quadrat haben sich uns oben (vgl. S. 164. 185. 146.) als bedeutsam bei den Chinesen erwiesen. In der Stadt Kantschéou fanden die Mahomedaner einen groſsen Tempel, der ganz Quadrat war, und fünfhundert Ellen auf jeder Seite maaſs; in der Mitte erhob sich das fünfzig Fuſs hohe Idol Buddha's [2]). Wir haben oben gehört, daſs die Chinesen das Viereck für die Form der Welt halten, und weil ihnen ihr Reich gewissermaſsen die Welt selbst ist, auch diesem viereckte Form zuschreiben. Aber auch ihren Städten gaben sie dieselbe, ja es war die eigentlich gesetzmäſsige, die wo nur immer möglich streng beobachtet wurde, so „daſs man sich von einer einzigen einen hinlänglichen Begriff von allen andern machen kann“ [3]). Es ist daher unnöthig, die unzähligen nach dieser Form angelegten Städte namhaft zu machen. Nur der Hauptstadt mag noch besonderer Erwähnung geschehen. Peking „ist vollkommen viereckigt angelegt;“ es hat im Ganzen neun Thore, jedes mit einem neunmal übersetzten Pavillon überbaut. Der Gouverneur der Stadt heiſst deshalb der General der neun Thore [4]). Der kaiserliche Palast nimmt wie die Indischen Residenzen, die Mitte der Stadt ein. Innerhalb des groſsen ihn umschlieſsenden viereckten Hofes führen drei viereckte Vorplätze zum eigentlichen Pallast, gleichfalls einem Viereck; sein Dach hat vier Absätze, und der Thronsaal ist ein Quadrat. Die erste Provinz des ganzen Reichs hat die Form des Dreiecks und theilt sich wieder in neun besondere Gebiete, deren jede ihre Hauptstadt, viereckigt mit vier Thoren hat [5]). Die Hauptstadt Tschingtufu ist nicht nur auf diese Weise angelegt, sondern hat auch noch in ihrem Mittelpunkt einen viereckten mit vier Thoren versehenen Pallast, und auſserdem sieben Pagoden [6]). Die Grenzstadt Sek-giou ist gleichfalls ein Quadrat mit vier Thoren, die man alle vom Mittelpunkt der Stadt aus erblicken kann; sie ist in viermal vier gleiche Basars, jeder ein Qua-

---

1) Du Halde Beschreibung des Chines. Reichs III, S. 10. 37.

2) Ritter Erdkunde von Asien I, S. 225.

3) Du Halde a. a. O. II, S. 12. I, S. 93. 130.

4) Die Zahl Neun (dreimal drei) ist bei den Chinesen eine sehr heilige Zahl, nach Konfucius die vollkommenste (als Quadrat der Drei). Sie kommt daher in den verschiedensten Anordnungen und Einrichtungen vor. Du Halde I, S. 185. II, 29. Barrow Reise nach China II, S. 83.

5) Vgl. über dieſs alles du Halde I, S. 131—137. (Stieglitz Geschichte der Baukunst. S. 61.)

6) Ritter a. a. O. II, S. 415.

drat von fünfzig Ellen, abgetheilt; die Tempel nehmen jeder einen Raum von zehn Aeckern ein [1]). — Ganz gleiche Bauart trifft man in Tibet. Der Tempel des Buddha auf dem Gipfel des Berges Botola, unweit H'Lassa, welcher zugleich Pallast des Dalai Lama, der Incarnation Buddha's ist, bildet den Mittelpunkt eines groſsen Quadrates, dessen Ecken durch vier groſse Klöster und Tempel (Braebung, Sera, Ghaldan, Samie), locirt nach den vier Weltgegenden bezeichnet sind [2]). H'Lassa selbst ist ein Viereck, in dessen Mittelpunkt der königliche Pallast steht; an den vier Ecken der Stadt wohnen vier Oberbeamten; sie hat fünf Thore; fünf Mitglieder bilden auch den Staatsrath [3]). Unter den Tempeln, die der Tibet'sche König Tsong-l Te-b Dsan erbaute, zeichnet sich besonders einer von auſserordentlicher Höhe aus; er hatte neun Stockwerke, die je drei zu drei abgetheilt, und je drei aus Bausteinen, Backsteinen und Holz verfertigt waren. An den vier Ecken des Daches hiengen eiserne Ketten herab, die bei Stürmen an vier kolossale steinerne Löwen befestigt wurden [4]). Die Tibet'sche Stadt Kingse hat auf der Anhöhe, an der sie liegt, eine Burg mit sieben Mauern und sieben Wassergräben umgeben [5]). — Von den ähnlichen Bauten der Mongolen führen wir nur den Tempelpallast zu Khu-khu-Kho-tun an, dessen viereckter Hof zu einer im Quadrat angelegten Pagode führte; in ihrer Mitte befand sich ein quadratischer von fünf Säulenreihen getragener Raum, wo der „lebendige Götze" unter einem Baldachin oder Thronhimmel von gelber Seide seinen Sitz hatte [6]).

Die Kenntniſs der Babylonischen Architektur beschränkt sich im Grunde nur auf das, was wir vom Belustempel zu Babylon und von der Bauart dieser Stadt selbst wissen. Das Heiligthum des Bel maaſs in der Länge, Breite und Höhe ein Stadium; seine Grundlage bildete ein Quadrat, nicht aber war das Ganze ein vollkommener Kubus, sondern erhob sich in acht Absätzen übereinander, von denen einer immer kleiner als der andere war, so

1) Ritter a. a. O. I, S. 217.

2) Ebendas. III, S. 237. 239. 249, wo noch bemerkt wird, daſs bei der Erbauung jenes Tempels „die Ufer des Sees auf diesem Berge muſsten eingeengt werden, erhöht, eingedämmt, und nach vielen Arbeiten gelang es, ihnen die regelmäſsige viereckte Gestalt zu geben."

3) Ebendas. III, S. 273.

4) Ebendas. a. a. O. III, S. 241.

5) Ebendas. S. 272.

6) Ebendas. I, S. 260. 263. (Vgl. noch S. 230 und 748.)

daſs der sonst so streng viereckt gehaltene Bau doch auch zugleich das Ansehen einer Pyramide erhielt. Ein Hof umschloſs den geheiligten Raum, der gleichfalls ein Quadrat, doppelt so groſs als das des Tempels, war. Ueber die Bedeutung der acht Absätze wurde schon oben (S. 99.) das Nöthige bemerkt, sie wird nun um der bedeutsamen Quadrat- und Pyramidalform willen um so weniger bezweifelt werden können. Wie der Tempel, so war denn auch das gröſsere „Haus des Bel" die Stadt (בָּבֶל) selbst im Quadrat angelegt. Die Ringmauer maaſs im Ganzen 365 (nach Andern 360) Stadien, welche bedeutsame Zahl wir auch am Grabmal des Osymandias im Aegyptischen Theben, das so viele Ellen im Umfang hatte, antreffen. Dieſs groſse Viereck war in lauter kleine Quadrate getheilt; fünfzig Straſsen durchschnitten einander in rechten Winkeln. Das Ganze wiederum theilte der Euphrat in zwei Hälften, deren eine den Belustempel, die andere den königlichen Pallast in ihrem Mittelpunkte hatte [1]).

Einen sehr augenscheinlichen Beweis von der Bedeutsamkeit geometrischer Formen bei heiligen Bauwerken liefern die Tempel der Sabbäer und Chaldäer. Nach der Zahl der Planeten waren ihrer sieben, jeder hatte wiederum die besondere Form, die man für die jedem einzelnen Planeten entsprechende hielt. Ueber diese Formen selbst stimmen die Nachrichten nicht überein, was jedoch gerade für unsern Zweck weniger von Wichtigkeit ist. Der Tempel der Sonne war ein Quadrat, sechs Stufen führten zum Götterbilde. Der Tempel des Mondes ein Fünfeck (nach Andern ein Achteck), drei Stufen führten zu seinem Bild; der Tempel des Jupiter ein Dreieck, acht Stufen an seinem Bilde; der Tempel des Merkur ein Sechseck nach auſsen, nach innen ein Viereck (nach Andern ein Viereck, in dem ein Dreieck stand), vier Stufen führen zu seinem Bilde; der Tempel des Mars ein länglicht Viereck, sieben Stufen an seinem Bilde; der Tempel der Venus ein Dreieck, fünf Stufen an ihrem Bilde; der Tempel des Saturn endlich ein Sechseck, neun Stufen an

1) Vgl. Winer Realwörterbuch s. v. Babylon, wo ältere und neuere hierhergehörige Schriftsteller namhaft gemacht sind. — Mit Recht erinnert übrigens Heeren (Ideen I, 2. S. 192.) dabei an die Beschreibung Marko Polo's von der durch Cublai Chan erbauten Chinesischen Stadt Taidu. Er sagt: „diese Stadt hat 24 Millien (sechs geogr. Meilen) im Umfang. Keine Seite ist länger als die andere, jede enthält sechs Millien. Rund um die Stadt läuft eine Mauer. . . . . Alle Gassen sind nach geraden Linien gebaut. . . . Auch die Abtheilungen für die Wohnungen sind viereckt. . . . . so daſs die ganze Stadt in Vierecke getheilt und einem Schachbrette ähnlich sieht. Die Mauer aber hat zwölf Thore, drei an jeder Seite."

seinem Bilde [1]). So wenig zweifelhaft die Bedeutsamkeit aller dieser Formen und Zahlen ist, wird sich doch schwerlich mit Sicherheit nachweisen lassen, welch ihre Bedeutung war; am wenigsten ist hier der Ort, sich darauf einzulassen.

Die Perser bauten bekanntlich keine förmlichen Tempel, ja Xerxes zerstörte sogar, wie wir schon oben (S. 95 Note) gehört, aus religiösem Fanatismus die Tempel in Griechenland. Die heiligen Bauwerke waren meist nur einfache Feuerstätten, gewöhnlich in kubischer Gestalt, wie z. B. der Bau bei Nakschi-Rustam, der 23 Fuſs im Quadrat miſst und Kabaah (d. i. vierecktes Haus) heiſst [2]). Wichtiger für unsern Zweck sind die Persischen Begräbniſsplätze, Dakhmé's genannt. Hier hat Alles sein bestimmtes Maaſs, und ist nach bedeutsamen Zahlen geordnet. Zuerst werden vier groſse Pfähle in's Quadrat eingeschlagen, welches somit die Grundform des Ganzen bildet; sodann laufen sechs und dreiſsig viel kleinere Pfähle von einem der vier groſsen zum andern, so daſs sie zwei sich durchkreuzende Linien bilden. Von dem dadurch gewonnenen Mittelpunkte aus wird ein Kreis um das Quadrat gezogen mit einer Schnur, die aus hundert Fäden besteht. Auſserdem wird durch kleine Nägel das groſse Quadrat in vier kleine Quadrate getheilt, und der Dakhmé enthält im Ganzen dreihundert fünf und sechzig Keschen oder Grabstätten. Das groſse Quadrat ist nach den vier Weltgegenden orientirt und hat seinen Eingang gegen Osten. Alle fünfzig Jahre wird dieser Begräbniſsplatz erneuert [3]). Hier haben wir eine ganze Reihe von bedeutsamen Zahlen und Formen bei einander: Quadrat, Dreieck, Kreis; Vier, die Weltzahl, Sechs und dreiſsig die Zahl der Himmelsdekane, dreihundert fünf und sechzig die Zahl der Tage des Sonnenjahrs, dann die alles umschlieſsende Zehn mal Zehn, und ihre Hälfte die Fünfzig. — Die eigentliche Baukunst der Perser erstreckte sich hauptsächlich auf die Palläste und (Grab-) Denkmale ihrer Könige, welche Bauwerke jedoch in genauer Beziehung zu religiösen Ideen standen, da, wie schon mehrmals bemerkt, gerade den Persern jene Vorstellung vom König als Bild und Stellvertreter Ormuzds besonders eigen und der Hof und die Residenz ein Nachbild der

---

1) Vgl. die Stellen aus dem Mahomedan. Geographen Abi Taleb bei Norberg Onomasticon Cod. Nasaraei, cui Liber Adami nomen. pag. 4. 10. 30. 77. 97. 107. 137. — Fundgruben des Orients I, S. 4. (die Stelle aus Messudi) — Görres, Mythengeschichte I, S. 300.

2) Stieglitz, Geschichte der Baukunst. S. 117.

3) Kleuker, Zendavesta. III, S. 256 fg.

himmlischen Residenz Ormuzds war. (vgl. S. 114.) So stellte die königliche Wohnung der Medischen Hauptstadt Ekbatana durch mehreres, wovon im folgenden Kapitel, die Licht- und Himmelswohnung Ormuzds dar; sie lag auf einer Anhöhe und rings um sie her lieſsen sieben Ringmauern, die man von unten alle zugleich übersehen konnte [1]. Von der Bedeutung dieser Anlage war schon oben die Rede, hier haben wir nur noch an die ganz ähnliche der Pagode zu Siringham auf Coromandel und der Thibetschen Burg bei der Stadt Kingse zu erinnern. (S. 240. 243.) Das bedeutsamste Werk Persischer Baukunst sind aber die berühmten Anlagen von Persepolis, jetzt als Ruinen Tschil-Minar d. i. vierzig Säulen genannt. Der frühere Zweifel, ob man sie für einen Tempel oder für einen Pallast halten solle [2], beweist schon, daſs, wenn auch letzteres entschieden ist, religiöse Ideen dabei zu Grunde liegen. Der Boden der ganzen umfassenden Anlage ist eine aus dem Felsen gehauene Plattform, welche nach den vier Weltgegenden orientirt ist. Damit schon erhält das Ganze einen bedeutsamen Charakter. Es zerfällt weiter in drei Hauptabtheilnngen, deren jede eine Terasse einnimmt. Durch drei Thüren konnte der Pallast verschlossen werden. Die erste Hauptabtheilung (die unterste Terasse) bildete den Vorhof; hier standen keine eigentlichen Gebäude, sondern nur ein Portikus, in dessen Mitte vier Säulen im Viereck. Die zweite Hauptabtheilung, die mittlere Terasse, hatte zwei Hauptgebäude, nämlich zuerst eine groſse Säulenhalle, die wiederum in vier Colonaden sich theilte. Die Hauptkolonade zählte sechs und dreiſsig Säulen, von welchen die zwölf mittleren etwas höher standen und vermuthlich den Thron zunächst umgaben. Uebrigens waren diese 36 Säulen so gestellt, daſs sie ein Quadrat bildeten. Diese Hauptkolonade war von drei andern umgeben, deren jede aus zwölf Säulen, je sechs in einer Reihe, zusammen also wieder sechsunddreiſsig, bestand. Das andere dieser vierfachen Säulenhalle korrespondirende Hauptgebäude der zweiten Terasse war ein sehr groſser Quadratbau (210 Fuſs jede Seite) mit je zwei Thüren auf jeder der vier Seiten. Die dritte Hauptabtheilung, die oberste Terasse umfaſste die königlichen Prachtgebäude oder eigentlichen Wohnungen. Das gröſste der hier befindlichen Gebäude bestand wiederum aus drei Abtheilungen, und hatte einen Säulenhof, der ganz im Quadrat angelegt war. Der

1) Herodot. I, 98.

2) Niebuhr. Reisebeschreibung. II, 3. 122.

Säulen waren auch hier wieder sechs und dreiſsig, immer je sechs in einer Reihe. Auſserdem stand hier noch ein Quadratbau, welcher höchst wahrscheinlich „das Heiligthum war, in welchem der König seine täglichen Gebete verrichten und seine Gaben darbringen muſste.“ Er hat, wie die Indischen heiligen Quadratgebäude vier Eingänge, auf jeder Seite einen, und in der Mitte „stehn noch vier freistehende Pfeiler, die kaum eine andere Bestimmung gehabt haben können, als daſs zwischen ihnen der Altar mit dem heiligen Feuer stand“ [1]). Wie scharf und deutlich treten in dieser ganzen Anlage die symbolischen Formen in Zahlen hervor! [2]) — Von den Grabdenkmälern Persischer Könige nennen wir nur das des Cyrus zu Pasargada. Eine aus groſsen Marmorpflöcken bestehende Unterlage, die ein beinahe gleichseitiges Viereck bildet, erhebt sich in sieben Lagen übereinander, oder wenn man die drei des Hauses selbst noch mitzählt, in zehn Lagen. Das darauf befindliche Gebäude ist viereckt, und das Ganze wird von einer Colonade umschlossen, die aus vier und zwanzig Säulen besteht [3]).

Ehe wir Asien verlassen, mag auch kürzlich der, wie jetzt ausgemacht, mit Asien in Verbindung stehenden alt-Amerikanischen Völker und ihrer Architektur Erwähnung geschehen. Die uralten Bauwerke in Mexiko zeugen von einem relativ hohen Kulturzustand. Im Allgemeinen herrscht auch hier die Pyramidalform vor. Eines der vorzüglichsten Denkmäler der Atzteken war der Tempel zu Mexiko. Das ganze Heiligthum war umschlossen von einer Mauer im Viereck, das auf jeder Seite einen Eingang hatte, der auf eine Hauptstraſse der Stadt führte. Innerhalb dieses groſsen viereckigten Raumes befand sich ein viereckigter Hof, in dessen Mitte das eigentliche Tempelgebäude stand. Auch dieses war ein Viereck, beinahe ganz gleichseitig, und hatte fünf Absätze. Die obere Fläche war mit viereckigten polirten Steinen belegt, auf der Ostseite befanden sich zwei Kapellen. — Der Residenz-Pallast Montezuma's mit seinen drei Höfen erinnert mehrfach an den des Chinesischen Kaisers [4]).

---

1) Heeren, Ideen. I, 1. S. 201—249. wo sich auch nähere Erläuterungen über die Bestimmung der einzelnen Gebäude finden.

2) Die auffallende Behauptung bei Stieglitz (Geschichte der Baukunst S. 110): „der Plan des Ganzen habe keine Regelmäſsigkeit,“ es sei „eine willkürliche, unsymmetrische Anlage“ widerlegt sich aus unsrer Zusammenstellung schon von selbst.

3) Heeren, Ideen. I, 1. S. 278 fg.

4) Stieglitz a. a. O. S. 71—76.

Daſs in Aegypten die symbolische Zahlen- und Formenlehre auf die Baukunst angewendet wurde, wird wohl am wenigsten eines ausführlichen Beweises bedürfen, da ja hier jene Lehre ein Hauptzweig der heiligen priesterlichen Wissenschaft war [1]. Nach dem Urtheil eines Bauverständigen selbst war die Grundform der Aegyptischen Architektur überhaupt „das Viereck und die daraus entspringenden Körperverhältnisse,“ so daſs nicht nur alle heiligen Gebäude über und in der Erde, sondern gerade in den ältesten auch die Pfeiler und Säulen diese Form hatten [2]. Von den Pyramiden war bereits oben die Rede. An den Tempeln kommt diese Form nur bei den sogenannten Pylonen vor, welche aus zwei, aber abgestumpften Pyramiden bestanden; sonst herrscht in den Tempeln durchweg das Viereck vor. Eine Aufzählung aller Aegyptischen Tempel kann hier nicht erwartet werden, wir beschränken uns nur auf einige. Der Tempel der Athene (Isis) zu Sais war nach der Vier und Sieben angelegt; er maſs dreimal sieben Ellen in der Länge, zweimal sieben Ellen in der Breite und zweimal vier Ellen in der Höhe. Der Tempel der Lete war ein Quadrat von viermal zehn Ellen, die Decke stand vier Ellen vor. Die Tempel des Perseus in Chemmis und der Artemis (Bubastis) hatten gleichfalls Quadratform, letzterer maſs ein Stadium nach allen Seiten hin und bildete den Mittelpunkt der Stadt [3]. Eines der gröſsten durch Einfachheit und Symmetrie ausgezeichnetsten Bauwerke ist der freilich nicht ganz alte Tempel des Osiris zu Edfu. Er ist ein Viereck, das doppelt so lang als breit ist; den Hof faſst eine Gallerie von viermal acht Säulen ein; aus ihr tritt man in eine Halle von zwölf Säulen; hierauf folgen zwei viereckte Säle und dann kommt das ganz frei stehende Sanctuarium, ein länglichtes Viereck [4]. Ueber die Eintheilung der Aegyptischen Tempel wurde oben §. 9. I, *c.* das Gehörige schon bemerkt. Noch müssen wir aber der Structur desjenigen Gebäudes gedenken, welches nach dem Urtheil der Griechen das bewundernswürdigste war, des Labyrinths. Es bestand aus zwölf Hauptabtheilungen, und hatte zwölf Hauptthore,

---

1) Heeren Ideen II, 2. S. 172. „Daſs dieser Architektur eine Theorie zum Grunde liegen muſste, deren Vorschriften unabänderlich befolgt wurden, liegt am Tage . . . . Der einmal zum Grund gelegte Plan scheint unabänderlich befolgt zu seyn, denn jeder bildet ein geschlossenes Ganze.“

2) Stieglitz a. a. O. S. 175. 196.

3) Herodot. II, cp. 175. 91. 155. 138.

4) Ritter Erdkunde von Afrika S. 715.

welche je sechs auf die Süd- und Nordseite vertheilt waren. Die Zahl seiner einzelnen Zimmer betrug dreitausend, wovon fünfzehnhundert über und fünfzehnhundert unter der Erde sich befanden. Fünfzehn Kapellen standen auſserdem innerhalb der Ringmauern [1]. Gatterer schon hat mit Recht vermuthet, daſs die zwölf Palläste und zwölf Thore auf den Sonnenlauf durch die zwölf Zodiakalzeichen hinweisen. Dabei ist jedoch weiter zu beachten, daſs nach der Idee des Götterjahres die Sonne in jedem dieser Zeichen dreitausend Jahre verweilt [2]. Zugleich lag darin eine Beziehung auf die Lehre von der Seelenwanderung, denn nach Aegyptischer Ansicht vollendet die Seele des Weisen ihre Wanderung durch die leuchtenden Gestirne innerhalb dreitausend Jahren [3]. — Die Nubischen Tempel tragen ganz den Charakter der Aegyptischen und sind bisher (ob mit Recht, steht dahin) für älter, ja für die Muster der letztern gehalten worden. Auch in ihnen herrscht entschieden die Quadratform vor. Auſser der viereckten Form des Heiligthums selber finden sich meist auch quadratische Pfeiler, und zwar in den kleinern Gebäuden meist vier, wie z. B. in den Tempeln bei Attyr Wady und Wadyfereyg [4]. Der Felsentempel zu Derr, den man für älter hält als die ältesten Aegyptischen Monumente, hat am Eingang vier Säulen, und in der Vorhalle rechts und links drei viereckte Pfeiler. Vier Reihen viereckter Pfeiler hat auch die Vorhalle des Tempels bei Hassaya. Im letzten Gemache dieser Tempel sitzen öfter vier kolossale Gestalten neben einander, die aus dem Felsen gehauen sind. So in denen zu Gyrrshe und zu Derr. Der Isistempel zu Ebsambol zeigt an seinem Eingange auf jeder Seite drei kolossale Gestalten; seine Vorhalle, die doppelt so lang als breit ist, wird von sechs quadratischen Säulen getragen, deren jede vier Isisköpfe zum Kapital hat; drei Pforten führen ins Innere, aus welchem man in drei kleinere Gemache, auf jeder Seite eines, kommt. Der Osiristempel ebendaselbst hat am Eingang vier Kolosse mit dem Modius auf dem Kopf, dessen bereits oben S. 124. gedacht wurde; über dem Portal befinden sich dreimal sieben Affen; der Tempel selbst zerfällt in vier auf einander folgende Haupthallen; in der letzten derselben sitzen vier Kolosse

---

1) Gatterer in den Commentatt. Societ. Gött. IX, pag. 60 fg.
2) von Bohlen das alte Indien II, S. 299.
3) von Bohlen a. a. O. I, S. 172.
4) Ritter a. a. O. S. 618. 620.

auf einem Piedestal; die Pfeiler, deren acht in der Vorhalle und vier im Vortempel sind, haben viereckte Form [1]).

Bei den Griechen erhielt die Architektur bekanntlich eine wesentliche Umgestaltung. Während im Orient und in Aegypten das Groſsartige und Kolossale Hauptcharakter war, wurde hier die Form als solche, das Schöne, vorherrschend [2]). Immer aber bildeten auch in Griechenland die einfachen symbolischen Grundformen die erste Grundlage der heiligen Gebäude [3]). Durchgängig waren alle Tempel viereckigt angelegt, jedoch nicht in einfacher, sondern in doppelter Quadratform, so daſs die Breite die Hälfte der Länge betrug [4]). Damit wurde auf eine zugleich durch lokale Verhältnisse hervorgerufene Weise das Dreieck in Verbindung gebracht. Die Griechischen Tempel waren nämlich nicht wie die Orientalischen flach, sondern hatten ein Dach; dieses wurde aber so gestellt, daſs über dem Viereck der Fronte ein Dreieck als Giebel stand. Dieſs war nichts Zufälliges, sondern gehörte wesentlich zu jedem Tempel und bildete sein charakteristisches Unterscheidungszeichen von andern nichtreligiösen Gebäuden, die keinen solchen Giebel haben durften. Die Benennung desselben, ἀετὸς oder ἀέτωμα, kommt nach Winkelmann daher, daſs anfänglich ein Adler, das Symbol Jupiters als höchster Gottheit darauf abgebildet wurde. Das ἀέτωμα war somit das eigentliche Gottheitszeichen. Erst in spätern Zeiten setzte man es auch auf Palläste groſser Herrscher, aber noch der Giebel auf Cäsars Pallast galt für eine Vorbedeutung seiner künftigen Vergötterung [5]). Ein merkwürdiges Zeugniſs, wie übrigens selbst in der Blüthezeit der Griechischen Baukunst und zwar gerade bei der Anlegung der heiligsten und wichtigsten Tempel nach symbolischen Zahlen und Formen gebaut wurde, liefert der hochheilige Mysterientempel der Ceres und Proserpina zu Eleusis, dessen Stifter Perikles und dessen Erbauer der berühmte Iktinus, welcher auch das Parthenon zu Athen und andere in die beste Zeit der Griechischen Kunst fallende Werke anlegte. Wir lassen am besten einen Mann vom Fache diesen Tempel beschreiben: „Eine Anlage von mehreren Gebäuden und freien Plätzen verschloſs den heiligen Raum. Zuerst

---

1) Ritter a. a. O. S. 632. 634. 643 fg. 624 fg.

2) Creuzer Symbolik 3te Ausg. I, 1. S. 173.

3) Stieglitz Gesch. der B. K. S. 169. 177 fg.

4) Winkelmann über die Baukunst der Alten 1, §. 29.

5) Ebendas. §. 53. 55. Plutarch. Caesar. 63. — Stieglitz a. a. O. S. 206.

gelangte man zum Tempel der Diana Propyläa, der die eigene Grundform eines doppelten in Antis hat, an der vordern und hintern Fronte zwei dorische Säulen zwischen den Anten. Diesem Tempel vorüber kam man zu dem äuſsern Vorhof, der eine groſse prächtige Pforte war. Von hier nahte man der Pforte in den Tempelplatz, vor der zwei Jonische Säulen eine Halle bildeten. Der Tempelplatz hatte die Gestalt eines Fünfecks, wo der groſse Tempel entgegentrat, nicht nach der gewöhnlichen Gestalt eines länglichen Vierecks, sondern nach einem vollkommenen Viereck, jede Seite 166 Fuſs lang. Im Innern des Tempels befanden sich vier nach der Breite des Tempels gestellte Reihen von Säulen, sieben in jeder Reihe, zur Unterstützung der Decke. Alles erscheint hier symbolisch, auf die Mysterien deutend, auf die heiligen Zahlen, auf die Verhältnisse, welche bei der Bildung der Gestalten erscheinen. Wir sehen zwei Säulen vor dem Eingange in den Tempelhof. Wir finden den Tempelplatz nach dem Fünfeck angelegt, den Tempel selbst nach dem Viereck, und Sieben ist die Zahl der Säulen in jeder Reihe im Innern des Tempels. Selbst die zwölf Säulen des späterhin angebauten Portikus, nebst den drei Stufen, worauf er sich erhob, beziehen sich unstreitig auf die heiligen Zahlen, und sind symbolisch" [1]). — Der älteste und allgemeine Typus der Griechischen Städteform muſs wie im Orient das Quadrat gewesen seyn, wie aus den Münzen erhellt, auf welchen das *Quadratum incusum* Bezeichnung der Stadt ist. Zuweilen steht innerhalb desselben das Wort πολις oder auch das Symbol der besondern Schutzgottheit [2]).

Die Römische Baukunst hat sich theils nach der Griechischen gebildet, theils liegt ihr die Etruskische zu Grund. Ueber den Begriff des *Templum* haben wir schon oben S. 95. Note. gesprochen. Hier ist nun insbesondere noch zu erwähnen, daſs der mit diesem Worte bezeichnete heilige Raum immer nothwendig ein Viereck seyn muſste, und diese Form wesentlich zum Begriff des *Templum* gehörte [3]). Wie es priesterliche Handlung

---

1) Stieglitz a. a. O. S. 212.

2) Ebendaselbst. S. 183.

3) Varro de ling. lat. 6. *Ejus templi (caeli) partes quatuor: sinistra ab oriente, dextra ab occasu, antica ad meridiem, postica ad septentrionem. In terris dictum templum locus augurii aut auspicii causa quibusdam verbis conceptis finitus etc.* — Auct. de limit. pag. 295. Goes.: *Fines templares sic quaeri debent: ut si in quadrifinio est positum (templum), et quatuor possessionibus finem faciet, quatuor aras quaeris, et aedis quatuor ingressus habet, ideo ut ad sacrificium quisque per agrum suum intraret.*

war, am Himmel ein *Templum* zu beschreiben und abzugränzen zum Behuf der Auspicien, so auch auf der Erde zum Behuf einer Götterwohnung. Jeder Tempel aber bestand aus drei Vierecken, die jedoch nicht hinter, sondern neben einander sich befinden muſsten. Vor dem mittlern Viereck war eine Säulenhalle angebracht, die im Ganzen aus sechs Säulen bestand, von denen aber nur vier die Fronte bildeten, die andern beiden standen je eine auf der Seite. Jede Etruskische Stadt wurde ins Viereck angelegt und muſste nothwendig in ihrer Mitte drei Tempel haben, für Jupiter, Juno und Minerva. Das Römische Kapitol vereinigte diese drei Gottheiten unter Einem Dache, in Einem *Templum* [1]), das nach Etruskischen Grundsätzen angelegt war, und dessen ursprüngliche Anlage selbst Augustus bei der Restauration nicht ändern durfte [2]). Daſs Rom selbst ursprünglich ein Viereck war, zeigt schon der Name *Roma quadrata.* Romulus soll bei der feierlichen Gründung nach mancherlei religiösen Ceremonien „den Hügel mit einem Viereck umschrieben," und mit der Pflugschaar die Furche gezogen haben, wo die Stadtmauer sollte aufgerichtet werden. „Von dieser Zeit an blieb die nämliche Umpflügungsart der Orte, die zur Erbauung einer Stadt erwählt wurden, unter den Römern Sitte" [3]).

Obgleich wir es hier nur mit Bauwerken des heidnischen Alterthums zu thun haben und aus der christlichen Zeit für die Structur der Mosaischen Stiftshütte nichts bewiesen werden kann, so möge es uns doch vergönnt söyn, noch einige Belege für die Art, wie man im Mittelalter von den symbolischen Zahlen und Formen Gebrauch machte, anzuführen, indem gerade diese Zeit mit dem hohen Alterthum, was Erhabenheit der Architektur betrifft, allein wetteifern kann, und wir bereits oben §. 2. S. 137. im Allgemeinen auf den symbolisch religiösen Charakter der mittelalterlichen Baukunst aufmerksam gemacht haben. Die nämliche Form, welche als die Welt- und Schöpfungsform im ganzen Alterthum für die vollkommenste galt, das Quadrat und der Kubus, war auch den Meistern des Mittelalters die Haupt- und Grundform, von der sie bei Anlegung ihrer herrlichen Bauwerke ausgiengen. Sehr sinnreich wuſsten sie dieselbe mit dem Symbol der christlichen Reli-

---

1) Cudworth systema intell. I, pag. 535. Servius ad Virg. Aen. I, 422.

2) Tacitus hist. 4, 53.

3) Dionys. Halic. I, 88. Plutarch. Rom. cp. 9.

gion, dem Kreuz, das im Ganzen die Form der christlichen Kirchen seyn sollte, in Verbindung zu bringen. Sie legten nämlich eine solche Kreuzesform zu Grunde, wie sie aus dem ausgebreiteten Netz eines Kubus gewonnen wird. Von den sechs den Kubus bildenden Quadraten kamen (beim Lateinischen Kreuz) vier auf die ganze Länge der Kirche, und drei bildeten die Breite der Kreuzesflügel. Das in der Mitte befindliche Quadrat, das doppelt in Anrechnung kommt, hieſs die Einheit, und war das Grundmaaſs, nach welchem die Gröſse aller Theile des Baues bestimmt ward. Auſserdem aber galt in dem Grundriſs irgend eine weitere heilige Zahl als Grundzahl, die sich im ganzen Baue geltend machte. Zunächst zeigte sie sich in dem Vorsprunge oder Schlusse des Chors, welcher immer die Hälfte eines in einem Kreise construirten Vielecks darstellte. Die Zahl der Seiten der Hälfte dieses Vielecks oder des Vorsprungs war eben die Grund- und Hauptzahl. Als solche zeigt sich z. B. am Münster zu Freiburg im Breisgau die Sechs. Sechs Säulen stehen auf jeder Seite im Schiff, und sechs Quadrateinheiten hatte ursprünglich der Bau vom Anfang der Halle bis zum Chor. Bei der Kirche zu St. Lorenz in Nürnberg ist Sieben die Grundzahl. Der Chor ist im Siebeneck geschlossen; der äuſsere Theil desselben oder der Gang um ihn ist nach sieben Seiten des Vierzehnecks geformt; der innere Theil ist dreiseitig nach drei Seiten des Siebenecks; sieben Säulen oder Pfeiler stehn auf jeder Seite des Schiffs, und auch in den Fenstern, an den Pfosten, an den Zierrathen wiederholt sich die Sieben. Am Münster zu Straſsburg herrscht die Drei vor. Sie zeigt sich gleich an der vordern äuſsern Ansicht; drei Pforten führen in die drei Hauptgänge der Kirche; jedem Thurme ist ein Drittheil der Breite der vordern Ansicht gegeben; drei Geschosse hat jeder der Thürme ursprünglich; im Schiff ist gleichfalls die Drei einfach und verdoppelt sichtbar. An dem Dom zu Köln tritt einerseits die Fünf hervor; die vordere Ansicht zeigt fünf Abtheilungen, und zwei dieser Fünftel kommen auf die Breite des Thurms; der hohe Chor ist fünfseitig geschlossen und auch an den Säulenbündeln zeigt sich die Fünf *). Andrerseits wird der Grundriſs des Ganzen vollkommen durch die Drei und Vier theils einzeln, theils in Verbindung sowohl zur Sieben als zur Zwölf (siehe oben §. 8.) bedingt. Das Schiff ist ein Viereck, die ganze Construction des Chors aber wird gewonnen, wenn man ein gleichseitiges Dreieck nach und nach

---

*) Stieglitz Geschichte der Baukunst S. 338—349. 387 fg.

in die vier Ecken einer dem Kreise eingeschriebenen Vierung umlegend, den vier Seiten dieses Vierecks im umschreibenden Zwölfeck triangulirt, oder Drei des Dreiecks in Umschreibung quadrangulirt, und also in der vollkommenen Durchdringung des Dreiecks und Vierecks das Product beider durch einander, das Zwölfeck zusammensetzt. Das Allerheiligste erhielt in seinem Grunde fünf Seiten dieses Zwölfecks. Indem aber seine Rundung sich zugleich mit den Säulen des Chors verbindet, tritt mit den zwei angefügten Seiten die Siebenzahl hervor, die sich auch in den sieben Gewölben des Umgangs, den sieben Kapellen und ihren aus sieben Schaften gebildeten Pfeilerbündeln zeigt. Diese sieben Kapellen bieten wieder die Fünf in ihren Seiten, die Vier aber in ihren Ecken dar *).

Zum Schlusse haben wir nun noch eine Vergleichung des Grundrisses der Stiftshütte mit den Zahlen- und Maaſsbestimmungen der Bauwerke des heidnischen Alterthums anzustellen. Als Resultat dieser Vergleichung bieten sich folgende Punkte dar:

1) Alle alten Völker haben sich bei Anlegung heiliger Bauwerke der heiligen Zahlen, Maaſse und Formen bedient, es kann daher nicht im Mindesten beanstandet werden, wenn man Gleiches von der Anlegung des Mosaischen Heiligthums behauptet. Wären die Zahlen- und Maaſsbestimmungen desselben willkürlich, bedeutungslos, und nur vom Standpunkte äuſserer Zweckmäſsigkeit aus angeordnet, so würde das Gebäude dem Sinn und Geist des ganzen Alterthums widerstreben und den modernen Charakter an sich tragen.

2) Der symbolische Grundriſs der Stiftshütte hat, wenn schon beinahe alle seine Zahlen, Maaſse und Formen (selbst bis auf die Zahl 56) in den Grundrissen heidnischer Bauwerke sich wiederfinden, doch mit keinem einzigen eine besondere, hervorstechende Aehnlichkeit, so daſs er als eine mehr oder weniger modificirte Copie erscheinen könnte. Gerade diejenigen Baute, deren Structur man in der Stiftshütte gewöhnlich nachgeahmt glaubt, die Nubischen und Aegyptischen, haben eher am wenigsten als am meisten Aehnlichkeit mit ihr, und es lieſsen sich wohl mehr Parallelen mit Asiatischen Bauwerken ziehen. Doch muſs im Allgemeinen zugestanden werden, daſs die Grundrisse bei den verschiedensten

*) Vgl. besonders Görres in der Anzeige des Werkes von Boisserée Geschichte und Beschreibnng des Doms von Köln, in den Heidelberger Jahrbüchern 1825. VIII. S. 763 fg.

heidnischen Völkern viel mehr Aehnlichkeit unter einander, als alle zusammengenommen mit dem Grundriſs der Stiftshütte haben*).

3) Der Grundriſs der Stiftshütte weist zwar dieselben Zahlen, Maaſse und Formen auf, die wir auch mehr oder weniger zerstreut an den Grundrissen heidnischer Bauwerke finden. Demungeachtet waltet eine groſse Verschiedenheit ob, welche in dem unterscheidenden Wesen des Mosaismus und des Heidenthums begründet ist. Die symbolischen Zahlen, Maaſse und Formen an den heidnischen Bauwerken beziehen sich deutlich und unverholen auf rein kosmische Verhältnisse, haben vorherrschend reale Bedeutung, die an dem Grundriſs der Stiftshütte hingegen beziehen sich auf ethische Verhältnisse und haben vorherrschend ideale Bedeutung, daher hier auch jene ausschlieſslich kosmischen Zahlen wie 36 und 365 gänzlich fehlen. Während, wenn man die ideale Bedeutung der Zahlen und Maaſse festhält, der Grundriſs der Stiftshütte als ein consequent durchgeführtes Ganze erscheint, ist es eine reine Unmöglichkeit Zusammenhang und Consequenz in ihm nachzuweisen, wenn man die reale oder kosmische Bedeutung der Zahlen und Maaſse auf ihn anwenden wollte. Uebrigens wird man keinen Bau aus dem ganzen Alterthum namhaft machen können, der überhaupt durch eine ähnliche Consequenz in der Anwendung der symbolischen Zahlen und Maaſse ausgezeichnet wäre.

DRITTES KAPITEL.

Baustoffe der Stiftshütte.

§. 1.

Uebersicht der Baustoffe nach Qualität und Quantität.

Das zur Stiftshütte verwendete Baumaterial ist ziemlich mannigfacher Natur. Vgl. Exod. 25, 4. 5. Im Allgemeinen läſst es

*) Tholuck (Commentar zum Br. an die Hebräer S. 578.) fragt: „Wie wird sich wohl das Urtheil über dieses göttlicherweise dem Stifter der alttest. Theokratie offenbarte Urbild der Stiftshütte gestalten müssen, nachdem Burkardt's und Gau's Werke über die Nubischen Baudenkmäler es wahrscheinlich gemacht, daſs die Structur jener alten ägyptischen Tempel mit der der Stiftshütte eine auffallende Aehnlichkeit haben?" Ich muſs gestehen, daſs ich wenigstens in Gau's Werk, welches anzusehen mir vergönnt war, Nichts gefunden habe, was die Annahme der Aehnlichkeit überhaupt geschweige denn gar einer auffallenden Aehn-

in die vier Ecken einer dem Kreise eingeschriebenen Vierung umlegend, den vier Seiten dieses Vierecks im umschreibenden Zwölfeck triangulirt, oder Drei des Dreiecks in Umschreibung quadrangulirt, und also in der vollkommenen Durchdringung des Dreiecks und Vierecks das Product beider durch einander, das Zwölfeck zusammensetzt. Das Allerheiligste erhielt in seinem Grunde fünf Seiten dieses Zwölfecks. Indem aber seine Rundung sich zugleich mit den Säulen des Chors verbindet, tritt mit den zwei angefügten Seiten die Siebenzahl hervor, die sich auch in den sieben Gewölben des Umgangs, den sieben Kapellen und ihren aus sieben Schaften gebildeten Pfeilerbündeln zeigt. Diese sieben Kapellen bieten wieder die Fünf in ihren Seiten, die Vier aber in ihren Ecken dar *).

Zum Schlusse haben wir nun noch eine Vergleichung des Grundrisses der Stiftshütte mit den Zahlen- und Maaſsbestimmungen der Bauwerke des heidnischen Alterthums anzustellen. Als Resultat dieser Vergleichung bieten sich folgende Punkte dar:

1) Alle alten Völker haben sich bei Anlegung heiliger Bauwerke der heiligen Zahlen, Maaſse und Formen bedient, es kann daher nicht im Mindesten beanstandet werden, wenn man Gleiches von der Anlegung des Mosaischen Heiligthums behauptet. Wären die Zahlen- und Maaſsbestimmungen desselben willkürlich, bedeutungslos, und nur vom Standpunkte äuſserer Zweckmäſsigkeit aus angeordnet, so würde das Gebäude dem Sinn und Geist des ganzen Alterthums widerstreben und den modernen Charakter an sich tragen.

2) Der symbolische Grundriſs der Stiftshütte hat, wenn schon beinahe alle seine Zahlen, Maaſse und Formen (selbst bis auf die Zahl 56) in den Grundrissen heidnischer Bauwerke sich wiederfinden, doch mit keinem einzigen eine besondere, hervorstechende Aehnlichkeit, so daſs er als eine mehr oder weniger modificirte Copie erscheinen könnte. Gerade diejenigen Baute, deren Structur man in der Stiftshütte gewöhnlich nachgeahmt glaubt, die Nubischen und Aegyptischen, haben eher am wenigsten als am meisten Aehnlichkeit mit ihr, und es lieſsen sich wohl mehr Parallelen mit Asiatischen Bauwerken ziehen. Doch muſs im Allgemeinen zugestanden werden, daſs die Grundrisse bei den verschiedensten

*) Vgl. besonders Görres in der Anzeige des Werkes von Boisserée Geschichte und Beschreibung des Doms von Köln, in den Heidelberger Jahrbüchern 1825. VIII. S. 763 fg.

heidnischen Völkern viel mehr Aehnlichkeit unter einander, als alle zusammengenommen mit dem Grundriſs der Stiftshütte haben*).

3) Der Grundriſs der Stiftshütte weist zwar dieselben Zahlen, Maaſse und Formen auf, die wir auch mehr oder weniger zerstreut an den Grundrissen heidnischer Bauwerke finden. Demungeachtet waltet eine groſse Verschiedenheit ob, welche in dem unterscheidenden Wesen des Mosaismus und des Heidenthums begründet ist. Die symbolischen Zahlen, Maaſse und Formen an den heidnischen Bauwerken beziehen sich deutlich und unverholen auf rein kosmische Verhältnisse, haben vorherrschend reale Bedeutung, die an dem Grundriſs der Stiftshütte hingegen beziehen sich auf ethische Verhältnisse und haben vorherrschend ideale Bedeutung, daher hier auch jene ausschlieſslich kosmischen Zahlen wie 36 und 365 gänzlich fehlen. Während, wenn man die ideale Bedeutung der Zahlen und Maaſse festhält, der Grundriſs der Stiftshütte als ein consequent durchgeführtes Ganze erscheint, ist es eine reine Unmöglichkeit Zusammenhang und Consequenz in ihm nachzuweisen, wenn man die reale oder kosmische Bedeutung der Zahlen und Maaſse auf ihn anwenden wollte. Uebrigens wird man keinen Bau aus dem ganzen Alterthum namhaft machen können, der überhaupt durch eine ähnliche Consequenz in der Anwendung der symbolischen Zahlen und Maaſse ausgezeichnet wäre.

DRITTES KAPITEL.

Baustoffe der Stiftshütte.

§. 1.

Uebersicht der Baustoffe nach Qualität und Quantität.

Das zur Stiftshütte verwendete Baumaterial ist ziemlich mannigfacher Natur. Vgl. Exod. 25, 4. 5. Im Allgemeinen läſst es

*) Tholuck (Commentar zum Br. an die Hebräer S. 578.) fragt: „Wie wird sich wohl das Urtheil über dieses göttlicherweise dem Stifter der alttest. Theokratie offenbarte Urbild der Stiftshütte gestalten müssen, nachdem Burkardt's und Gau's Werke über die Nubischen Baudenkmäler es wahrscheinlich gemacht, daſs die Structur jener alten ägyptischen Tempel mit der der Stiftshütte eine auffallende Aehnlichkeit haben?" Ich muſs gestehen, daſs ich wenigstens in Gau's Werk, welches anzusehen mir vergönnt war, Nichts gefunden habe, was die Annahme der Aehnlichkeit überhaupt geschweige denn gar einer auffallenden Aehn-

sich theilen in feste oder solide, und in bewegliche oder leichte Stoffe. Zu den erstern gehören die Metalle und das Holz, zu den letztern die verschiedenen Zeuche und Leder. Eine ausführliche Untersuchung über jeden einzelnen dieser Stoffe in allen Beziehungen muſs natürlich der biblischen Alterthumskunde überlassen bleiben; hier wird man darüber nicht mehr erwarten können, als zu unserm Hauptzweck unmittelbar erforderlich ist.

I. Der Metalle, welche zum Bau verwendet wurden, sind dreierlei Gattungen:

a. Gold, זָהָב, welches beinahe immer, so oft es gelegentlich des Cultapparates genannt wird, das Beiwort טָהוֹר, d. i. rein, führt. Vgl. Exod. 25, 11. 17. 24. 29. 31. 36. 38. 39. Es kommen in der Bibel mehrere Gattungen von Gold vor, deren Verschiedenheit nach dem höhern oder niederern Grad des Glanzes und der Reinheit sich richtet, oder die ihre besondern Namen von dem Ort haben, woher man sie bezog [1]. Das Beiwort טָהוֹר scheint mehr allgemein gefaſst werden zu müssen, und ein Gold zu bezeichnen, welches sich durch vorzüglichen Glanz (vgl. טֹהַר und זֹהַר Glanz, Schimmer) vor dem gewöhnlichen kenntlich machte. Die Talmudisten verstehen insbesondere dasjenige darunter, welches im Feuer nichts mehr verliert [2], also das möglichst geläuterte, daher es auch Abarbanel durch מזקק שבעתים, d. i. geläutert siebenmal, erklärt, wo vielleicht die Zahl Sieben als Reinigungszahl zu fassen ist (vgl. Kap. 2, §. 7.), da טָהוֹר auch der *terminus technicus* von der stets durch die Siebenzahl bezeichneten Levitischen Reinheit ist. (Lev. 13, 17. 7, 19. 10, 10. 11, 37.)

---

lichkeit begünstigen könnte. Burkardts Werk kenne ich meist nur aus Ritters Erdkunde, wo aber sicher die fragliche Aehnlichkeit nicht unerwähnt geblieben seyn würde, so wie es hinsichtlich einzelner Mosaischer Cultgeräthe geschehen ist, welche Französische Gelehrte in Aegyptischen Tempeln abgebildet glaubten (vgl. S. 691.). Die Meinung, daſs die Nubischen Tempel älter seyen als die Aegyptischen, scheint durch das neuere Werk von Rosellini einen harten Stoſs erhalten zu haben.

1) Eine Zusammenstellung und Erklärung der verschiedenen Namen findet sich bei Rosenmüller biblische Alterthumskunde IV, 1. S. 48 fg. Der Talmud zählt sieben Gattungen Gold auf, deren Namen sammt den Rabbinischen nähern Bestimmungen Braun Vestitus Sacerd. Hebr. I, cp. 10. pag. 167 sq. (ed. alt.) gesammelt hat; zu unserm Zweck steht dieſs in keiner nähern Beziehung.

2) Talm. Cod. Jom. 41, 4.: *Injiciunt illud in ignem, sed plane nihil amittit.*

b. Silber, כֶּסֶף, das nach dem Gold werthvollste Metall, hat nach Rosenmüllers Bemerkung seinen Namen von seiner glänzenden Weiſse [1]. So oft es gelegentlich der Stiftshütte vorkommt, findet sich nie ein näher bestimmendes Beiwort dabei, und wenn schon an einzelnen biblischen Stellen eines besonders guten Silbers mit dem Beiwort נִבְחָר ἐκλεκτὸς gedacht wird (Spr. 8, 19. Ps. 12, 7.), so ist doch kein Grund da, auch hier eine besondere Gattung Silbers anzunehmen.

c. Erz, נְחֹשֶׁת, so viel als Kupfer; „es hat eine eigenthümlich rothe Farbe mit starkem Glanz und ist beträchtlich hart" [2]). Wohl kommen auch von diesem Metall in der Bibel mehrere Arten vor (vgl. 1 Kön. 7, 45. 2 Chron. 4, 16. Ezech. 1, 7. Dan. 10, 6. besonders Esra 8, 27.) [3]), aber es ist ein auffallender Irrthum, wenn Scheuchzer das Erz der Stiftshütte für ein dem Golde gleichgeschätztes gehalten wissen will, etwa wie das Esra 8, 27. [4]); denn auſser dem Fehlen jeder nähern Bestimmung im Texte, liegt nichts so klar vor, als daſs die drei zum Baue verwendeten Metalle in stufenweisem Verhältnisse zu einander stehen.

Die Masse des Metalls überhaupt wird Exod. 38, 24 fg. nach dem Gewicht angegeben: 29 Talente (כִּכָּר) und 730 Seckel Gold, 100 Talente und 1775 Seckel Silber, 70 Talente und 1400 Seckel Erz. Bei den Seckeln des Silbers und Goldes ist ausdrücklich bemerkt, daſs es „Seckel des Heiligthums" seyen, also keine gewöhnliche oder königliche (2 Sam. 14, 26.), welche kleiner seyn mochten. Wie diese Masse des Metalls im Einzelneu verwendet wurde, ist nicht bestimmt; nur hinsichtlich des Silbers wird vorgeschrieben, daſs aus den 100 Talenten die 100 Füſse der Wohnung (96 für die 48 Bohlen und 4 für die Säulen des Allerheiligen), aus den 1775 Seckeln aber die Haken, Stäbe und Kapitäler der Vorhofsäulen verfertigt werden sollten. Die Gewichtbestimmungen lassen sich zwar nicht mit Sicherheit auf unsre jetzigen

---

1) „Das Stammwort כָּסַף bedeutet blaſsseyn, und כֶּסֶף folglich Blässe, Weiſse. So das Griechische ἀργύριον, woraus das lateinische *argentum*, von ἀργός weiſs. Vgl. A. Schultens Clavis dialect. p. 260." Rosenmüller a. a. O. S. 53. Doch siehe Gesenius im W. B. s. v.

2) Rosenmüller a. a. O. S. 56.

3) Vgl. hierüber das Nähere in den Untersuchungen bei Bochart Hieroz. II, 6, 16. bes. von p. 876 an.

4) Scheuchzer physica sacra I, pag. 198.

sich theilen in feste oder solide, und in bewegliche oder leichte Stoffe. Zu den erstern gehören die Metalle und das Holz, zu den letztern die verschiedenen Zeuche und Leder. Eine ausführliche Untersuchung über jeden einzelnen dieser Stoffe in allen Beziehungen muſs natürlich der biblischen Alterthumskunde überlassen bleiben; hier wird man darüber nicht mehr erwarten können, als zu unserm Hauptzweck unmittelbar erforderlich ist.

I. Der Metalle, welche zum Bau verwendet wurden, sind dreierlei Gattungen:

a. Gold, זָהָב, welches beinahe immer, so oft es gelegentlich des Cultapparates genannt wird, das Beiwort טָהוֹר, d. i. rein, führt. Vgl. Exod. 25, 11. 17. 24. 29. 31. 36. 38. 39. Es kommen in der Bibel mehrere Gattungen von Gold vor, deren Verschiedenheit nach dem höhern oder niederern Grad des Glanzes und der Reinheit sich richtet, oder die ihre besondern Namen von dem Ort haben, woher man sie bezog [1]). Das Beiwort טָהוֹר scheint mehr allgemein gefaſst werden zu müssen, und ein Gold zu bezeichnen, welches sich durch vorzüglichen Glanz (vgl. טֹהַר und זֹהַר Glanz, Schimmer) vor dem gewöhnlichen kenntlich machte. Die Talmudisten verstehen insbesondere dasjenige darunter, welches im Feuer nichts mehr verliert [2]), also das möglichst geläuterte, daher es auch Abarbanel durch מזקק שבעתים, d. i. geläutert siebenmal, erklärt, wo vielleicht die Zahl Sieben als Reinigungszahl zu fassen ist (vgl. Kap. 2, §. 7.), da טָהוֹר auch der *terminus technicus* von der stets durch die Siebenzahl bezeichneten Levitischen Reinheit ist. (Lev. 13, 17. 7, 19. 10, 10. 11, 37.)

---

lichkeit begünstigen könnte. Burkardts Werk kenne ich meist nur aus Ritters Erdkunde, wo aber sicher die fragliche Aehnlichkeit nicht unerwähnt geblieben seyn würde, so wie es hinsichtlich einzelner Mosaischer Cultgeräthe geschehen ist, welche Französische Gelehrte in Aegyptischen Tempeln abgebildet glaubten (vgl. S. 691.). Die Meinung, daſs die Nubischen Tempel älter seyen als die Aegyptischen, scheint durch das neuere Werk von Rosellini einen harten Stoſs erhalten zu haben.

1) Eine Zusammenstellung und Erklärung der verschiedenen Namen findet sich bei Rosenmüller biblische Alterthumskunde IV, 1. S. 48 fg. Der Talmud zählt sieben Gattungen Gold auf, deren Namen sammt den Rabbinischen nähern Bestimmungen Braun Vestitus Sacerd. Hebr. I, cp. 10. pag. 167 sq. (ed. alt.) gesammelt hat; zu unserm Zweck steht dieſs in keiner nähern Beziehung.

2) Talm. Cod. Jom. 41, 4.: *Injiciunt illud in ignem, sed plane nihil amittit.*

b. Silber, כֶּסֶף, das nach dem Gold werthvollste Metall, hat nach Rosenmüllers Bemerkung seinen Namen von seiner glänzenden Weiſse [1]. So oft es gelegentlich der Stiftshütte vorkommt, findet sich nie ein näher bestimmendes Beiwort dabei, und wenn schon an einzelnen biblischen Stellen eines besonders guten Silbers mit dem Beiwort נִבְחָר ἐκλεκτὸς gedacht wird (Spr. 8, 19. Ps. 12, 7.), so ist doch kein Grund da, auch hier eine besondere Gattung Silbers anzunehmen.

c. Erz, נְחֹשֶׁת, so viel als Kupfer; „es hat eine eigenthümlich rothe Farbe mit starkem Glanz und ist beträchtlich hart“ [2]). Wohl kommen auch von diesem Metall in der Bibel mehrere Arten vor (vgl. 1 Kön. 7, 45. 2 Chron. 4, 16. Ezech. 1, 7. Dan. 10, 6. besonders Esra 8, 27.) [3]), aber es ist ein auffallender Irrthum, wenn Scheuchzer das Erz der Stiftshütte für ein dem Golde gleichgeschätztes gehalten wissen will, etwa wie das Esra 8, 27. [4]); denn auſser dem Fehlen jeder nähern Bestimmung im Texte, liegt nichts so klar vor, als daſs die drei zum Baue verwendeten Metalle in stufenweisem Verhältnisse zu einander stehen.

Die Masse des Metalls überhaupt wird Exod. 38, 24 fg. nach dem Gewicht angegeben: 29 Talente (כִּכָּר) und 730 Seckel Gold, 100 Talente und 1775 Seckel Silber, 70 Talente und 1400 Seckel Erz. Bei den Seckeln des Silbers und Goldes ist ausdrücklich bemerkt, daſs es „Seckel des Heiligthums“ seyen, also keine gewöhnliche oder königliche (2 Sam. 14, 26.), welche kleiner seyn mochten. Wie diese Masse des Metalls im Einzelnen verwendet wurde, ist nicht bestimmt; nur hinsichtlich des Silbers wird vorgeschrieben, daſs aus den 100 Talenten die 100 Füſse der Wohnung (96 für die 48 Bohlen und 4 für die Säulen des Allerheiligen), aus den 1775 Seckeln aber die Haken, Stäbe und Kapitäler der Vorhofsäulen verfertigt werden sollten. Die Gewichtbestimmungen lassen sich zwar nicht mit Sicherheit auf unsre jetzigen

---

1) „Das Stammwort כָּסַף bedeutet blaſsseyn, und כֶּסֶף folglich Blässe, Weiſse. So das Griechische ἀργύριον, woraus das lateinische *argentum*, von ἀργός weiſs. Vgl. A. Schultens Clavis dialect. p. 260.“ Rosenmüller a. a. O. S. 53. Doch siehe Gesenius im W. B. s. v.

2) Rosenmüller a. a. O. S. 56.

3) Vgl. hierüber das Nähere in den Untersuchungen bei Bochart Hieroz. II, 6, 16. bes. von p. 876 an.

4) Scheuchzer physica sacra I, pag. 198.

reduciren (in der Regel rechnet man 3000 Seckel auf Ein Talent, einen Seckel zu 20 Gerath, und 20 Gerath auf Ein Loth), immer aber erscheint im Ganzen die Masse des Metalls sehr bedeutend, und man hat eben daher einen Hauptgrund gegen das Vorhandenseyn der Stiftshütte überhaupt zur Zeit Mose's entlehnt. Wie kamen die Israeliten zu solchem Reichthum an edlem Metall? fragt man; hatten sie auch Gold und Silber mit aus Aegypten genommen, so war ja doch gewiſs der gröſste Theil davon zum goldenen Kalb verwendet worden; wenigstens ist die Angabe über die Gröſse dieses Gold- und Silbervorraths bei einem Nomadenvolke sehr übertrieben. Allein es ist doch eine höchst sonderbare Sache, *a priori* über den Reichthum oder die Armuth des Israelit. Volkes etwas bestimmen zu wollen, und dann auf diese willkürliche Bestimmung so wichtige Behauptungen, wie die vom Nichtvorhandenseyn der Stiftshütte oder von der spätern Erdichtung der geschichtlichen Relation zu gründen. Wer will bestimmen, wie viel Gold und Silber unter dem Volke damals war? Wer kann hier auch mit nur irgend etwas Zuverlässigkeit die Gränze ziehen und sagen: reicher können und dürfen sie nicht gewesen seyn? Sind uns denn die Verhältnisse der Israeliten in dieser Hinsicht so genau und vollständig bekannt, daſs uns ein Urtheil darüber zusteht, wie viel sie zum Bau ihres Heiligthums aufbringen konnten? Die biblische Urkunde bemerkt ja sogar noch ausdrücklich, daſs sie noch mehr brachten als nur nöthig war und Mose ausriefen lieſs, sie möchten mit ihren Gaben innehalten. Exod. 36, 5—7. War schon die Angabe des zum Bau verwendeten Metallvorraths eine Unwahrheit und Erdichtung, wozu dann noch eine weitere historische Lüge? Uns freilich erscheint die Masse des edlen Metalles sehr bedeutend und kaum glaublich, aber das ist eben gefehlt, wenn wir unsre modernen Vorstellungen von Reichthum an dergleichen auf das hohe Alterthum und namentlich auf den Orient übertragen. Umgekehrt vielmehr müssen wir uns erst von der Geschichte sagen lassen, welche Masse edlen Metalles überhaupt im alten Orient im Umlauf war, und daraus dann beurtheilen, ob der den Israeliten zugeschriebene Reichthum so unerhört und übertrieben ist, daſs man die Erzählung davon als ein Mährchen betrachten muſs. „Der unermeſsliche Reichthum an edlen Metallen, sagt ein berühmter Geschichtsforscher, vorzüglich an Gold, der sich in den ältesten nicht weniger als in den neuesten Zeiten in dem innern Asien findet, muſs nothwendig jedem auffallen, der Asiatische Geschichte studirt, und gleichwohl sind die Nachrichten darüber . . . . zu glaubwürdig, als

daſs darüber vernünftiger Weise ein Zweifel statt finden könnte“ [1]). Wie ausgebreitet der Handel mit diesen edeln Metallen war, zeigt am besten das alte Indien, denn „ohne Gold- und Silbergruben war Indien stets wegen seines Reichthums daran berühmt; so war es auch in den frühesten Zeiten“ [2]). Ein anderer Forscher nennt diesen Reichthum „ungeheuer,“ und bemerkt: „das (Indische) Epos ist mit Gold ausnehmend verschwenderisch und läſst sogar bei der Leichenbestattung eines Fürsten ganze Karren voll Juwelen und Gold unter die Armen auswerfen .... Die Gazneviden und Mongholen fanden bei ihren Einfällen in Indien unermeſsliche Schätze, und muſsten einigemale wegen des reichen Ueberflusses an Gold alles Silber wegwerfen .... Der Sultan Mahmud nahm aus einem einzigen Tempel 700,000 goldene Münzen, 28,000 Pfund Gold an Gefäſsen, 1600 Pfund Gold und 28,000 Pfund Silber in Barren; in Guzurate raubte derselbe aus einem Tempel 56 Säulen von massivem Golde, mit Edelsteinen besetzt, und eine goldene Kette 1800 Pfund schwer, wie abermals aus einem andern Tempel in Karnatik an 100 Millionen Goldes. Im Jahr 1290 erbeutete Malik Allah zu Deogir, der damaligen Haupt- und Residenzstadt des Ramadeva 15000 Pfund Gold, 175 Pfund Perlen und 50 Pfund ächte Juwelen; im Jahr 1306 bestand die Beute des Kafur, welche er Indischen Tempeln entnahm aus 100 Millionen Pfund Sterling in baarem Golde, die Perlen und Edelsteine ungerechnet, und die Last muſste auf 312 Elephanten und 20,000 Pferden weggeschleppt werden. Der Raub des Nadirschah 1738 wird an baarem Gelde auf 25 Millionen Thaler geschätzt, und dennoch fanden Abdollah und Kossim Ali Chan eine eben so reiche Nachlese“ [3]). Nicht geringer war der Reichthum an Gold und Silber in Babylonien und Assyrien. Der Assyrische König Sardanapalus errichtete, als er in Ninive belagert ward, einen Scheiterhaufen, und lieſs alle seine Reichthümer darauf häufen, um sie den Feinden zu entziehen. Darunter waren 150 goldene Bettstellen, 150 goldene Tische, eine Million Centner Goldes, zehnmal so viel Silber, und vorher schon hatte er seinen Söhnen 3000 Centner Gold ausgetheilt [4]). Im Belustempel zu Babylon allein war folgende Masse

1) Heeren Ideen I, 1. S. 87. 95.

2) Ebendas. I, 3. S. 319.

3) von Bohlen das alte Indien II, S. 118. 119. — Vgl. Ritter Erdkunde von Asien IV, 1. S. 500. 545. 538. 551.

4) Ctesias bei Athenaeus 12, pag. 529.

edlen Metalls vorhanden: in dem untern Gemach eine Statue des Bel, ein Thron und Tisch, von Gold zusammen 800 Talente; im Vorhof ein Altar und eine Statue von Gold, 40 Talente; auf der Zinne des Tempels drei kolossale Bildnisse des Jupiter (Bel), der Juno und der Rhea von Gold, die erste wog 1000, die zweite 800, die dritte 1000 Talente; Rhea auf einem goldnen Wagen, an ihren Knieen zwei goldene Löwen, zu ihren Seiten zwei silberne Schlangen, jede von 30 Talenten; vor den drei Götterbildern ein Tisch von Gold, 500 Talente schwer; auf ihm zwei groſse Pokale von Gold, 30 Talente an Gewicht; zwei goldene Räuchergefäſse von 600 Talenten; endlich drei groſse Schalen von Gold, wovon die eine allein 1200, die beiden andern mit einander 1200 Talente wogen [1]). Rechnen wir hier nur die bestimmt angegebenen Zahlen zusammen, so beträgt die ganze Masse Goldes 7170 Talente. Einen gleichen Reichthum finden wir in Persien. Als Alexander in Ekbatana einzog, befanden sich dort in der Schatzkammer 120,000 Centner Gold [2]); an dem Pallast daselbst waren alle Säulen, Hallen, Vorhöfe mit silbernen und goldenen Platten beschlagen, alle Ziegel waren von Silber; die Platten nahmen Alexander, Antiochus und Seleukus Nikanor weg, und doch fand Antiochus der Groſse noch so viel Silber, daſs er fast für 4000 Talente, etwa 5 Millionen Thaler Münze daraus prägen konnte [3]). In Persepolis soll Alexander einen Schatz von 120,000 Talenten vorgefunden haben, in der Stadt Pasargadä fielen ihm 6000, in Susa 50,000 Talente in die Hände [4]). Cyrus Beute bestand in 34,000 Pfund Gold und in 500,000 Centner Silber, auſserdem eine zahllose Menge goldener Gefäſse, worunter der Becher der Semiramis, der allein 15 Centner wog [5]). Wenn ferner Arabien als das eigentliche Goldland auch in der Bibel bezeichnet wird, so kann auch da der Ueberfluſs an diesem edlen Metall nicht geringer gewesen seyn [6]). Doch wir

---

1) Münter Religion der Babylonier S. 51., wo die hierhergehörigen Stellen der Alten angegeben sind.

2) Diodor. Sic. bibl. 17.

3) Polyb. 10, 27. — Heeren Ideen I, 1. S. 308.

4) Diodor. 16, 57. — Curtius 5, 6, 9.

5) Plinius hist. nat. 27, 3.

6) Nach einer von Bochart angeführten Stelle des Agatharchides (Hieroz. II, 5, 7.) war in uralter Zeit der Ueberfluſs an Gold im glücklichen Arabien so groſs, daſs man für Eisen das Doppelte, für Erz das Dreifache, für Silber das Zehnfache an Gold gegeben habe (?). — Vgl. überhaupt Rosenmüller altes und neues Morgenland III, S. 264—268. — Clericus in Gen. 23, 15.

begnügen uns mit den bisher angeführten einzelnen Daten, und fragen nun: Was ist gegen solchen Reichthum der zur Stiftshütte verwendete Vorrath an Gold und Silber bei den Israeliten? eine wahre Kleinigkeit. Sollen denn die Israeliten völlige Bettler gewesen seyn? muſsten sie, wenn sie auch noch etwas mehr hatten, als der fragliche Vorrath, nicht dem ungeachtet gegen andere orientalische Völker arm erscheinen? Soll denn durch den grossen Verkehr mit edlen Metallen im Orient, nichts zu ihnen, alles zu andern Völkern gekommen seyn? Vergleichen wir die Stiftshütte mit dem Pallast von Ekbatana oder gar mit dem Belustempel zu Babylon, welch Verhältniſs stellt sich dann heraus! Das Gold der Stiftshütte beträgt etwa nur den *dreihundertsten* Theil des Goldes in diesem Tempel, und das Mosaische Gotteshaus steht ihm gegenüber da, wie eine Hütte neben einem Pallast. Man kann also selbst von der Voraussetzung ausgehen, das Israelitische Volk sey arm gewesen, ohne den geringsten Anstoſs an dem Vorrath von Gold und Silber, der zur Stiftshütte verwendet wurde, zu nehmen. Was soll man aber von jener Spencerschen Behauptung halten, welche vorgiebt, Gott habe so viel Gold und Silber zu seinem Heiligthum verwenden lassen, um damit die Pracht und Kostbarkeit der heidnischen Tempel zu verdunkeln, dem rohen Volke zu imponiren, und ihm alle Lust zum heidnischen Cultus zu benehmen [1]? Mit mehr Grund könnte man behaupten, daſs kein einziges Centralheiligthum eines ganzen Volkes im Orient so wenig Gold und Silber hatte, als das Israelitische. Was endlich den Aufwand an Gold für das sogenannte goldene Kalb betrifft, so kann dieser wahrlich am wenigsten in Anschlag kommen, da dieſs Bild offenbar nur mit Gold überzogen war; es ist sehr auffallend, etwas so unbedeutendes hier geltend zu machen und daraus gar das Nichtvorhandenseyn der Stiftshütte überhaupt beweisen zu wollen.

II. Das Holz, das zum Bau der St. H. gebraucht wurde, ist von einerlei Art; die Urkunde nennt es שִׁטָּה [2]. Daſs damit nicht, wie Philo meinte, und auch einige jüdische und christliche Gelehrte annahmen, die Ceder bezeichnet ist, oder eine Species derselben, bedarf jetzt keines Beweises mehr, da allgemein die Akazie darunter verstanden wird, welche sich durch Form,

---

1) Spencer de leg. Hebr. ritual. I, pag. 132. 196. II, pag. 300.

2) Vgl. im Allgemeinen Theod. Hasaeus de ligno Sittim (bei Ugolini thesaurus Antiq. VIII, pag. 351 sqq.). Rosenmüller Alterthumskunde IV, 1. S. 277 fg.

Stamm, Rinde, Blätter, Blüthen und Früchte von der Ceder unterscheidet. Die neuern Naturforscher wissen von einer Aegyptischen (*Acacia vera*) und einer Arabischen Akazie (*Acacia arabica*), die sich jedoch sehr ähnlich sind [1]. Ohne Zweifel haben wir hier an die Arabische Akazie zu denken, da sie sich gerade in der Gegend des Berges Sinai besonders häufig findet, so daſs diese Gegend selbst ihren Namen davon erhalten haben soll [2]. Sehr irren würden wir, wollten wir diese Akazie mit der unsern verwechseln, sie hat mit ihr wohl kaum etwas anderes gemein als die Stacheln und Schoten. Indem wir hinsichtlich der genauern Beschreibung der verschiedenen Eigenschaften der Akazie auf die angeführten Schriftsteller verweisen, berücksichtigen wir nur das Holz derselben, das uns hier allein angeht. Die Akazie ist der einzige Baum im wüsten Arabien, aus dem Breter geschnitten werden können. Ueber die Gröſse und Höhe lauten die Nachrichten nicht ganz gleich. Einige geben ihr nur die Höhe des Weidenbaums, nach Andern soll ein auf dem Kameel sitzender Reiter bequem unter ihren Zweigen herreiten können; Theophrast giebt das aus ihr zu gewinnende Bauholz auf 12 Ellen an [3]. Besonders aber kommt hier die Beschaffenheit dieses Holzes in Betracht: es ist nämlich so dauerhaft, daſs es selbst im Wasser nicht verwest oder fault [4], und von dieser seiner Haupteigenschaft hat es auch bei den Griechischen Uebersetzern den Namen erhalten ξύλον ἄσηπτον, ja sie scheinen שִׁטָּה für ganz gleich mit ἄσηπτος gehalten zu haben. Exod. 26, 32. 37. 36, 34. Nicht minder heben Philo und Josephus diese Eigenschaft der Unverweslichkeit ausschlieſslich hervor [5]. Eine weitere Eigenschaft

---

1) Winer Realwörterbuch s. v. Acacia, und die dort angeführten Autoren.

2) Hieronymus in Micha. 6, 5.: *Sittim est locus* ὁμώνυμος *arboribus, quae per eremum montis Sinai hodie quoque gignuntur.* — Vgl. die Stelle aus P. della Valle Itiner. 1, 114. bei Hasäus a. a. O.

3) Vgl. die Stellen aus Reisebeschreibungen bei Hasäus mit Rosenmüller a. a. O. — Theophrast. hist. plant. 4, 3. p. 303. Καὶ γὰρ δωθεκαπήχυς ἐξ αὐτῶν ἐρέψιμος ὕλη τέμνεται.

4) Theophr. l. c.: ἡ μέλαινα ἰσχυρότερα τε καὶ ἄσηπτος, διὸ καὶ ἐν ταῖς ναυπηγίαις χρῶνται πρὸς τὰ ἐγκοίλια αὐτῇ. — Plin. hist. nat. 13, 9. 19. *Spina nigra celebrantur, quoniam incorrupta etiam in aquis durat, ob id utilissima navium costis.* — Herodot. 2, 96.

5) Philo de vita Mos. 3. pag. 665. Κίονος κέδρου (?) τῆς ἀσηπτοτάτης ἀπὸ στελεχων κοπέντες. — Joseph. Antiq. 3, 6, 1.: ξύλα τῆς καλλίστης ὕλης, καὶ μηδὲν ὑπὸ σήψεως παθεῖν δυνάμενα. Gleich darauf §. 5. von der Bundeslade: γίνεται καὶ κιβωτὸς τῷ θεῷ, ξύλων ἰσχυρῶν τὴν φύσιν, καὶ σῆψιν παθεῖν οὐ δυναμένων. Dann §. 7. vom Räucheraltar: θυμιατήριον ξύλινον μὲν, ἐξ οὗ καὶ τὰ πρότερα ἦν σκεύη μὴ σηπόμενα.

des Sittimholzes ist seine auſserordentliche Leichtigkeit [1]. Wie sehr sich gerade ein solches Holz zu einem tragbaren beweglichen Gebäude eignete, bedarf kaum der Erinnerung.

III. **Zeuche.** Wir unterscheiden deren dreierlei Gattungen, nämlich

a. **Einfache Zeuche von Byssus.** Als Stoff, woraus die Umhänge des Vorhofs, und die Kleidung der Priester verfertigt werden sollte, giebt die Urkunde שֵׁשׁ an [2]. Die Luthersche Uebersetzung durch „Seide" ist jedenfalls unrichtig; es fragt sich nur, ob wir, was für unsre Untersuchung nicht so ganz gleichgültig ist, an Leinen- oder an Baumwollenzeuch zu denken haben. Während Forster nur und allein Baumwolle darunter verstanden haben will, erklärt sich Celsius ausschlieſslich für Leinen. Hartmann, dem Gesenius und andere Neuere folgen, hat gezeigt, daſs die Alten mit βύσσος sowohl Leinen als Baumwolle bezeichneten. So richtig dieſs im Allgemeinen ist, so ist doch auch nichts gewisser, als daſs das Zeuch der Stiftshütte und Priesterkleidung nicht von Baumwolle, sondern von Leinen war. Dieſs erhellt daraus, daſs nach Exod. 39, 28. die מִכְנְסֵי־בַד, d. i. linnene Beinkleider aus שֵׁשׁ מָשְׁזָר waren, und dieselben Priesterkleider, welche nach Exod. 28, 39 fg. aus שֵׁשׁ gefertigt werden sollten, Lev. 6, 3. und 16, 4. 23. בַדִּים, Ezech. 47, 17. פִּשְׁתִּים heiſsen. Daſs aber בַד nur Leinen ist, wie פִּשְׁתָּה, kann und wird Niemand in Zweifel ziehen [3]. Sehr bestimmt

---

1) Hieronym. in Jes. 41, 19.: *Lignum imputribile et levissimum, omnium lignorum tam in fortitudine quam in nitore soliditatem superat et pulchritudinem.* — in Joel 3, 18.: *Est genus arboris in eremo spinae albae simile, colore et foliis, alioquin tam grandes arbores sunt, ut latissima ex illis tabulata caedantur. Lignumque fortissimum est, et incredibilis levitatis ac pulchritudinis, ita, ut ex his etiam vasa torcularium, quae ἄρσενας καὶ θήλυας vocant, ditissimi quique et studiosissimi faciant.*

2) Vergl. im Allgemeinen J. R. Forster de Bysso Antiquorum Lond. 1774 bes. von pag. 47 an. — Braun vestit. sacerd. Hebr. I, 6. pag. 90 sq. — Celsius Hierobotan. II, pag. 169. und 259. — A. Th. Hartmann die Hebräerin am Putztische III, S. 34 fg. — Rosenmüller Alterthumskunde IV, 1. S. 175 fg. — Winer Realwörterbuch u. d. W. Baumwolle und Flachs.

3) Wenn פִּשְׁתָּה Jes. 42, 3. 43, 17. Docht heiſst, so ist demungeachtet nicht Baumwolle darunter zu verstehen, sondern zu beachten, daſs „vor Bekanntwerden der Baumwolle der Docht aus linnenen Fäden gefertigt wurde." Hitzig der Prophet Jesaja S. 493. vgl. S. 228.

sprechen auch die jüdischen Ausleger für Leinen [1]), und die LXX geben בַּד sowohl durch *βύσσινος* (1 Chron. 15, 27.) als durch *λίνος* (Lev. 16, 4. 23.). Auch Philo und Josephus haben wenigstens unter dem *βύσσος*, welcher zum Cultapparat gebraucht wurde, nicht Baumwolle, sondern Leinen verstanden [2]). In den spätern Büchern des A. T. steht für שֵׁשׁ gewöhnlich בּוּץ, welches offenbar dasselbe Wort mit *βύσσος* ist [3]). — Gewöhnlich wird dem שֵׁשׁ als nähere Bestimmung מָשְׁזָר beigegeben Exod. 26, 1. 31. 36. 27, 9., welches auch nur in dieser Verbindung vorkommt. Das Wort שָׁזַר heiſst wie das entsprechende Arabische شزر, den Faden von der Rechten zur Linken drehen, d. i. zwirnen, daher die LXX: *κλώθειν*, d. i. spinnen, zwirnen [4]). Unter dem Zeuch von gezwirntem Byssus haben wir, das scheint dieses ausdrückliche Beiwort anzudeuten, eine besonders dichte, feste Gattung zu verstehen, somit gerade das Gegentheil von dem, was mehrere jüdische Ausleger, denen auch christliche Gelehrte gefolgt sind, angenommen haben. Sie behaupten nämlich, die Umhänge des Vorhofs seyen netz- oder siebartig, also durchlöchert und gitterförmig gewesen, so daſs man durchsehen konnte [5]). Daſs aber

1) Abarbanel zu Exod. 25, 4.: שֵׁשׁ *est linum* (פשתן) *Aegyptiacum, quod est praestantissimum in sua specie.* — Abenesra: שֵׁשׁ *idem est, quod* בַּד *species quaedam lini* (פשתים), *quod nascitur in Aegypto etc.* Mehrere Rabbinen unterscheiden jedoch wieder שֵׁשׁ und בַּד als zwei Gattungen Leinen. Maimonides de vas. sanct. 8.: *Ubicunque in lege* שש *aut* שש משזר *dicitur, necessario intelligendum est linum e sex filis contextum. Ubicunque autem dicitur* בַּד, *si unius saltem fili linum intellexeris bene se res habet.* So auch Abarbanel zu Gen. 25. Dieser ohnehin ganz unerweisliche Unterschied beruht auf der falschen Rabbinischen Ableitung des שֵׁשׁ von שֵׁשׁ *sex*, und wird auſserdem schlagend widerlegt durch Exod. 39, 28.

2) Nach Philo z. B. war der Stoff der *λίνη ἐσθὴς* des Hohenpriesters *βύσσος ἡ καθαρωτάτη.* Vgl. die Stellen bei Hartmann a. a. O. S. 42.

3) J. E. Faber Beobachtungen über den Orient II, S. 383.

4) Vgl. Hartmann a. a. O. S. 138. der auf die von Lette zu Amralkeis S. 194. und Kuypers zu Ali Ben Ali Taleb S. 190. über das Arabische شزر beigebrachten Stellen verweist, wornach man dabei an durch einander geschlungene Fäden zu denken hat.

5) Jarchi zu Exod. 27, 9.: *Hi* (die Umhänge) *facti erant tanquam funes nautici, pleni foraminibus, opere contorto, non opere textili, ac Targum ejus est* סרדין, *sicuti juxta Targum* (*dictio*) מכבר *exponitur Chaldaice:* סכבה *i. e. cribrum, quoniam illi* (*tapetes*) *erant pleni fo-*

מָשְׁזָר nimmer so gefaſst werden darf, erhellt schon aus Exod. 28, 39 fg., wornach auch die Priesterkleidung von שֵׁשׁ מָשְׁזָר seyn sollte, die sich doch Niemand wird netz- oder gitterartig zum Durchsehen denken wollen. Auch würden Philo und Josephus die Umhänge nicht λεπτὰς ὀθόνας oder σινδὼν genannt haben, (Ausdrücke, die gewöhnlich von Kleidungsstücken stehen Richt. 14, 12. 13. Spr. 31, 24. Matth. 27, 59. Joh. 19, 40.), wenn sie entfernt an ein netzartiges Zeuch gedacht hätten. Hartmann, der zwar dieser Ansicht nicht beipflichtet, premirt aber die Feinheit des hier besprochenen Linnen so, daſs er es gleichfalls „durchsichtig" nennt. Allein so fein, und deshalb auch so geschätzt und kostbar der Byssus war [1]), dürfen wir ihm doch keineswegs Durchsichtigkeit beilegen, denn die bibl. Urkunde giebt ausdrücklich als Zweck der linnenen Priesterkleidung das „Bedecken der Blöſse" an. Exod. 28, 42. — Von der Farbe des Byssus wird im folgenden Kapitel die Rede seyn.

b. Bunte oder gemischte Zeuche. Die Teppiche oder Stücke der innern Decke der Wohnung, so wie die sämmtlichen Vorhänge, auch der Priestergürtel waren nicht einfach von Byssus, sondern auſserdem noch aus Hyacinth, Purpur und Kokkus verfertigt. Insofern hierunter Farben zu verstehen, haben wir es erst im folgenden Kapitel damit zu thun. Allein man bezeichnete mit diesen Farbennamen zugleich auch die mit den Farben gefärbten Stoffe, die zu Zeuchen verarbeitet wurden, wie aus Num. 19, 6. vergl. mit Hebr. 9, 19. erhellt. Nach letzterer Stelle, wo ausdrücklich ἔριον beigegeben ist, war der gefärbte Stoff nicht Linnen, sondern Wolle. Dieſs wird auch wahrscheinlich durch den bedeutenden Handel mit Wolle im Alterthum gerade in diejenigen Gegenden besonders, wo die Kunstfärbereien recht heimisch waren, nach Phönicien [2]). Auch der Talmud und die Rabbinen stimmen damit überein, und bemühen sich zu zeigen, warum die Priesterkleidung eine Ausnahme von dem Gesetz Deut. 22, 11. (Lev. 19, 19.), wornach das Bereiten von Kleidungsstücken aus

---

raminibus, ad instar cribri. So auch Lyra, Mynster, Lundius, Witsius, welcher letztere sie auch so hat abbilden lassen. Miscell. sacra. pag. 404. 408.

1) Vgl. die von Celsius a. a. O. hierüber beigebrachten Zeugnisse alter Autoren.

2) Heeren Ideen I, 2. S. 97. — Rosenmüller Morgenland II, S. 92.

Leinen und Wollen zugleich verboten war, machen durfte [1]). — Wichtiger ist die Art, wie diese bunten Stoffe mit dem Byssus verarbeitet werden sollten. Jedenfalls bildete der Byssus die Grundlage und auf ihm erhoben sich dann die farbigen Stoffe [2]). Aber die biblische Urkunde unterscheidet sehr bestimmt eine doppelte Verarbeitung. Die bunte Decke nämlich, die das Innere der Wohnung überkleidete, ingleichen der Vorhang des Allerheiligen, dann das Schulterkleid des Hohenpriesters sollten מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב, hingegen die beiden andern Vorhänge und der Gürtel der gemeinen Priester מַעֲשֵׂה רֹקֵם seyn. Exod. 26, 1. 31. vgl. mit V. 36. und 27, 16., dann 28, 6. vergl. mit V. 39. Aus dieser einfachen Nebeneinanderstellung läſst sich jedenfalls mit Sicherheit schlieſsen, daſs die Arbeit des חֹשֵׁב vor der des רֹקֵם den Vorzug hatte, also kostbarer oder künstlicher war. Weiter aber giebt der Text keine bestimmte Aufklärung. Wohl möchte man durch die Stellen Exod. 26. und 27. geneigt werden, anzunehmen, die künstlichere Arbeit habe in der Darstellung der Cherubim bestanden, die auf den Zeuchen des רֹקֵם fehlten; allein sie fehlten auch auf dem hohenpriesterlichen Schulterkleide, das demungeachtet eine Arbeit des חֹשֵׁב war. Die Etymologie giebt uns keinen genügenden Aufschluſs, denn חָשַׁב heiſst überlegen, aussinnen, erfinden, חֹשֵׁב also der erfindende Künstler; רָקַם ist: bunt machen, רֹקֵם also der Buntwirker. Darnach hat man zwar den Unterschied bestimmt, daſs der eine Künstler die Muster erfunden und angegeben, der andere sie ausgeführt habe im Weben [3]). Allein dann wäre ja auch die innere Decke und der Vorhang des Allerheiligen jedenfalls zugleich eine Arbeit des רֹקֵם gewesen, und wiederum die andern Vorhänge zugleich ein Werk des חֹשֵׁב, während doch der Text beiderlei Arbeiten sehr bestimmt von einander scheidet. Genau dagegen giebt die exegetische Tradition den Unterschied an. Einstimmig behaupten die Rabbinen, חֹשֵׁב sey der Kunstweber (Gebildwirker), רֹקֵם aber der Buntsticker, mit

---

1) Vgl. die Stellen bei Braun vestit. sacerd. Hebr. I, cp. 5. und 9., welcher behauptet, nur Wolle, nicht Leinen, hätte jene Farben angenommen.

2) Hartmann die Hebr. am Putztische I, S. 407 fg.

3) So Hartmann a. a. O. III, S. 137 fg. S. 401. II, S. 134.

der ausdrücklichen weitern Bestimmung, das Werk des erstern habe die Gebilde oder Figuren auf beiden Seiten, das des letztern nur auf einer Seite gezeigt [1]). Dieselbe Ansicht hatten auch die LXX, welche bei רֹקֵם nicht unterlassen, der ῥαφὶς, d. i. Sticknadel Erwähnung zu thun (vgl. Exod. 27, 16.: ποικιλίᾳ τοῦ ῥαφιδευτοῦ. Exod. 37., wo im Hebr. beide Worte neben einander vorkommen: ὃς ἠρχιτεκτόνησε τὰ ὑφαντὰ καὶ τὰ ῥαφιδευτὰ), während sie bei חֹשֵׁב das Weben hervorheben (Exod. 28, 6.: ἔργον ὑφαντὸν ποικιλτοῦ, ebenso 39, 8. 26, 1. und 31. 36, 35. 39, 3. 28, 8.). Zu vergleichen ist auch das offenbar von רקם gebildete *recamare* der Spanier, und *ricamare* der Italiener, welche beide Worte „sticken“ heiſsen. Die ältern christlichen Gelehrten sind dieser Unterscheidung gefolgt, die sie auch sehr gründlich zu vertheidigen wuſsten [2]). In neuerer Zeit ist sie aber verworfen worden. Der erste, der sie bestritt, war unsers Wissens Hartmann, dessen Ansicht wir so eben angeführt haben. Die Hauptgründe gegen die ältere Meinung [3]) sind folgende zwei: רֹקֵם vom Sticker zu verstehen, verbiete durchaus Ps. 139, 15., wo dieses Wort von der künstlichen Bildung des menschlichen Körpers gebraucht werde; sodann sey die Kunst zu sticken im frühern Alterthum überhaupt und den Hebräern gänzlich unbekannt gewesen. Der erste Grund hat auch Gesenius, de Wette und Rosenmüller bewogen, die ältere Erklärung zu verwerfen. Allein die Psalmstelle beweist nichts, denn רקם

---

1) Talmud Joma 9.: רקם *est opus, quod fit acu* (מחט), *ideoque figuram unam* (d. i. nur auf einer Seite) *tantum habet;* חשב *est opus textoris* (ארג) *ideoque duas habet figuras.* — Jarchi zu Exod. 26, 36.: רקם *est illud, cujus figurae fiunt opere acus,* und zu Exod. 26, 1.: *Cherubim figuras habent per texturam, non arte Phrygionum, quia hoc est opus acus, sed per texturam, et quidem ab utraque parte.* — Maimonides de vas. sanct. 8. *Ubicunque in lege dicitur opus rokem, id intelligendum est, quod picturae, quae fiunt in tela, ab unico latere telae tantum conspiciantur; at opus choscheb, quod figurae conspiciantur ab utroque latere, ante et pone.* Ebenso Abenesra zu Exod. 26, 1. — Jarchi meint sogar, die doppelten Gebilde seyen auf der Rückseite andere, als auf der Vorderseite gewesen.

2) Braun vest. Sacerd. Hebr. I, cp. 17. pag. 297 sqq.

3) Ein unbegreiflicher Verstoſs ist es, daſs Hartmann sich so nachdrücklich auf das Zeugniſs der LXX beruft, die doch so bestimmt als möglich die Erklärung aussprechen, welche er bestreitet. Nicht viel mehr hat es mit dem Berufen auf Philo und Josephus auf sich. Philo nennt vielmehr das Werk des חֹשֵׁב wie die LXX ὕφασμα, und Josephus den innern Vorhang (des Tempels) ein Babylonisches Werk, d. i. gewoben. (Bell. Jud. 5. pag. 856.)

heiſst überhaupt bunt machen, und wird eben sowohl von natürlich als von künstlich bunten Dingen gebraucht, ganz abgesehen davon, ob sie gewoben oder gestickt sind. So z. B. erklären die jüdischen Ausleger, die doch רקם entschieden für den Buntsticker halten, den Ausdruck חברברות Jer. 13, 23.: Flecken des Panthers, durch שלמי רקמתיה; ganz analog kann ja auch das Verschiedenfarbige des menschlichen Leibes, besonders der Eingeweide durch רקם bezeichnet werden, ohne daſs dabei an Weben oder Sticken gedacht ist. V. 14. ist eigentlich vom künstlichen Bau des Körpers die Rede, V. 15. weist dann auf das Farbenspiel hin. Dieses soll hervorgehoben werden, nicht aber das Gewobene im Gegensatz gegen das Gestickte. Offenbar kann also aus dieser Stelle nichts gegen die speciellere Bedeutung von רקם, die es im Exodus hat, wenn es neben חשב steht, geschlossen werden. Uebrigens haben auch neuere Ausleger die ältere Erklärung an der Psalmstelle beibehalten [1]). Etwas scheinbarer ist der zweite Grund. Allein auch er verliert alles Gewicht, wenn wir hören, daſs schon zu Homers Zeiten man einen Unterschied zwischen gewobenen und gestickten bunten Zeuchen machte, die erstern Babylonische, die letztern Phrygische nannte [2]). Daraus, daſs wir in der Bibel sonst keine ausdrückliche Erwähnung des Stickens finden, folgt noch nicht, daſs die Hebräer damit völlig unbekannt waren. Die Nadel selbst kommt auch nirgends vor, und doch wird Niemand daraus schlieſsen wollen, daſs man ihren Gebrauch gar nicht kannte. Wie läſst sich überhaupt beweisen, was der in der Aegyptischen Hauptstadt erzogene Mose von solchen Dingen kannte, und was nicht? Wäre man gewohnt gewesen, unter רקם nur einen Weber zu verstehen, wie kämen dann die Spanier zu ihrem *recamare*? Kurz ich finde nichts, was jener uralten exegetischen Tradition mit Grund entgegen gehalten werden könnte, und sehe mich veranlaſst, wenigstens dasjenige davon

1) Paulus philolog. Clavis über die Psalmen S. 498.

2) Plin. hist. nat. 8, 48. *Diversos colores intexere Babylon maxime celebravit et nomen imposuit . . . . . pictas vestes jam apud Homerum fuisse unde triumphales natae. Acu facere id Phryges invenerunt, ideoque Phrygiones appellatae sunt.* — Tertull. de hab. mul. *Age nunc si ab initio rerum et Milesii oves tonderent, et Seres arbores nerent, et Tyrii tingerent et Phryges insuerunt, et Babylonii intexerunt.* — Bochart Phaleg. I, 6. pag. 33. — Heeren Ideen II, 2. S. 369.

festzuhalten, daſs die Gebilde, die der חֹשֵׁב verfertigte, auf beiden Seiten, die des רֹקֵם aber nur auf einer Seite des Zeuches sich dem Auge darstellten. Dieſs hat auch **Rosenmüller**, obwohl er wegen Ps. 139. den רֹקֵם nicht für einen Sticker glaubt halten zu dürfen, aus der jüdischen Tradition aufgenommen [1].

c. **Härene Zeuche.** Die Teppiche der zweiten Decke d. h. derjenigen, welche unmittelbar über der kostbaren innern lag, sollten von עִזִּים verfertigt werden, worunter nicht etwa Ziegenfelle, sondern **Ziegenhaare** zu verstehen sind, wie z. B. aus Num. 31, 10. erhellt. Vgl. Exod. 35, 26. 26, 7. 36. 14, 4. 1 Sam. 19, 13. Die LXX: *τρίχες αἴγειαι.* Von Alters her pflegte man im Orient Böcke und Ziegen zu scheeren und aus ihren Haaren gröbere und feinere Zeuche zu verfertigen [2]. Da diese Zeuche, besonders die gröberen, sehr stark und regendicht sind, so bediente man sich ihrer vorzüglich zu Zeltdecken, welche Sitte sich bis jetzt im Orient erhalten hat [3]. Hier, bei der Decke der Stiftshütte haben wir offenbar nicht an jene gröbere Zeuche, wie man sie aus den Haaren der שְׂעִרִים vorzüglich auch zu Trauerkleidern verfertigte, zu denken, sondern an eine feinere Gattung. Dieſs liegt gewissermaſsen schon in dem Ausdruck עִזִּים [4], sodann hatte ja diese Decke nicht den Zweck, gegen den Regen zu schützen, vielmehr bekam sie selbst zum Schutz gegen das Wetter noch zwei lederne Ueberzüge, die ganz überflüssig gewesen wären, wenn sie hätte die Stelle der gewöhnlichen Zeltdecken vertreten sollen; sie war also wohl von solchen Ziegenhaaren, aus welchen die bessern Kleidungsstücke verfertigt wurden, und die man auskämmte [5]. Jene gröberen Zeuche aus den Haaren der שְׂעִרִים waren schwarz, auch die Zeltdecken der nomadischen Araber hatten diese Farbe. Hohel. 1, 5. Daraus folgt aber na-

---

1) **Rosenmüller**, Scholia in Exod. 26, 1 und 36.

2) Vgl. die Stellen alter Autoren bei **Bochart** Hieroz. I, 2, 51. pag. 625. — **Braun** vest. Sac. Hebr. I, 9.

3) **Arvieux**, Sitten der Beduinen-Araber. S. 75. sagt von diesen Zeltdecken: „Sie sind stark, dicht und so gespannt, daſs der längste und stärkste Regen nicht durchdringen kann.“ Dasselbe bezeugt **Höst** in den Nachrichten von Marokos und Feſs S. 127.

4) **Jarchi** zu Exod. 25, 4. erklärt das Wort durch: מְנוֹצָה של עִזִּים d. i. *plumae caprarum*, die ganz jungen, zartesten, feinsten Haare.

5) Vgl. die Stelle aus **Busbeq's** türkischer Reisebeschreibung S. 122. bei **Lundius** Jüdische Heiligthümer S. 20.

türlich nicht, daſs auch die härene Decke der Stiftshütte schwarz war. Gerade weil diese Farbe als etwas Charakteristisches der Wohnungen Kedar's angegeben wird, läſst sich schlieſsen, daſs nicht alle Zeltdecken diese Farbe hatten. Wohl sind die Ziegen im Orient zum gröſsern Theil schwarz, jedoch nicht alle, es giebt auch hellröthliche, wie die Syrischen [1]), und glänzend silberweiſse, wie die Angorischen [2]). Da sich an der Stiftshütte nirgends etwas schwarzes findet und die schwarze Farbe, wie wir noch sehen werden, eine Bedeutung hatte, die sich nichts weniger als für die Stätte der Reinheit und Heiligkeit, des Heils und der Freude paſste, so stehe ich nicht an, mit Michaelis und Rosenmüller hier an die glänzend weiſsen Haare der Angorischen Ziegen zu denken [3]).

IV. Leder. Zweierlei Gattung Leder wird unter dem Baumaterial der St. H. genannt:

a. Widderleder. Die unmittelbar über der ziegenhärenen Decke liegende sollte nach Exod. 26, 14. aus Widderfellen אֵילִם עֹרֹת bestehen, die aber noch die nähere Bestimmung מְאָדָּמִים erhalten. Dieſs verbindet Lundius unmittelbar auch dem Sinne nach mit אֵילִם und meint, die Felle hätten ihre natürliche röthliche Wolle gehabt, durch welche dann auch der Regen um so besser abgehalten worden sey [4]). Allein, wie auch sonst, muſs hier das Adjectiv auf das erste Substantiv, also auf עֹרֹת dem Sinne nach bezogen werden, vgl. 1 Sam. 2, 4. [5]) und man hat also zu übersetzen: rothe (d. i. rothgefärbte) Widderfelle. So fassen es auch die LXX (*δέρματα κριῶν ἠρυθροδανωμένα*) und die jüdischen Ausleger [6]). Ueber das Roth dieser Felle im folgenden Kapitel.

b. Tachaschleder. Hieraus sollte nach Exod. 26, 14. die oberste Decke der St. H. bestehen; die Urkunde drückt sich aus

---

1) Russel, Naturgeschichte von Aleppo II, S. 12. bei Rosenmüller, Alterthumskunde IV, 2. S. 85.

2) Donat, Phys. sacra II, 276.

3) Rosenmüller, Schol. in Exod. 267: *Pili ejus subtilissimi candorem referunt argenteum.*

4) Lundius a. a. O.

5) Ewald, Grammatik §. 570. von Bohlen Genesis, zu Kap. 4, 10.

6) Jarchi in Exod. 25, 5: *Tinctae fuerunt (pelles) rubro colore postquam elaboratae erant.* Er meint, wenn an natürlich rothe Farbe zu denken wäre, hätte Moses אדומים statt מאדמים schreiben müssen.

עֹרֹת תְּחָשִׁים. Das Wort תחש ist ein sehr schwieriges Wort. Darüber ist man jetzt vollkommen einverstanden, daſs es Name eines Thieres ist, was auch schon der Talmud behauptet [1]; aber was für ein Thier darunter zu verstehen, hat bis jetzt noch nicht zur Evidenz gebracht werden können. Ob es nach **Luther** ein Dachs, oder nach den Talmudisten eine Art Marder, oder nach **Ödmann** ein Delphin, oder nach **Gesenius** und **de Wette** ein Seehund sey, können wir hier nicht entscheiden, und ist auch für unsern Zweck ziemlich gleichgültig [2]. Wichtiger ist, daſs sämmtliche alte Uebersetzungen unter תחש eine Farbe verstehen, und zwar die Hyacinth-Farbe, תְּכֵלֶת, die auch sonst so häufig bei der Stiftshütte vorkommt. **Philo** und **Josephus** stimmen damit überein [3], und es ist durchaus kein Grund vorhanden, die Richtigkeit dieser Erklärung zu bezweifeln. Die Stelle Ezech. 16, 10. wo unter den weiblichen Prachtkleidungsstücken auch Tachaschschuhe genannt sind, wird immer ein Beweis bleiben, daſs man an ein künstlich zubereitetes gefärbtes Leder zu denken habe. Da nun aber תחש jedenfalls Name eines Thieres ist (schon der Exod. 26, 14. gebrauchte Plural des Wortes erlaubt nicht, es nur als Farbenamen zu fassen), so scheint es das Beste, sich für ein solches Thier zu erklären, dessen Fell entweder sich am leichtesten mit Hyacinth färben lieſs, oder ausschlieſslich damit gefärbt wurde. Ueber die Beschaffenheit der Hyacinthfarbe aber, und ob **Hartmann** mit Recht das fragliche Leder „rothen Saffian" nennen konnte, ist im folg. Kap. zu reden.

Betrachten wir nunmehr die Stiftshütte überhaupt von Seiten ihres bisher beschriebenen Baumaterials, so zeigt sich von dieser Seite her das, was wir schon gelegentlich des Grundrisses bemerken muſsten, wo möglich noch deutlicher und bestimmter, ja es

---

1) **Talmud**, Schabbath. 2, 28.

2) Eine Aufzählung und Beurtheilung der verschiedenen Meinungen sammt den nähern Nachweisungen s. bei **Rosenmüller** in den Scholien zu Exod. 25, 5. und in der Alterthumskunde IV, 2. S. 238.

3) Vgl. **Bochart**, Hieroz. I, 3, 30. wo die einzelnen Uebersetzungen angeführt sind. Die LXX haben wie **Aquila** und **Symachus** *δέρματα ὑακίνθινα*, Ezech. 16, 10: *ὑπέδυσά σε ὑάκινθον.* **Josephus** sagt von dieser obersten ledernen Decke: *τὴν χρόαν τοῖς κατὰ τὸν οὐρανὸν συμβαίνουσιν οὐδὲν ἐδόκουν διαφέρειν.* Aus einem Arabischen Codex führt **Bochart** die Erklärung an, *pelles coloris coelestis.*

wird zur völligen Gewiſsheit: daſs sie nämlich nichts weniger als den Charakter eines Aegyptischen Gebäudes hat, sondern vielmehr ganz der Asiatischen Architektur angehört. Metall und Holz, Umhänge und Zeuchtapeten machen das Baumaterial aus. Von allen diesen Bestandtheilen findet sich nun auch nicht Einer an Aegyptischen Bauwerken, während alle an Asiatischen vorkommen. Das ausschlieſsliche Material der Aegyptischen Architektur und bildenden Kunst war Stein [1]), und dieses Material hatte natürlich auch auf die Struktur der Bauwerke selbst, mit der es in genauester Verbindung stand, groſsen Einfluſs. Auch die Götterbilder waren immer von Stein, von ehernen, überhaupt metallenen oder hölzernen Bildsäulen findet sich keine Spur in Aegypten [2]). Nicht einmal die Decken der Tempel hatten Balken, alles war Steinmasse. Eben so wenig findet sich Gold oder Silber oder Erz an diesen Bauwerken. Wohl waren die Wände im Innern der Tempel und Palläste mit Gemälden geziert, allein dieſs waren Freskogemälde, von Zeuchtapeten kommt nirgends etwas vor. Man wende dagegen nicht ein, diese Verschiedenheit des Materials habe ihren einfachen Grund darin, daſs die Stiftshütte ein bewegliches tragbares Gebäude, ein Zelttempel gewesen sey; denn aus demselben Material sind auch feststehende unbewegliche Gebäude im Orient verfertigt; unmöglich kann also die Beweglichkeit des Baues an sich jenes Material bestimmt und erfordert haben, so geeignet es auch seyn mochte. Die Beweglichkeit hatte nur auf die Bearbeitung besonders der soliden Theile des Materials Einfluſs (z. B. daſs das Gerüste aus einzelnen Brettern oder Pfosten bestand, die durch Zapfen und Riegel miteinander verbunden wurden, daſs die Metallfüſse zum Einschlagen eingerichtet waren u. s. w.) nicht aber auf das Material als solches. In Asien wurden die edlen Metalle durchgängig als Baumaterial bei Tempeln und Pallästen gebraucht. So sind namentlich die Dächer meist von Gold oder übergoldet, ingleichen die Wände und Säulen. Ganz besonders zeichnen sich in dieser Hinsicht die altindischen Tempel aus, die von Gold strotzen, wovon wir bereits oben einiges angeführt haben. Wir erinnern nur an jenen Tempel in Guzurate, aus welchem Mahmud 56 Säulen von Gold wegschleppte. Noch jetzt trifft man im Orient massivgoldene Dächer und vergoldete Säulen an [3]).

---

1) Stieglitz, Geschichte der Baukunst S. 167 fg.
2) K. O. Müller, Archäologie der Kunst S. 244.
3) Ritter, Erdkunde von Asien. I, S. 137. 144.

Metallidole waren im Orient von jeher häufig [1]), und über die Verfertigung derselben aus Holz mit Goldüberzug haben wir in der Bibel selbst die bestimmtesten Angaben. Jer. 10, 3 fg. [2]). Der königliche Pallast zu Ekbatana, der in Syrisch-Babylonischem Geschmack erbaut war, hatte Säulen und Balken von Cedern- und Cypressenholz, alles mit Gold- und Silberblech überzogen, die Dachziegel waren ganz von Silber [3]). Wir werden in den folgenden §§. noch mehrere dergleichen Gebäude namhaft machen. Daſs endlich auch das Ausschmücken und Tapezieren mit Umhängen und Zeuchtapeten etwas charakteristisch Asiatisches ist, wissen wir schon aus dem Buch Esther Kap. 1, 6., wo auſser den bunten Teppichen, die an silbernen Ringen von den Säulen herabhiengen, auch der goldenen und silbernen Bänke im Pallaste des Ahasveros Erwähnung geschieht. Das Inwendige des Belustempel war mit Babylonischen Zeuchtapeten tapezirt, die bunt gewirkt und auf denen allerlei Wunderthiere dargestellt waren, ähnlich der innern Zeuchtapete der Stiftshütte. Mit diesen bunten Tapeten wurde aber im ganzen Orient ein bedeutender Handel getrieben [4]), und noch in neueren Zeiten pflegte man mit dergleichen das Inwendige der Zelte zu behängen [5]). Dieſs mag einstweilen genug seyn, um den nichtägyptischen, vielmehr rein Orientalischen Charakter des Baustyls der Stiftshütte auſser Zweifel zu setzen. Daraus folgt jedoch noch keineswegs, daſs sie Kopie eines Phönicischen Tempels war, wie Vatke (s. oben S. 118.) will. Sie war ein Bau, der den Charakter seiner Zeit und Gegend an sich trug, wie der ganze Mosaische Cultus überhaupt, ohne jedoch das in sich aufzunehmen, was mit den Mosaischen Grundlehren in irgend einer Opposition stand und das Gepräge der Naturreligion trug. So viel dieser Bau wohl einerseits mit den Bauwerken der benachbarten Völker hinsichtlich des dazu verwendeten Materials Aehnlichkeit hatte, so wesentlich ist er doch wieder von allen hinsichtlich der durch sein Aeuſseres dargestellten Bedeutung verschieden.

Was schlieſslich die künstlerische Bearbeitung des Gesammtmaterials der Stiftshütte betrifft, so hat man in neuerer Zeit dieselbe den Israeliten so wenig zugetraut, daſs man sogar

---

1) Ritter Erdk. III, S. 74. 269 und sonst. Siehe oben unter I.

2) Müller, Archäologie der Kunst. S. 257. 262.

3) Polyb. 10, 27. Diodor. 17, 110. Müller a. a. O. S. 267.

4) Münter, Religion der Babylonier. S. 64. — Müller a. a. O. S. 258.

5) Rosenmüller, das alte und neue Morgenland IV, S. 186.

daraus einen Hauptgrund gegen das Daseyn des heiligen Gebäudes überhaupt hernahm. „Die Bearbeitung, sagt man, erfordert eine Kunstfertigkeit, die bei so rohen Nomaden, wie die Israeliten waren, undenkbar ist; bediente sich ja selbst Salomo noch fremder Künstler zum Tempelbau.“ Allein man geht hier offenbar zu weit, einerseits in der Ueberschätzung der künstlerischen Arbeit, andrerseits in der Geringschätzung der Kunstfertigkeit der Israeliten. Es ist gar nicht nöthig, daſs wir uns sämmtliche künstlerische Arbeit in einem hohen Grade von Vollendung denken. In Metall zu arbeiten, verstand schon das früheste Alterthum, Gen. 4, 22., und gerade die so eben besprochene Sitte, Metalle als Baumateriale und zu Bildsäulen zu gebrauchen, veranlaſste nothwendig überhaupt im Orient, daſs man es bald in dergleichen Arbeiten zu einer gewissen Fertigkeit brachte. Das zur Stiftshütte verwendete Metall scheint nicht gegossen, sondern mit dem Hammer verarbeitet worden zu seyn, doch war es auch den alten Phöniciern wenigstens nicht unbekannt, Metallmassen in irdenen Formen eine bestimmte Gestalt zu geben [1]). Die Säulenfüſse zumal und die Metallplatten für die Breterwände und hölzernen Geräthe zu verfertigen, dazu gehörte doch kein so hoher Grad von Kunstfertigkeit. Und warum soll es auch nicht Einen Mann im ganzen Volke gegeben haben, der die wenigen künstlichern Arbeiten, z. B. den goldnen Leuchter und die Cherubim über der Bundeslade machen konnte? Aehnlich verhält es sich mit der Verfertigung der Zeuche. Die Weberei hatte im hohen Alterthum schon einen Grad von Vollendung, wie sie ihn kaum jetzt hat, und war das Hauptgeschäft der Frauen. Die Babylonischen Webereien und der hohe Grad ihrer Vollendung sind bekannt; einen gleich hohen Grad erreichte die Webekunst in Indien [2]); auch bei den alten Aegyptern hatte man es darin weit gebracht [3]). Byssuskleider trug man bei allen alten Völkern, auch

---

1) Müller a. a. O. S. 262.

2) von Bohlen, Das alte Indien II, S. 34. „Der Hindu weiſs ein zerrissenes Stück Nesseltuch, welches auf Gras gelegt, nur wie ein flüchtiger Nebel erscheint, so geschickt zusammen zu fügen, daſs auch das schärfste Auge nicht die Spur entdeckt.“ Ueber den Handel mit indischen feinen Webereien im hohen Alterthum nach Babylon, Medien, Tyrus, Aethiopien, Arabien, Aegypten vgl. Ritter Erdkunde von Asien II, S. 437 fg.

3) Aus Minutolis Reisen führt Heeren (Ideen II, 2. S. 369) die Worte an: „An mehreren Farben altägyptischer Zeuche bemerkt man, daſs der Byssus schon vor dem Weben in der Wolle gefärbt wurde,“ und bemerkt dazu: „Schon im Mosaischen Zeitalter hatten diese Manufakturen in Aegypten eine bewundernswürdige Vollkommen-

bei den Israeliten; sollen nun diese nicht einmal das gekonnt haben, was auch das roheste Volk kann, nämlich sich seine Kleidungsstücke selbst verfertigen? Was trieben denn die Israelitischen Weiber vor dem Auszug aus Aegypten? Und wenn wir nun nicht werden umhin können, den Israeliten die Kunst, Byssus zu weben, zuzugestehen, warum soll es dann nicht auch Einzelne gegeben haben, die etwas weitere Fortschritte gemacht und auch die Buntweberei erlernt hatten? War in Aegypten die Kunstweberei so sehr verbreitet, so sehe ich nicht ein, warum die Israeliten, da sie ja so viel aus Aegypten sollen mitgebracht haben, nicht auch hierin Einiges von den Aegyptern konnten gelernt haben. Mag in der Folgezeit, besonders unter den Richtern die Rohheit groſs gewesen seyn, so dürfen wir doch gerade unmittelbar nach dem Auszuge aus Aegypten noch mehr Kunstfertigkeit wenigstens bei Einzelnen voraussetzen. Auch spricht die Urkunde in der That nur von Einzelnen, die zu dergleichen Arbeiten fähig gewesen seyen, ohne also dem Volke im Ganzen Kunstsinn oder Kunstfertigkeit zuzuschreiben. Ein Mann, Bezaleel, stand an der Spitze der Arbeiter und leitete das ganze Werk. Exod. 31, 1 fg. Und wenn wir die auſserordentliche Erscheinung eines Mose unter den Israeliten nicht leugnen können, warum wollen wir ihnen denn einen Bezaleel absprechen? So gut Mose gewiſs nicht erst in der Wüste über religiöse Institutionen für sein Volk nachzudenken anfieng und also auch den Plan zu einem Heiligthum schon früher faſste, so gut konnte er sich auch schon vorher nach tüchtigen Arbeitern umgesehen haben. Hauptsache bleibt übrigens immer der ganze Plan des Gebäudes und die ihm zu Grunde liegende Idee, und diese war ja nicht eine Erfindung Israelitischer Künstler, sondern rührte von Mose selbst her, der dazu auf auſserordentlichem Wege gekommen war. War einmal der Plan und Entwurf da, so erforderte die Ausführung keine so groſse, auſsergewöhnliche Kunstfertigkeit. Die Erbauung des Salomonischen Tempels kann in dieser Hinsicht nicht mit der Stiftshütte zusammengestellt werden, denn dazu waren ungleich mehr eigentlich architectonische Kenntnisse nöthig, welche unter den Israeliten zu Salomo's Zeit viel eher fehlen konnten, als zur Zeit des Auszugs aus Aegypten die-

---

heit erhalten, wovon, nebst vielen andern, die Decken und Teppiche an der Stiftshütte ein auffallendes Beispiel geben. Man verfertigte dieselben bis an 100 Ellen lang, und viele darunter wurden mit Stickereien, entweder von farbigen Fäden oder auch Golddrath ausgeschmückt (Man sehe Goguet II, 86 ff.).“

jenige künstlerische Geschicklichkeit, welche die Ausführung des Entwurſs der Stiftshütte verlangte. — Die Frage, woher wohl die Israeliten jene kostbaren Zeuchstoffe erhielten, fällt so ziemlich mit der hinsichtlich des Vorrathes an edlen Metallen zusammen. Es ist jedenfalls eine sehr gewagte Sache, ihnen den Besitz solcher Stoffe abzusprechen, mit welchen im hohen Alterthum schon der ausgebreitetste Handel getrieben wurde. Gerade jene Gegend, wo sie sich zur Zeit der Errichtung der Stiftshütte befanden, wurde vielfach von Handelsreisenden durchzogen. Was sie nicht mit aus Aegypten gebracht, konnten sie recht gut erst am Sinai durch Kauf erworben haben.

§. 2.
Bedeutung der Baustoffe.

Ob dem Baumateriale überhaupt Bedeutsamkeit zukomme, wird wohl nach den bisherigen Ergebnissen über die Bestimmung und Bedeutung unsres heiligen Gebäudes keiner ausführlichen Nachweisung mehr bedürfen. Das Erste, was sich uns hinsichtlich dieses Materials bemerklich macht, ist seine Mannigfaltigkeit, und schon diese wird sich niemals irgend befriedigend erklären lassen, wenn man nur von dem Princip äuſserer Nothwendigkeit und Zweckmässigkeit, oder bloſser Pracht ausgeht. Ein oberflächlicher Blick schon zeigt die Absichtlichkeit, mit welcher die einzelnen Stoffe, namentlich die Metalle vertheilt und verwendet sind. Warum z. B. haben die Eingangssäulen der Wohnung eherne Fuſsgestelle und nicht wie sonst die ganze Wohnung silberne? Warum hat die härene Decke nicht silberne Haken, sondern eherne? warum überhaupt so viel Metall an dem ganzen Baue? Auf diese und ähnliche Fragen läſst sich nur antworten, wenn wir dem Material Bedeutsamkeit zuschreiben. Uebrigens folgt diese schon unmittelbar aus der Bedeutsamkeit des Grundrisses, denn das Baumaterial realisirt denselben erst und steht also mit ihm in der allergenauesten Verbindung. So gewiſs der Grundriſs bedeutsam ist, muſs es daher auch das ihn realisirende Material seyn.

I. Die Metalle. Daſs das Alterthum von den Metallen überhaupt einen symbolischen Gebrauch machte, ist eine hinreichend bestätigte Thatsache. Es müſste eher auffallen, wenn man überall in allem Realen das Ideale, im Irdischen das Gegenbild des Himmlischen erblickte, und nicht auch die durch ihren leuchtenden Glanz und hohen Werth so hervorstechenden Metalle in den Kreis dieser Anschauung gezogen hätte. Wenn dem ganzen Al-

terthum, insbesondere aber dem Orient der Begriff „Licht," so verschieden man ihn auch auffaſste, ein religiöser Grundbegriff ist, so daſs namentlich in allen Sabäischen oder siderischen Religionen auf ihn Alles zurückgeführt wird, so muſsten jener allgemeinen symbolischen Anschauung gemäſs zuerst diejenigen Dinge als Symbole erscheinen und eine religiöse Wichtigkeit erhalten, welche die Natur und das Wesen des Lichtes irgendwie an sich tragen. Zu diesen gehören aber nächst den Gestirnen und dem elementarischen Feuer, welche in allen alten Religionen als Grund- und Ursymbole auftreten, die Metalle und Edelsteine, deren Wesen Glanz, Helle, Licht ist. Was die Gestirne am nächtlichen Himmel, das sind die glänzenden, leuchtenden Metalle und Edelsteine auf dem dunklen Grund der Erde, sie sind die irdischen Lichtsammler, der Erde Augen (vgl. ἀυγὴ, d. i. Glanz) [1]. Es läſst sich erwarten, daſs man in den Naturreligionen, die den Begriff Licht hauptsächlich an den gestirnten Himmel fixirten und welchen dieser das Götterreich selbst war, jene irdischen Lichtsammler mit den himmlischen, mit den Gestirnen, in Verbindung brachte. Dem Sabäismus, der vor allem gewohnt war den Himmel als Lichtreich, als Quelle aller Lichter, zu betrachten, muſste eine solche Beziehung der Metalle und Edelsteine auf die Gestirne vorzüglich nahe liegen. Und da nun der alte Sternen- und Lichtkultus sich in der Sonne und den Planeten concentrirte, so lieſs man namentlich diesen die verschiedenen Metalle und Edelsteine entsprechen, und weihete also jedem Hauptgestirne sein Metall, je nach dem verschiedenen Grade des Lichtes oder einer weitern damit verbundenen Eigenschaft [2]. Hierin liegt denn der Grund, warum man die Bilder der Götter meist von Metall verfertigte, oder wenn sie von Holz waren, wenigstens mit Metall überzog, denn jede Gottheit ist eo ipso ein Lichtwesen, Licht ist die göttliche Natur. In Indien trifft man daher keine andere, als entweder ganz metallene oder doch mit Metall überzogene Götterbilder an, wie bereits im vorigen §. bemerkt wurde. Zugleich wurden diese Metallbilder auch mit Edelsteinen ausgeziert. So befanden sich in dem Tempel zu Ma-

1) **Baur**, Symbolik I, S. 202 fg. — Fr. v. **Schlegel**, Ueber die Sprache und Weisheit der Indier. S. 181.

2) **Eustathius** in Iliad. 1, 24: *διὰ τὸ καὶ τὸ μέταλλον τοῦ Χρυσοῦ Ἡλίῳ παρὰ τῶν παλαίων ἀνατίθεσαι, ὡς τῇ Σηλήνῃ τὸ ἄργυρον, καὶ ἑτέρῳ τῶν πλανήτων ἄλλό τι.* — Das Scholion zu **Pindar** Isthm. 5 sagt: *Ἑκάστῳ δὲ τῶν αστέρων ὕλη τὶς ἀνάγεται. Ἡλίῳ μὲν ὁ Χρυσὸς· Σηλήνῃ δὲ ὁ ἄργυρος· Ἄρεϊ σιδηρος· Κρόνῳ μόλιβδος· Διῒ ἤλεκτρος· Ἑρμῇ κασσίτερος· Ἀφροδίτῃ Χαλκός.* Vgl. auch v. **Bohlen** das alte Indien. II, S. 252. — **Beckmann** Beiträge zur Geschichte der Erfindungen III, S. 356. 364.

thura fünf goldene Idole, ihre Augen waren, was sehr bezeichnend ist, Edelsteine, nämlich Rubinen im Werth von 50,000 Denaren (22,333 Pfd. Sterling); an einem andern goldenen Idole war ein Sapphir von 400 Miskal Gewicht. Auſserdem erbeuteten dort die Muhamedanischen Eroberer über hundert silberne Götterbilder [1]). Die Statue im Tempel des Jagannatha war von Sandelholz mit Gold überzogen und hatte gleichfalls statt der Augen zwei ungeheure Diamanten [2]). Noch sind in den Ländern, die Religion und Cultus aus Indien haben, die Metallidole die gewöhnlichen, wobei man sich in der Wahl des Metalls nach der Verschiedenheit des Wesens einer Gottheit richtet. So lieſs der König von Kaschmir, Lalita Ditya, der überhaupt viele Tempel und Palläste bauete, auch zahlreiche Metallbilder verfertigen, und zwar die des Hari von Gold, des Parihasa (Wischnu) von Silber, des Buddha von Kupfer [3]). Auch einzelne Theile der Götterbilder oder ihre Embleme und Attribute verfertigte man von verschiedenem Metall. So trug Hekate im Neumond goldene, im Vollmond eherne Schue [4]); des Olympischen Jupiters Scepter war aus verschiedenen Metallen zusammengesetzt [5]); der altrussische Gott Perun hatte einen Kopf von Silber, einen Bart von Gold und Füſse von Eisen [6]). Vorzüglich aber brachte man die Symbolik der Metalle und Edelsteine bei Darstellung der Planetengötter in Anwendung. Das Bild des Aegyptischen Serapis setzte man aus den sieben verschiedenen, den Planeten geweihten Metallen zusammen [7]). Besonders verdienen aber in dieser Beziehung die Bilder der Planetengötter bei den Sabäern und Chaldäern Aufmerksamkeit. Nicht nur hatte jeder derselben sein bedeutsam geformtes Haus und seine bedeutsame Gestalt, sondern das Bild war auch seinem Stoffe nach symbolisch. Das Bild der Sonne war von Gold, mit goldener Krone und goldenem Scepter, ihre Diener trugen goldene Ringe, die Tempelkuppel war mit Gold bedeckt, ihr Edelstein der Diamant; das Bild des Mondes war von Silber, sein Tempel hatte silberne Tafeln, die Diener silberne Ringe, sein Edelstein der Rubin; das Bild des Jupiter

---

1) Ritter, Erdkunde von Asien IV, S. 500.
2) Tavernier und Dow bei v. Bohlen das a. I. II, S. 198.
3) Ritter, Erdkunde von Asien II, S. 1105.
4) Porphyrius bei Euseb. praep. evgl. 3, 11.
5) Winkelmann, Versuch einer Allegorie §. 337.
6) Mone, Geschichte des nordischen Heidenthums S. 119.
7) Görres, Myth. Gesch. II, S. 384.

war von Zinn, sein Edelstein der Smaragd; Mars war von Eisen, sein Edelstein der Sardonyx; Venus von Erz, das Innere ihres Tempels zeigte Krystall, ihre Priester trugen Perlenkronen; Saturn war von gemischtem Metall u. s. w. [1]). Die Orientalischen Lichtsysteme waren immer zugleich Emanationssysteme, womit natürlich wieder jene allgemeine Vorstellung von allmähliger Verschlimmerung zusammenhieng. Je weiter der Strom des Lichtes sich von seinem Urquell entfernt, desto trüber und mangelhafter wird das Licht; das ganze Lichtreich bewegt sich somit in verschiedenen Lichtstufen. Aus dieser Ideenverbindung rührt die bekannte Bezeichnung der verschiedenen Zeitalter nach den Metallen: das goldene, silberne, eherne Zeitalter. Die Thibetanische Lehre theilt die ganze Welt in fünf Theile; davon beherrscht zwei der König des Erzes, drei der König des Silbers, der höchste Herrscher, der König über Alles, der seinen Thron auf dem Righiel hat, ist der König des Goldes [2]). Wie die Vorstellung von den Lichtstufen der Wesenleiter in Verbindung mit den Planeten und ihren Metallen gebracht wurde, zeigt am besten jene merkwürdige von Zoroaster angelegte Mithrashöhle, in welcher die ganze Schöpfung der Welt, wie auch die Läuterung der Seele, ihr Wandern von Stufe zu Stufe durch die verschiedenen Lichtregionen dargestellt war. Hier war auſser dem, was schon oben Kap. 1, §. 3. S. 97. davon erwähnt ist, ein Stufengang mit sieben Stufen oder Pforten, eine Stufenleiter angebracht, an welcher die Wanderung und das Steigen der Seelen von einem Planeten zum andern bis zum Gorotman, dem höchsten Himmel, der Wohnung Ormuzds, verdeutlicht werden sollte. Diese Stufenleiter war nun von verschiedenem Metall. Die unterste Stufe von Blei stellte den Saturn vor mit Beziehung auf die Schwerfälligkeit und die Langsamkeit seines Laufs; die zweite von Zinn wies auf die Venus hin vermöge der mit dem Glanze verbundenen Weicheit dieses Metalls; die dritte von Erz bezeichnete den Jupiter, wobei die Härte, Stetigkeit und Festigkeit des Erzes berücksichtigt war; die vierte von Eisen war dem Hermes geweiht, als dem groſsen Werkmeister und Künstler; die fünfte gehörte dem Mars an und war von gemischtem Metall (κεραστοῦ νομίσματος), anzudeuten die aus der Mischung hervorgehende Ungleichheit und Unregelmäſsigkeit; die

1) Norberg, Onomast. Cod. Nazar. pag. 4. 10. 30. 77. 97. 107. 137. — Görres a. a. O. I, S. 290—300. — Maimonid. More neb. 3, 29. ed. Buxt. pag. 423.

2) Görres, Mythengeschichte I, S. 159.

sechste von Silber bildete den Mond und die siebente von Gold die Sonne ab, wobei nächst dem Glanze überhaupt, die Farbe dieser Metalle maaſsgebend war [1]).

Daſs nun auch die Hebräer einen symbolischen Gebrauch von den Metallen und Edelsteinen machten, läſst sich theils wegen der allgemeinen symbolischen Grundanschauung, theils wegen des durch dieselben symbolisirten Grundbegriffs von selbst erwarten. „Wie das Licht als das reinste und einfachste stehen bleibt, auch wenn die Naturreligion zur Naturphilosophie hinaufgeläutert wird, so wird dasselbe Bild auch weder vom Mosaismus noch vom Christenthum verschmäht, und daſs Gott ein Licht sey, ist der Hymnenlaut, in welchen alle Religionen zusammenstimmen“ [2]). Bei himmlischen Erscheinungen kommen daher die leuchtenden glänzenden Metalle wie auch die Edelsteine vor, um das himmlische göttliche Licht, den höhern Lichtglanz zu symbolisiren. So z. B. Exod. 24, 10. heiſst es: „Und sie schaueten den Gott Israels, und unter seinen Füſsen war es wie Arbeit von durchsichtigem Sapphir und wie der Himmel selbst im Glanze (טֹהַר);“ auch Ezechiel beschreibt den Thron Jehova's und die ganze himmlische Erscheinung, die er in Vision schaut, unter Bildern von Metallen und Edelsteinen. Nach Kap. 1, 4. sieht er eine groſse Wolke, die Feuer in sich enthält, ringsum von Glanz umgeben, und in der Mitte Etwas, „wie Glanz- (oder Gold) Erz;“ die Füſse der Cherubim glänzten wie „der Schimmer von polirtem Erz“ (V. 7.). Alles war glänzend und leuchtend; das Wagenwerk mit seinen Rädern „wie der Schimmer des Tarschisch“ (Chrysolith) V. 16. Ueber den Häuptern der Cherubim war eine Wölbung, „wie der Schimmer von glänzendem Krystall,“ V. 22. Oberhalb dieser Wölbung endlich der Thron Jehova's, „wie Sapphir,“ V. 26., und der Prophet sah etwas schimmern, wie „glühendes Erz,“ V. 27. Vgl. auch Kap. 28, 13. 14. 16. Damit sind die symbolischen Gestalten bei Daniel zu vergleichen. Nach Kap. 10, 5 fg. sah der Prophet einen Mann mit einem Gürtel von Gold, sein Leib war wie Chrysolith, seine Arme und Füſse wie der Schimmer von polirtem Erz, sein Angesicht wie Blitz. Auch das Monarchienbild Kap. 2, 32. (das Haupt von feinem Gold, die Arme und Brust von Silber, der Bauch und die Lenden von Erz, die Schenkel von Eisen)

---

1) Origen. c. Cels. 6, 22. wo Celsus die angeführte Bedeutung der Metalle selbst angiebt.

2) Baur, Symbolik I, S. 204.

zeigt, mag auch seine Bedeutung seyn, welche es will, doch immerhin, daſs die Hebräer mit der Symbolik der Metalle wohl bekannt waren. Sehr deutlich finden wir dieselbe in der Apokalypse wieder. Die Erscheinung des Menschensohns Kap. 1, 14. hat einen Gürtel von Gold, Augen wie Feuerflammen, und Füſse wie Silbererz, das im Ofen glüht. (Vgl. Kap. 2, 18.) Der Thron Gottes war anzusehen wie Jaspis und Sardis, umgeben von einem Regenbogen, ähnlich dem Smaragd; vor dem Thron ein Krystallmeer. Die heilige Stadt, die vom Himmel herabkommt, ist ganz von Gold und Edelsteinen gebaut, Kap. 21, 10. 18 fg. — Die hebräische Metallsymbolik ist jedoch von der heidnischen insofern wesentlich verschieden, als sie die Metalle keineswegs mit den Gestirnen in Verbindung bringt. Der Hebraismus verleugnet vielmehr auch hier seinen Standpunkt nicht. Während die Metalle in den Naturreligionen zunächst auf das natürliche, kosmische Licht hinweisen, also reale Bedeutung haben, sind sie im Mosaismus Symbole des göttlichen Lichtes selbst, die Beziehung aufs kosmische Licht fehlt gänzlich, und die ideale Bedeutung tritt ausschlieſslich hervor.

Die Bedeutung der einzelnen Metalle läſst sich, wie aus dem Bisherigen von selbst folgt, nur richtig finden, wenn man den Hauptbegriff, den sie im Allgemeinen symbolisiren, streng fest hält. Wenn also alle überhaupt auf den Begriff „Licht" hinweisen, so werden die einzelnen in ihrer Verschiedenheit nothwendig nur verschiedenes Licht bezeichnen, also, wie sie selbst stufenweise verschieden sind, verschiedene Stufen des Lichts darstellen. Hier können wir uns nur auf die drei einzelnen Metalle einlassen, welche im Bau der Stiftshütte vorkommen, Gold, Silber, Erz. —

a. Das Gold ist die höchste Metallstufe, weil es in sich die Natur und das Wesen des himmlischen und göttlichen Lichtes am vollkommensten darstellt. Am wichtigsten unter den biblischen Stellen ist in dieser Hinsicht Hiob 37, 22. Dort wird Gottes Macht und Herrlichkeit, wie sie sich besonders am Himmel zeigt, geschildert. Schon V. 18. findet sich die Vergleichung des Himmelsgewölbes (רָקִיעַ) mit einem Metallspiegel, von V. 21. an lauten dann die Worte: „Nicht sieht man Licht (אוֹר), es leuchtet (glänzt בָּהִיר) unter Wolken; es geht ein Wind darüber hin, und reinigt sie (klärt sie auf תְּטַהֲרֵם). Von Norden kommt Gold, um (עַל) Gott majestätischer Glanz (נוֹרָא הוֹד)." Hier wird unter Gold der wolkenlose, klare und reine Himmel verstanden,

und mit Gold in Apposition oder als Synonyma stehn die Ausdrücke „Licht“ und „majestätischer Glanz.“ Dieſs dem Licht und Glanz adäquate Gold hat noch die Prädikate der Reinheit und Majestät. Von der Reinheit des Lichts steht dann derselbe Ausdruck, der auch dem Gold der Stiftshütte stets beigegeben ist; טָהֹר, welcher wie זֹהַר auch geradezu vom Himmel gebraucht wird. Exod. 24, 10. Ezech. 8, 2. Dan. 12, 3. Das Prädikat der Majestät נוֹרָא, das nur mittelbar sich auf אוֹר bezieht, und zunächst dem sonst stets vom Glanz der Herrschaft gebrauchten und oft selbst Herrlichkeit, Majestät heiſsenden הוֹד (Ps. 21, 6. 96, 6. 104, 1. 111, 3. Hiob 40, 10.) beigegeben ist, drückt nicht sowohl das Erhabene und Majestätische des Lichtes aus, als vielmehr das Furchtbare, Schreckende, Ueberwältigende. (Vgl. Joel 2, 11. 3, 4.) Das Licht und der Glanz um Gott ist so groſs und überwältigend, daſs kein menschliches Auge ihn ertragen kann*). Die drei Haupteigenschaften, welche das Licht in sich vereinigt, Reinheit, Erhabenheit (Majestät) und blendender, überwältigender Glanz, vereinigt auch symbolisch das Gold in sich, es ist Symbol des höchsten, vollkommensten Lichtes, und kommt darum der Gottheit als solcher ganz besonders zu, es ist das eigentlich göttliche, himmlische Metall. Man verband daher im hohen Alterthum mit dem Golde immer die Vorstellung von Heiligkeit, und verarbeitete es zu heiligen Geräthen. Das Geld, die Münze, als zum profanen Verkehr bestimmt, war meist Silber, wenigstens trifft man vor David keine Goldmünzen an. In den Naturreligionen ist das Gold stets der höchsten Gottheit und deren Repräsentanten der Sonne beigelegt, wie wir zum Theil aus den angeführten Beispielen bereits ersehen haben. Besonders verdient in dieser Hinsicht die Persische Symbolik, die ja ganz in dem Dienste der Lichtreligion stand, Erwähnung. Im Zendavesta sind die Ausdrücke Gold, golden, goldfarbig und goldglänzend ganz Synonym mit göttlich und himmlisch, und ein stetes Prädikat aller göttlichen und himmlischen Dinge. Ormuzd thront im Gorotman auf einem „Goldthron,“ das göttliche, himmlische Urwasser heiſst das „Goldwasser,“ ist

---

*) Umbreit bemerkt zur Stelle: „die unausgeführte aber leicht verständliche Vergleichung ist genau so zu stellen: Gleich wie das Sonnenlicht wenn es aus dieser Wolkenverhüllung plötzlich hervortritt, desto stärker das Auge des Menschen blendet, eben so würde die verborgene Majestät Gottes, wenn sie mit einem Male in aller Herrlichkeit dem Sterblichen erschiene, sein Gesicht mit Dunkel umhüllen.“ — Bei den Arabern heiſst זהב geradezu *oculos habere praestrictos*. Schultens in Job. 30. 141.

„goldfarbig,“ und ergieſst sich vom Goldberg Albordj in 100,000 Goldkanäle. Hom, von dem alles Leben ausgeht, heiſst „der groſse Goldhom,“ sehr häufig auch: „reiner goldglänzender Hom.“ Wie das Feuer, so betrachtet der Parse auch das Gold stets mit einer religiösen Ehrfurcht, er gebrauchte es daher so wenig wie jenes bei Beerdigung der Todten, denn „Licht, Feuer und Goldglanz drückt ihm Leben und Reinigkeit, Tod hingegen alles Unreine aus.“ Es ist daher dem Parsen überhaupt Sünde, wenn er die Metalle nicht rein und in gutem Stand bewahrt [1]). Jene besonders im Orient heimische Vorstellung von den Königen oder Herrschern der Erde, als Stellvertretern und Repräsentanten der Gottheit, als Göttern der Erde, die wir schon so oft erwähnen muſsten, brachte es auch mit, daſs das der Gottheit geweihte Metall insbesondere das königliche Attribut wurde, so daſs golden, wie mit göttlich, nicht weniger mit königlich synonym ist. Davon finden sich noch jetzt auffallende Beispiele im Orient. Bei den Siamesen z. B., die ihren Herrscher für die incarnirte Gottheit halten, und ihn Herr alles Lebens, auch Herr über Alles, Allmächtiger, Unfehlbarer, und keines seiner Glieder ohne den Titel Phra, d. i. heiliger Gebieter nennen, wird alles, was den Monarchen betrifft, als golden bezeichnet. Audienz haben wird ausgedrückt durch „es ist zu den goldnen Ohren gelangt;“ vom Rosenöl sagen sie, es sey sein Geruch „der goldnen Nase angenehm.“ Die Buddhafigur, in welche nach der Verbrennung der königlichen Leiche die Asche des Verstorbenen pflegt geformt zu werden, wird vergoldet, in den Tempel gestellt und als Buddhaidol verehrt [2]). Bei den Chinesen, deren Kaiser sich den Sohn des Himmels nennt, ist die glänzendgelbe, goldglänzende Farbe, die kaiserliche und zugleich heilige [3]). Bei den Birmanen wird noch jetzt das Gold für heilig gehalten und den Göttern geopfert, seine Eigenschaften legt man dem Könige bei, nicht zu Geld, sondern nur zu heiligen und königlichen Geräthschaften wird es verbraucht [4]). Auf die altpersischen Könige kommen wir im folgenden §. zurück.

---

1) Kleuker, Zendavesta II, S. 379. 206. III, S. 76. Izeschne 1 Ha 9. S. 94. 96. 98. Anhang I, 1. S. 209. Jeschts Sades 18. II, S. 126. Anhang II, 2. S. 70: „Licht, Feuer und Goldglanz kommt auf allen Seiten der Zendbücher vor.“ Strabo geogr. 15. pag. 733.

2) Ritter, Erdkunde von Asien III, S. 1123. vgl. mit S. 1115 und 1243. Symes, Gesandschaftsreise nach Ava II, S. 226. — Rosenmüller, altes und neues Morgenland IV, S. 225.

3) Ritter a. a. O. I, S. 263 und sonst.

4) Ritter a. a. O. IV, 1. S. 244.

b. Das Silber. In den Naturreligionen hat, wie das Gold auf die Sonne, so das Silber beinahe durchgängig auf den Mond Beziehung (vgl. S. 277 fg.) Im Mosaismus ist diese Beziehung völlig ausgeschlossen. Ueber die biblische Bedeutung des Silbers gibt uns am meisten die Stelle Jes. 1, 22. Aufschluſs. Hier schildert der Prophet das sittliche Verderben Jerusalems, und nachdem er sich Vers 21. mehr eigentlich ausgedrückt: „Wie ist doch zur Hure geworden die bewährte Stadt! Sie war voll Rechts; Gerechtigkeit wohnte in ihr und nun Mörder", spricht er Vers 22. im Bilde: „Dein Silber ist Schlacken, dein Wein vermischt (verfälscht) mit Wasser". Hier zeigt der Parallelismus deutlich, daſs Silber Bild der Reinheit, der unverfälschten Gesinnung ist. 1) Ganz so kommt es auch V. 25. vor. Nicht selten wird das Silber auch mit dem Wort, der Rede und Lehre in Verbindung gebracht, was daher rührt, daſs es beinahe ausschlieſslich, wie schon sein Name bezeugt, als Geld gebraucht wurde: Geld ist nämlich im äuſsern Verkehr das, was Wort, Rede und Lehre für den geistigen Verkehr ist, das Mittel des Ideenaustausches. Böse, unsittliche, unreine, gottlose Rede und Lehre ist daher falsche Münze, schlechtes Silber; nützliche weise Rede ein reines, geläutertes Silber. Das göttliche Wort, bei dem man eher die Eigenschaft: golden erwarten sollte, wird vielmehr mit dem möglichst gereinigten Silber verglichen, Ps. 12, 7. Aehnlich heiſst es Spr. 10, 20.: „Auserlesenes Silber ist des Gerechten Zunge" und Kap. 26, 23.: „Schlacken-Silber über Scherben gezogen sind glühende (nach Schultens, beredte) Lippen und ein böses Herz". Vgl. Kap. 25, 11. (im hebr. Text.). Jer. 6, 29. 30. wird das Trennen der Bösen von dem Volke Gottes unter dem Bilde des Schmelzens und Läuterns dargestellt, und gesagt: „Vergebens wird geläutert; die Bösen werden geschieden, verworfenes Silber nennet sie, denn Jehova hat sie verworfen." An allen diesen Stellen ist der ausschlieſsliche Vergleichungspunkt die Reinheit, und zwar theils in intellectueller, hauptsächlich aber in ethischer Beziehung. Auf Reinheit weist auch vorzüglich die glänzend weiſse Farbe dieses Metalls hin. Während also im Golde die ganze vollkommene Natur des Lichtes sich darstellt, tritt im Silber ausschlieſslich und eigenthümlich nur eine einzelne Qualität des Lichtes, die Reinheit hervor, und es fehlen ihm jene beiden andern Eigenschaften, die der Majestät oder Erhabenheit und die des überwältigenden Glanzes. Darum eben steht es eine Stufe tiefer als das Gold.

---

1) Hitzig, der Prophet Jesaja. S. 16. p.

c. **Das Erz.** Da dieses Metall nicht selten in der h. Schrift als Bild der Härte, Stärke und Festigkeit vorkommt (Lev. 26, 19. Jer. 15, 12. Hiob 40, 13. u. s. w.), auch namentlich mit den Füſsen, als dem Theil des Körpers, der ihm Stetigkeit und Festigkeit gibt, in Verbindung gebracht wird, so könnte man verleitet werden, bei den ehernen Füſsen der Stiftshütte etwa an diesen symbolischen Gebrauch zu denken, was aber ganz irrig wäre; vielmehr ist der, sämmtlichen Metallen gleich angehörige Begriff des Lichtes durchaus festzuhalten. Wenn mehrere Metalle nebeneinander gestellt werden, so erscheint das Erz als Parallele des Goldes, während Silber dem Eisen gegenüber steht. Jes. 60, 17. Dieſs rührt von der Farbe des Erzes her, die eine dem Golde mehr ähnliche ist. Die im Alterthum nicht selten vorkommende Vermischung beider Metalle zu „Golderz" (vgl. Esra 8, 27.) [1]) zeigt gleichfalls, daſs man sie für verwandt mit einander hielt. Das Kupfer ist somit eine Prrallele des Goldes, sein Abglanz und Widerspiel; es hat Farbe, Licht und Glanz des Goldes, aber alles auf niedriger Stufe, in unvollkommner Weise, seine Farbe ist eine verdunkelte Goldfarbe, der Glanz des Goldes ist in ihm geschwächt und gebrochen. Ungeachtet dieser Verwandtschaft mit dem Golde steht es demselben aber doch nicht näher, als das Silber, sondern unter diesem. Insofern nämlich das Silber glänzend weiſs ist, hat es die Natur des Lichtes in viel höherm Grade, als das Erz, das jedenfalls, mag es mit Gold oder mit Silber verglichen werden, einen bei weitem dunklern Glanz hat, als diese beide.

II. **Das Sittimholz.** Daſs auch dem Bauholz der Stiftshütte Bedeutsamkeit zukomme, ist nicht zu bezweifeln. Es muſs schon überhaupt auffallen, daſs die biblische Urkunde nur allein dieses Holz sowohl bei dem Bau selbst als bei allen Geräthen gebraucht wissen will. Die Leichtigkeit desselben kann dieſs nicht verursacht haben, denn wenn man das viele Metall wuſste fortzubringen, so würde auch ein etwas schwereres Holz für dieſs oder jenes Geräthe haben gebraucht werden können. Und wenn der eine so wichtige Bestandtheil des Baues, die Metalle, Bedeutung hatte, warum sollte der andere nicht minder wichtige ohne alle Bedeutung seyn? Ausserdem ist es ebenso, wie hinsichtlich der Metalle, Thatsache, daſs man im Alterthum, und zum Theil noch jetzt im Orient, von dem Holz bei Bau- und Bildwerken einen symbolischen Gebrauch machte.

---

1) Diodor. Sic. 5. — Servius ad Aeneid. 12. — Joseph. Antiq. 7, 6. — Vgl. besonders Bochart Hieroz. II, 6, 16. pag. 876. sqq.

So z. B. pflegte man die Phallus- und Dionysosbilder aus Feigenholz zu machen, und zu Tamnus hatte man ein Bild der Aphrodite, das aus einem weiblichen Myrthenbaum geschnitzt war. [1]) Den Epidauriern wurde, als sie sich über die Unfruchtbarkeit ihres Bodens beklagten, vom Orakel zu Delphi befohlen, der Damia und Auxesia (Demeter und Persephone) Bildsäulen zu errichten, die aber weder aus Stein noch aus Erz, sondern aus Oelbaumholz (Symbol der Fruchtbarkeit) verfertigt werden sollten. [2]) Das Rabbinische Buch Kol bochim beschreibt die verschiedenen Wohnungen des Paradieses und sagt von einer derselben: „ihre Balken sind von Oelbaumholz, und in ihr sind die vollkommenen Gerechten. Warum ist sie aber von Oelbaumholz gebaut? Weil ihre Tage bitter waren, wie ein Oelbaum," [3]) was, so abentheuerlich auch dieser Grund seyn mag, doch immerhin für den symbolischen Gebrauch des Holzes im Allgemeinen zeugt. Bei den Indern hat das Sandelholz eine hohe religiöse Wichtigkeit. Kein Bauer darf es wagen, einen Sandelbaum zu fällen, das ist nur den Brahmanen erlaubt; es ist eine zum Rauchwerk, wie zu andern religiösen Ceremonien unentbehrliche Sache; besonders aber ist zu beachten, daſs die kostbarsten Idole in den Buddhatempeln aus diesem Holz geschnitzt sind, und zwar der Sage nach nicht von Menschen, sondern die Götter selbst sollen diese Idole aus dem Himmel herabgesendet haben. [4]) Wenn der schon mehr erwähnte Tempelpallast zu Ekbatana von Cypressenholz war, das einen goldenen Ueberzug hatte, so war gewiſs auch hier, denn die Cypresse ist dem Perser Symbol der Sonne mit ihren Strahlen, ein Lichtbaum, die Wahl dieses Holzes nicht durch äuſsere Gründe bestimmt. Auch die Decke des Tempels des Apollo (Lichtgottes, Helios) zu Delphi war von Cypressenholz. [5]) — Die Bedeutung des Sittimholzes nun muſs in dem begründet seyn, was den hervorstechenden Charakter desselben, seine es auszeichnende Eigenthümlichkeit ausmacht. Diese ist aber, wie wir oben gehört haben, die (relative) Unverweslichkeit. Von dieser hat es ja selbst seinen Namen bei den Griechen, die es geradezu ξύλον ἄσηπτον nennen; bei den LXX heiſsen sogar die Säulen und Bohlen von

1) Plutarch de Isid. pag. 365. Winkelmann, Versuch einer Allegorie Kap. 6. §. 264. — Creuzer, Symbolik III, S. 320 fg. I, S. 125.

2) Herodot V, 82.

3) Eisenmenger entdecktes Judenthum II, S. 304.

4) Ritter, Erdhunde von Asien IV, 1. S. 815 fgg.

5) Winkelmann, Baukunst der Alten I, §. 65.

Sittimholz schlechthin στύλοι ἄσηπτοι. Exod. 26, 32. 37. 36, 34. woraus deutlich erhellt, daſs der Begriff des Unverweslichen von diesem Holze unzertrennlich war. Wie aber nun der Begriff der Verwesung mit dem des Todes zusammenfällt, so der der Unverweslichkeit mit dem des Lebens. Die ἀφθαρσία steht Röm. 2, 7. völlig synonym mit der ζωὴ αἰώνιος; ebenso sind 2 Tim. 1, 10. ζωὴ und ἀφθαρσία als Synonyma gebraucht; der στέφανος ἄφθαρτος 1 Kor. 9., 25. heiſst Jak. 1, 12. und Offb. 2, 10. der στέφανος τῆς ζωῆς. Vgl. 1 Kor. 15, 53. 1 Petr. 1, 4. Apg. 2, 24. 27. 28. In der Stelle 1 Tim. 1, 17. schwankt die Lesart zwischen ἄφθαρτος und ἀθάνατος. Da nun alle Verwesung (Aufhören des Wesens oder Seyns, Tod) sich durch Fäulung (σῆψις) entwickelt, so sind nicht nur die Begriffe Verwesung und Fäulniſs synonym, sondern das ganze Alterthum betrachtete auch alles Faulende als im Zustand des Todes sich befindend. Als Holz der Unverweslichkeit ist also das Sittimholz zugleich Holz des Lebens, und wir werden um so weniger anstehen dürfen, den Begriff „Leben" hier ausgedrückt zu finden, als derselbe sowohl bei den Hebräern als bei allen alten Völkern symbolisch an den Begriff „Holz" überhaupt geknüpft ist. Alle alten Völker wissen von einem Baum oder Holz des Lebens. Der Persische Hom ist als Lebensbaum „der Bäume König" und heiſst im Zendavesta „der Todzerstörer" oder „todvertreibend"; er wächst in Arduisurs Quelle d. i. im Wasser des Lebens; bei der Auferstehung gibt er den Todten das Leben.[1]) Der Indische Watabaum (nach Buffon *arbre indecent*) eine Gattung Feigenbaum ist der Zeugungs- und Lebensbaum[2]); in der Phrygischen Mythe erscheint die zeugende Naturkraft als Baum Prascheta, eine Fichte mit Zapfen[3]); Pherecydes fing seine Kosmogonie mit einer Eiche an, aus der Pan (das All) entsprungen; auch die Nordische Sage kennt den Lebensbaum unter dem Namen Ygdrasil u. s. w.[4]) Diese Symbolik hat theils ihren Grund darin, daſs das Reich der Vegetation überhaupt als Erzeugniſs der Erde zugleich unmittelbares und erstes Zeugniſs ihrer Lebens- und Zeu-

---

1) Kleuker, Zendavesta I, S. 92 fg. III, S. 195. I, S. 165. — Creuzer, Symbolik I, S. 725 fg. — Görres, Mythengesch. I. S. 206. 232. 242.

2) Müller, Glauben, Wissen und Kunst der alten Hindus S. 303. 309.

3) Ebendaselbst S. 301.

4) Kanne, Erste Urkunden der Geschichte S. 454. Baur Symbolik II, 1, S. 332.

gungskraft ist, theils aber auch, und das wollen Einige ausschlieſs-lich geltend machen, darin, daſs man, weil Holz mit Holz gerieben, sich entzündet und Feuer gibt, im Holz überhaupt das Princip alles Lebens, das Lebende selbst, nämlich die Wärme, den Feuerstoff fand. Die Araber nennen die beiden Hölzer, mit denen sie Feuer machen March und Aphar d. i. männlich und weiblich. Die Perser vergleichen das entstehende Feuer mit dem Blitz und schreiben deſs-halb allen Bäumen unsichtbares Feuer zu, überhaupt war ihnen diese Art der Feuerbereitung eine heilige. Dafür galt sie auch bei den Indern und Chinesen, welch letztere sie von ihrem Kaiser Sui ableiten. Das Feuer der Vesta, des personificirten Urfeuers, das die Welt belebt und beseelt, durfte, wenn es ausgegangen war, nur durch Reiben des Holzes von Neuem bereitet werden.*) Bemerkenswerth ist, daſs das Hebräische עֵץ wie das Griechische ξύλον zunächst eigentlich Holz heiſst, namentlich insofern es verarbeitet wird, dann aber auch für Baum steht. Die LXX übersetzen daher das עֵץ חַיִּים meist durch ξύλον τῆς ζωῆς, welche Ausdrucksweise auch ins N. T. aufgenommen ist Offb. 2, 7. 22, 2. 14.

III. **Die Zeuche.** Abgesehen von ihrer Farbe, Verarbeitung, künstlerischen Gebilden darauf, und ganz allein als Baustoffe betrachtet, stehen die Zeuche zu den Metallen und dem Holz in einem untergeordneten Verhältnisse. Sie dienen eigentlich nur zur Bedeckung, Ueberkleidung, Tapezierung dieser letztern, welche die Grundbestandtheile des Baues als solches ausmachen; und nur von dieser Seite her gehen sie uns hier an.

a. **Die linnenen Zeuche.** Diese Stoffe gehörten im Allgemeinen zu den feinsten und leichtesten, die das Alterthum kannte, und wir haben oben gesehen, daſs man sie so fein zu weben wuſste, daſs sie ganz durchsichtig waren. Die groſse Feinheit und Leichtigkeit ist es daher, welche veranlaſst, daſs, wenn höhere, vom Himmel kommende, geistige Wesen sinnlich erscheinen, als in solche Stoffe gehüllt und gekleidet beschrieben werden. Dan. 10, 5. 12, 6. Offb. 15, 6. 19, 8. 14. Wohl mag hierbei auch noch besonders die Farbe, die glänzende Weiſse, in Betracht kommen, doch war es diese jedenfalls nicht allein, die eine solche Darstellung hervorrief. Denn Offb. 15, 6. steht neben der Bezeichnung der Farbe (καθαρὸν λαμπρὸν) auch noch ausdrücklich λίνον, und öfter wird λίνον allein beigegeben, was nicht seyn könnte, wenn

*) Kanne a. a. O. Kleuker, Zendavesta I, S. 47. — Fundgruben des Orients I, S. 207.

die Farbe nur maasgebend wäre. Jener Gürtel, mit dem sich Gott umgürtet, und der ein Bild des Volkes Gottes ist, Jer. 13, 1 fg. wird ausdrücklich als ein περίζωμα λινοῦν beschrieben. Jenes σκεῦος, welches Petrus in einer Vision vom Himmel kommen sah, erschien ihm, wie ein groſses linnenes Tuch, ὡς ὀθόνη μεγάλη Apg. 10, 11, wobei die Erklärung des Suidas von ὀθόνη durch πᾶν τὸ λεπτὸν ὕφασμα, und des Cyrillischen Lexikons durch ὑφάσματα λεπτότατα nicht zu übersehen ist. Vermöge seiner Feinheit und Leichtigkeit ist dieser Stoff ein gleichsam ätherischer und eignete sich daher am besten zur Bekleidung himmlischer, höherer Wesen und Dinge.

b. Die ziegenhärene Zeuche. Es wurde bereits oben bemerkt, daſs diese Stoffe unmöglich den bloſs äuſsern Zweck hatten, als regendicht vor den Unbilden der Witterung zu schützen; sie waren dazu zu fein und bedurften selbst des Schutzes, der ihnen dann auch durch das sie überdeckende Leder zu Theil wurde. Die Urkunde bestimmt deutlich als Zweck dieser Zeuche, daſs sie sollten dienen לְאֹהֶל עַל־מִשְׁכָּן d. i. zum Zelt über die Wohnung. Da sie nun als zu fein und selbst überdeckt nicht das für die Wohnung seyn konnten, was sonst gewöhnlich an Zelten die härenen Decken waren, so ist klar, daſs sie nur da waren, um die Wohnung zugleich als ein Zelt darzustellen und zu bezeichnen. Die Bedeutung, welche diesen ziegenhärenen Zeuchen zukommt, ist somit keine unmittelbare, wie die der andern Stoffe, sondern eine mittelbare. Denn nicht die Ziegenhaare als solche kommen in Betracht, sondern der allgemeine Gebrauch dieser Haare zu Zeltdecken ist es, welcher die Bedeutung vermittelt, indem nämlich den Hebräern wie andern benachbarten Völkern ziegenhärenes Zeuch gewissermaſsen synonym ist mit dem Begriff Zelt oder doch unmittelbar daran erinnert.

IV. Leder. Bei dem Leder kommt überhaupt theils die Farbe theils der Stoff selbst in Betracht. Mit ersterer haben wir es erst im folgenden Kapitel zu thun; letzterer dient, wie schon bemerkt, zum Schutz für die die Wohnung überdeckenden ziegenhärenen Zeuche. Die Urkunde gibt deutlich diesen Zweck an in dem Ausdruck לְאֹהֶל d. i. für das Zelt. Als Stoff hat daher das Leder für sich keine weitere Bedeutung, sondern als „für das Zelt" d. i. die ziegenhärene Decke bestimmt und zu dieser gehörend, fällt seine Bedeutung mit der dieser Decke zusammen. Dazu führen die deutlichen Worte des Textes und es wäre ganz verkehrt, wenn wir dem Leder eine unmittelbare Bedeutung zugestehen wollten, wie von

Typologen wohl geschehen ist, die dabei an die Thiere, aus deren Haut das Leder bereitet worden, denken, und dann das Leder mit der Idee des Opfers in Verbindung bringen zu müssen glaubten, oder es gar auf die Märtyrer deuteten, die ihr Blut zum Besten der Kirche Christi vergossen. [1])

§. 3.

Bedeutung der Stiftshütte nach den Baustoffen.

Philo macht Eingangs seiner Deutung der Stiftshütte die Bemerkung: Zur Erbauung eines Heiligthums für den Urheber und Herrn des Universums habe man nothwendig Stoffe nehmen müssen, ähnlich denen, aus welchen Er selbst das All geschaffen [2]). Hierdurch will er die grofse Mannigfaltigkeit der Baustoffe erklären und sagen: es hätten, da das mit Händen gebaute Haus Gottes ein Nachbild der von ihm selbst erbauten Wohnung der Welt oder Schöpfung seyn sollte, die verschiedenen Stoffe und Bestandtheile der Schöpfung hier vertreten oder repräsentirt werden müssen, darum seyen der Baustoffe auch so viele und verschiedene. Diese Bemerkung scheint auf den ersten Blick das Gepräge rein Alexandrischer Weise zu tragen und darum vielleicht keine weitere Beachtung zu verdienen. Allein sie findet sich auch auf ähnliche Weise ausgesprochen in dem für die Jüdische traditionelle Theologie so wichtigen Buche Sohar, welches sie sicher nicht aus Philo hat [3]). War die Stiftshütte ihrer ersten und nächsten Bedeutung nach Bild der ganzen Schöpfung Gottes, war ferner das Gradidative und Stufenartige dem Baue eigenthümlich, so erscheint es in der That nicht inkonsequent, wenn in ihm Stoffe aus den verschiedenen, gleichfalls in stufenweisem Verhältnisse zu einander stehenden Reichen der Welt, welche zugleich die Bestandtheile oder das Material der Schöpfung ausmachen, vereint waren. Dieser Reiche, aus denen die Welt und Natur besteht, sind drei, das Reich des Leblosen oder das Mineralreich, das Reich des Vegetativlebendigen oder Pflanzenreich, das Reich des Organischlebendigen oder Thierreich. Aus allen

---

1) Sal. van Till de tabernaculo Mosis cap. 26. ed. van de Wall pag. 51.

2) Philo de vita Mos. 3. pag. 667. *ἦν ἀναγκαῖον ἱερὸν κατασκευάζοντας χειροποίητον τῷ πατρὶ καὶ ἡγεμόνι τοῦ παντὸς τὰς ὁμοίας λαβεῖν οὐσίας, αἷς αὐτὸς τὸ ὅλον ἐδημιούργει.*

3) Die betreffende Stelle steht bei Schöttgen de Messia pag. 118: *Structura templi aedificata erit ex auro, argento et lapidibus pretiosis, ex omnibus formis operis creationis.*

drei Reichen finden sich nun allerdings einzelne Stoffe und Bestandtheile an dem Bau der Stiftshütte und ihrem Apparat vor. Dem Mineralreich gehören an die Metalle und Edelsteine; dem Reich der Vegetation das Bauholz und die Blumen oder Blüthengebilde auf den Vorhängen und der innern Decke, auch die linnenen Zeuche überhaupt; dem Thierreich die Cherubim auf der innern Decke und auf der Bundeslade, ingleichen die ledernen Decken der Wohnung. Immer aber scheint doch die Behauptung, daſs in der Stiftshütte eine Repräsentation aller Schöpfungsstoffe beabsichtigt sey, der sichern Gründe zu entbehren, daher wir denn, ohne sie weiter zu verfolgen, vielmehr von dem, was sich uns hinsichtlich der Bedeutung der einzelnen Stoffe ergeben hat, die Anwendung auf den Bau im Ganzen und Einzelnen machen wollen.

Nehmen wir zuerst die beiden Hauptstoffe, die aufs genaueste und festeste mit einander verbunden sind, nämlich Metall und Holz, zusammen, so erhält durch sie, da ihnen im Allgemeinen die Begriffe Licht und Leben unterliegen, der Bau überhaupt den Charakter einer Stätte des Lichtes und Lebens. Die beiden Begriffe Licht und Leben lösen sich aber, wie oben nachgewiesen worden (vgl. S. 86. und 88.) in den Begriff der Offenbarung auf, dessen Correlata sie sind. So weisen denn die beiden Haupt- und Grundbestandtheile des Baues unmittelbar auf das symbolisch hin, was sich uns als den Hauptcharakter des Ganzen bis jetzt so vielfach schon gezeigt hat, daſs nämlich die Stiftshütte ein Offenbarungsgebäude ist, und wir sehen hier wieder, wie streng dieser Hauptcharakter festgehalten ist, und auf ihn als die allgemeinste Bestimmung Alles zurückweist.

Die allgemeine Bedeutung einer Stätte des Lichtes, welche die Stiftshütte durch das Metall erhält, wird nun wieder näher bestimmt durch die Zahl und Verschiedenheit der einzelnen Metalle. Die Verschiedenheit ist nicht eine specifische, wesentliche, sondern nur graditative und trägt eben damit das Wesen der Offenbarung selbst an sich, die ihrer Natur nach eine graditative ist, und als eine solche auch in dem Offenbarungsgebäude erscheint. (Vgl. S. 85. und 87.) Die verschiedenen Metalle bezeichnen daher in ihrem stufenweisen Verhältnisse verschiedene Licht- oder Offenbarungsstufen, und wie dieser letztern aus oben Kap. 2, §. 9. I, *c.* entwickelten Gründen drei sind, so sind auch der zum Offenbarungsbau verwendeten Metalle nicht mehr und nicht weniger als drei. Waren nun auch diese dreierlei Metalle nicht so vertheilt, daſs jeder der drei Abtheilungen des Baues eines derselben ausschlieſslich ange-

Typologen wohl geschehen ist, die dabei an die Thiere, aus deren Haut das Leder bereitet worden, denken, und dann das Leder mit der Idee des Opfers in Verbindung bringen zu müssen glaubten, oder es gar auf die Märtyrer deuteten, die ihr Blut zum Besten der Kirche Christi vergossen. [1])

§. 3.
Bedeutung der Stiftshütte nach den Baustoffen.

Philo macht Eingangs seiner Deutung der Stiftshütte die Bemerkung: Zur Erbauung eines Heiligthums für den Urheber und Herrn des Universums habe man nothwendig Stoffe nehmen müssen, ähnlich denen, aus welchen Er selbst das All geschaffen [2]). Hierdurch will er die grofse Mannigfaltigkeit der Baustoffe erklären und sagen: es hätten, da das mit Händen gebaute Haus Gottes ein Nachbild der von ihm selbst erbauten Wohnung der Welt oder Schöpfung seyn sollte, die verschiedenen Stoffe und Bestandtheile der Schöpfung hier vertreten oder repräsentirt werden müssen, darum seyen der Baustoffe auch so viele und verschiedene. Diese Bemerkung scheint auf den ersten Blick das Gepräge rein Alexandrischer Weise zu tragen und darum vielleicht keine weitere Beachtung zu verdienen. Allein sie findet sich auch auf ähnliche Weise ausgesprochen in dem für die Jüdische traditionelle Theologie so wichtigen Buche Sohar, welches sie sicher nicht aus Philo hat [3]). War die Stiftshütte ihrer ersten und nächsten Bedeutung nach Bild der ganzen Schöpfung Gottes, war ferner das Gradidative und Stufenartige dem Baue eigenthümlich, so erscheint es in der That nicht inkonsequent, wenn in ihm Stoffe aus den verschiedenen, gleichfalls in stufenweisem Verhältnisse zu einander stehenden Reichen der Welt, welche zugleich die Bestandtheile oder das Material der Schöpfung ausmachen, vereint waren. Dieser Reiche, aus denen die Welt und Natur besteht, sind drei, das Reich des Leblosen oder das Mineralreich, das Reich des Vegetativlebendigen oder Pflanzenreich, das Reich des Organischlebendigen oder Thierreich. Aus allen

1) Sal. van Till de tabernaculo Mosis cap. 26. ed. van de Wall pag. 51.

2) Philo de vita Mos. 3. pag. 667. ἦν ἀναγκαῖον ἱερὸν κατασκευάζοντας χειροποίητον τῷ πατρὶ καὶ ἡγεμόνι τοῦ παντὸς τὰς ὁμοίας λαβεῖν οὐσίας, αἷς αὐτὸς τὸ ὅλον ἐδημιούργει.

3) Die betreffende Stelle steht bei Schöttgen de Messia pag. 118: *Structura templi aedificata erit ex auro, argento et lapidibus pretiosis, ex omnibus formis operis creationis.*

drei Reichen finden sich nun allerdings einzelne Stoffe und Bestandtheile an dem Bau der Stiftshütte und ihrem Apparat vor. Dem Mineralreich gehören an die Metalle und Edelsteine; dem Reich der Vegetation das Bauholz und die Blumen oder Blüthengebilde auf den Vorhängen und der innern Decke, auch die linnenen Zeuche überhaupt; dem Thierreich die Cherubim auf der innern Decke und auf der Bundeslade, ingleichen die ledernen Decken der Wohnung. Immer aber scheint doch die Behauptung, daſs in der Stiffshütte eine Repräsentation aller Schöpfungsstoffe beabsichtigt sey, der sichern Gründe zu entbehren, daher wir denn, ohne sie weiter zu verfolgen, vielmehr von dem, was sich uns hinsichtlich der Bedeutung der einzelnen Stoffe ergeben hat, die Anwendung auf den Bau im Ganzen und Einzelnen machen wollen.

Nehmen wir zuerst die beiden Hauptstoffe, die aufs genaueste und festeste mit einander verbunden sind, nämlich M e t a l l und H o l z, zusammen, so erhält durch sie, da ihnen im Allgemeinen die Begriffe Licht und Leben unterliegen, der Bau überhaupt den Charakter einer S t ä t t e d e s L i c h t e s u n d L e b e n s. Die beiden Begriffe Licht und Leben lösen sich aber, wie oben nachgewiesen worden (vgl. S. 86. und 88.) in den Begriff der Offenbarung auf, dessen Correlata sie sind. So weisen denn die beiden Haupt- und Grundbestandtheile des Baues unmittelbar auf das symbolisch hin, was sich uns als den Hauptcharakter des Ganzen bis jetzt so vielfach schon gezeigt hat, daſs nämlich die Stiftshütte ein Offenbarungsgebäude ist, und wir sehen hier wieder, wie streng dieser Hauptcharakter festgehalten ist, und auf ihn als die allgemeinste Bestimmung Alles zurückweist.

Die allgemeine Bedeutung einer S t ä t t e d e s L i c h t e s, welche die Stiftshütte durch das M e t a l l erhält, wird nun wieder näher bestimmt durch die Zahl und Verschiedenheit der einzelnen Metalle. Die Verschiedenheit ist nicht eine specifische, wesentliche, sondern nur graditative und trägt eben damit das Wesen der Offenbarung selbst an sich, die ihrer Natur nach eine graditative ist, und als eine solche auch in dem Offenbarungsgebäude erscheint. (Vgl. S. 85. und 87.) Die verschiedenen Metalle bezeichnen daher in ihrem stufenweisen Verhältnisse verschiedene Licht- oder Offenbarungsstufen, und wie dieser letztern aus oben Kap. 2, §. 9. I, *c*. entwickelten Gründen drei sind, so sind auch der zum Offenbarungsbau verwendeten Metalle nicht mehr und nicht weniger als d r e i. Waren nun auch diese dreierlei Metalle nicht so vertheilt, daſs jeder der drei Abtheilungen des Baues eines derselben ausschlieſslich ange-

hörte, so hatte nichts desto weniger doch jedes seine bestimmte in der Idee und Bedeutung des ganzen Gebäudes begründete Stelle.

Das **Gold** haben wir oben als Symbol des vollkommensten höchsten Lichtes und darum auch als das eigentliche Himmelsmetall, in welchem sich das Licht des Himmels am vollständigsten abspiegelt, kennen gelernt. Es ist daher das fast ausschlieſsliche Metall desjenigen Theils des Baues, der ein Bild des Himmels ist, nämlich der Wohnung. Hier ist Alles golden; alle Wände sind mit Gold überzogen, selbst die Riegel des Gerüstes; alle Geräthe sind entweder massiv von Gold oder doch übergoldet, ja selbst die Neben- und Hülfsgeräthe, als Lichtschneuzen, Weihrauchschaalen u. s. w. bis auf die Haken, welche die beiden Hälften der innern Decke mit einander verbinden, sind von Gold, während im Vorhof nichts von Gold ist. Daſs Gott im Lichte wohnt (1 Tim. 6, 16.), ist hier symbolisch dargestellt, ja wenn man will, in einer unzugänglichen (*ἀπρόςιτον*) Lichtwohnung, denn in das Innere dieser Wohnung durfte das Volk nicht eintreten, überhaupt war alles Gold nach Auſsen ganz bedeckt und verhüllt, so daſs man es nicht sehen konnte. Ganz analog ist auch jenes neue Jerusalem in der Apokalypse, das wie die Stiftshütte eine *σκηνὴ τοῦ θεοῦ* heiſst und vom Himmel auf die Erde herabgekommen, also eine himmlische Stadt ist, ganz und gar von reinem Golde (*χρυσίον καθαρὸν* entsprechend unserm זָהָב טָהוֹר); ihr Licht, von dem sie erleuchtet wird, ist die *δόξα τοῦ θεοῦ* (=שְׁכִינָה). — Die beiden andern Metalle, **Silber** und **Erz** sind so vertheilt, daſs man deutlich sieht: letzteres ist das eigentliche Vorhofmetall, ersteres gehört beiden, dem Vorhof und der Wohnung zugleich an. Der Vorhof hat eherne Füſse und auch seine so bedeutsamen Geräthe, der Brandopferaltar mit all seinem Zubehör, Zangen, Kohlpfannen, Schaufeln, Opferschaalen, und das Reinigungsbecken, sind von Erz. Von Silber hingegen sind nur die Köpfe und Verbindungsstangen der Vorhofsäulen, sodann aber auch die Füſse der Wohnung, mit Ausnahme derer für die fünf Eingangssäulen des Heiligen, welche wie die des Vorhofs ehern sind. Das **Erz** nun hat sich uns oben gezeigt als Gegenbild des Goldes, dessen Glanz in ihm sich abspiegelt, jedoch verdunkelt und gebrochen ist. Als solches kommt es daher insonderheit dem Vorhof zu, welcher, der Wohnung, dem Nachbilde des Himmels gegenüber, die Erde, insofern sie göttliche Offenbarungsstätte ist, darstellt. Die Erde ist nämlich als Offenbarungsstätte wohl ein Ort göttlichen himmlischen Lichtes, aber doch nicht in seiner ganzen Vollkommenheit, sie ist

nur das Gegenbild, der Abglanz des Himmels; das himmlische Licht spiegelt sich in ihr ab, wie das Licht des Goldes im Licht und Glanze des Erzes. Hieraus erhellt denn auch, warum nicht etwa Eisen das dem Vorhof eigenthümliche Metall ist: dem Eisen geht jede Verwandtschaft mit dem Golde, dem symbolischen Himmelsmetalle ab, sein noch viel dunkleres Licht als das des Erzes hat keine entfernte Verwandtschaft oder Aehnlichkeit mit dem Glanz und Lichte des Goldes. Wenn auch die Eingangssäulen der Wohnung eherne Fuſsgestelle hatten, so war wohl damit die genaue Verbindung der Erde, als Offenbarungsstätte, mit dem Himmel angedeutet; in den Himmel tritt man ein von der Erde aus, die sein Abglanz ist; der Himmel hat zur Vorstufe die Erde. Dieſs konnte nicht besser und sinnreicher angedeutet werden, als wenn das Symbol der irdischen Licht- und Offenbarungsstätte am Eingang und Eintritt in die himmlische angebracht war. Warum auch die Haken, durch welche die beiden Hälften der zur Wohnung gehörigen ziegenhärenen Decke zusammengehalten wurden, ferner die Pflöcke der Wohnung wie des Vorhofs von Erz waren, wird sich weiter unten zeigen. Eine deutliche Bestätigung wird die angegebene Bedeutung des Erzes bei der Betrachtung des Brandopferaltars noch erhalten. Was zuletzt die Bedeutung des Silbers betrifft, so haben wir darin besonders die Reinheit des Lichtes symbolisirt gefunden. Diese ist aber ein nothwendig beiden Offenbarungsstätten, der Wohnung (Himmel) wie dem Vorhof (Erde) Gemeinsames. Denn der Begriff der Reinheit ist insbesondere dem Hebräer ein ausschlieſslich ethischer, und eine Offenbarung ohne die Voraussetzung ethischer Reinheit ist ihm weder auf tieferer noch auf höherer Stufe denkbar. Darum ist denn das Reinheitsmetall auf beide Offenbarungsstätten vertheilt, jedoch nicht auf gleiche Weise. Während nämlich der Vorhof in der Höhe mit dem Silber endigt — er hat silberne Säulenkapitäler und Verbindungsstangen —, beginnt die Wohnung in der Tiefe mit Silber, — sie hat silberne Fuſsgestelle. Die Wohnung steht so gleichsam unmittelbar auf und über dem Vorhof, und das Silber ist wie das mittlere der drei Metalle, so auch gleichsam das Vermittelnde und Verbindende zwischen den beiden Haupttheilen des Licht- und Offenbarungsgebäudes, das als solches überhaupt zugleich eine Stätte der Reinheit (Heiligthum) ist.

Theils zur Erläuterung, theils zur Vergleichung wird es hinsichtlich des Bauens mit Metallstoffen nicht überflüssig seyn, wenn wir auf einige Parallelen im Heidenthume oder überhaupt auſser-

hörte, so hatte nichts desto weniger doch jedes seine bestimmte in der Idee und Bedeutung des ganzen Gebäudes begründete Stelle.

Das Gold haben wir oben als Symbol des vollkommensten höchsten Lichtes und darum auch als das eigentliche Himmelsmetall, in welchem sich das Licht des Himmels am vollständigsten abspiegelt, kennen gelernt. Es ist daher das fast ausschlieſsliche Metall desjenigen Theils des Baues, der ein Bild des Himmels ist, nämlich der Wohnung. Hier ist Alles golden; alle Wände sind mit Gold überzogen, selbst die Riegel des Gerüstes; alle Geräthe sind entweder massiv von Gold oder doch übergoldet, ja selbst die Neben- und Hülfsgeräthe, als Lichtschneuzen, Weihrauchschaalen u. s. w. bis auf die Haken, welche die beiden Hälften der innern Decke mit einander verbinden, sind von Gold, während im Vorhof nichts von Gold ist. Daſs Gott im Lichte wohnt (1 Tim. 6, 16.), ist hier symbolisch dargestellt, ja wenn man will, in einer unzugänglichen (ἀπρόςιτον) Lichtwohnung, denn in das Innere dieser Wohnung durfte das Volk nicht eintreten, überhaupt war alles Gold nach Auſsen ganz bedeckt und verhüllt, so daſs man es nicht sehen konnte. Ganz analog ist auch jenes neue Jerusalem in der Apokalypse, das wie die Stiftshütte eine σκηνὴ τοῦ θεοῦ heiſst und vom Himmel auf die Erde herabgekommen, also eine himmlische Stadt ist, ganz und gar von reinem Golde (χρυσίον καθαρὸν entsprechend unserm זָהָב טָהוֹר); ihr Licht, von dem sie erleuchtet wird, ist die δόξα τοῦ θεοῦ (=שְׁכִינָה). — Die beiden andern Metalle, Silber und Erz sind so vertheilt, daſs man deutlich sieht: letzteres ist das eigentliche Vorhofmetall, ersteres gehört beiden, dem Vorhof und der Wohnung zugleich an. Der Vorhof hat eherne Füſse und auch seine so bedeutsamen Geräthe, der Brandopferaltar mit all seinem Zubehör, Zangen, Kohlpfannen, Schaufeln, Opferschaalen, und das Reinigungsbecken sind von Erz. Von Silber hingegen sind nur die Köpfe und Verbindungsstangen der Vorhofsäulen, sodann aber auch die Füſse der Wohnung, mit Ausnahme derer für die fünf Eingangssäulen des Heiligen, welche wie die des Vorhofs ehern sind. Das Erz nun hat sich uns oben gezeigt als Gegenbild des Goldes, dessen Glanz in ihm sich abspiegelt, jedoch verdunkelt und gebrochen ist. Als solches kommt es daher insonderheit dem Vorhof zu, welcher, der Wohnung, dem Nachbilde des Himmels gegenüber, die Erde, insofern sie göttliche Offenbarungsstätte ist, darstellt. Die Erde ist nämlich als Offenbarungsstätte wohl ein Ort göttlichen himmlischen Lichtes, aber doch nicht in seiner ganzen Vollkommenheit, sie ist

nur das Gegenbild, der Abglanz des Himmels; das himmlische Licht spiegelt sich in ihr ab, wie das Licht des Goldes im Licht und Glanze des Erzes. Hieraus erhellt denn auch, warum nicht etwa Eisen das dem Vorhof eigenthümliche Metall ist: dem Eisen geht jede Verwandtschaft mit dem Golde, dem symbolischen Himmelsmetalle ab, sein noch viel dunkleres Licht als das des Erzes hat keine entfernte Verwandtschaft oder Aehnlichkeit mit dem Glanz und Lichte des Goldes. Wenn auch die Eingangssäulen der Wohnung eherne Fuſsgestelle hatten, so war wohl damit die genaue Verbindung der Erde, als Offenbarungsstätte, mit dem Himmel angedeutet; in den Himmel tritt man ein von der Erde aus, die sein Abglanz ist; der Himmel hat zur Vorstufe die Erde. Dieſs konnte nicht besser und sinnreicher angedeutet werden, als wenn das Symbol der irdischen Licht- und Offenbarungsstätte am Eingang und Eintritt in die himmlische angebracht war. Warum auch die Haken, durch welche die beiden Hälften der zur Wohnung gehörigen ziegenhärenen Decke zusammengehalten wurden, ferner die Pflöcke der Wohnung wie des Vorhofs von Erz waren, wird sich weiter unten zeigen. Eine deutliche Bestätigung wird die angegebene Bedeutung des Erzes bei der Betrachtung des Brandopferaltars noch erhalten. Was zuletzt die Bedeutung des S i l b e r s betrifft, so haben wir darin besonders die Reinheit des Lichtes symbolisirt gefunden. Diese ist aber ein nothwendig beiden Offenbarungsstätten, der Wohnung (Himmel) wie dem Vorhof (Erde) Gemeinsames. Denn der Begriff der Reinheit ist insbesondere dem Hebräer ein ausschlieſslich ethischer, und eine Offenbarung ohne die Voraussetzung ethischer Reinheit ist ihm weder auf tieferer noch auf höherer Stufe denkbar. Darum ist denn das Reinheitsmetall auf beide Offenbarungsstätten vertheilt, jedoch nicht auf gleiche Weise. Während nämlich der Vorhof in der Höhe mit dem Silber endigt — er hat silberne Säulenkapitäler und Verbindungsstangen —, beginnt die Wohnung in der Tiefe mit Silber, — sie hat silberne Fuſsgestelle. Die Wohnung steht so gleichsam unmittelbar auf und über dem Vorhof, und das Silber ist wie das mittlere der drei Metalle, so auch gleichsam das Vermittelnde und Verbindende zwischen den beiden Haupttheilen des Licht- und Offenbarungsgebäudes, das als solches überhaupt zugleich eine Stätte der Reinheit (Heiligthum) ist.

Theils zur Erläuterung, theils zur Vergleichung wird es hinsichtlich des Bauens mit Metallstoffen nicht überflüssig seyn, wenn wir auf einige Parallelen im Heidenthume oder überhaupt auſser-

halb der Stiftshütte aufmerksam machen. Wie es allen Völkern gemeinsam ist, Gott sich als Licht zu denken, so haben auch alle die daraus nothwendig folgende Vorstellung, daſs er im Licht wohne; und da der Himmel ohnehin der Theil des Universums ist, von dem alles Licht ausgeht und sich verbreitet, so erscheint er um so mehr als eine Lichtwohnung Gottes. Ueberhaupt ist Licht die erste und hauptsächlichste Eigenschaft jeder göttlichen Wohnstätte, jedes himmlischen Ortes. Und wenn nun, wie oben nachgewiesen wurde, die Metalle und Edelsteine als Symbole des göttlichen und himmlischen Lichtes galten, so kann es nicht auffallen, wenn man einerseits in der Beschreibung himmlischer Orte vor allem die Metalle und Edelsteine hervorhob; und andrerseits bei Erbauung der Wohnungen der Götter oder ihrer Repräsentanten, der Könige, sich vorzüglich der Metalle bediente. Allerdings war dieſs weniger im Occident der Fall, desto mehr aber im Orient. Die Paradiese strotzen von Gold, Silber und Edelsteinen. Der Indische Paradiesesberg Meru, dieser Wohnort der Götter, der himmlischen Geister und Seeligen besteht ganz aus Metallen und Edelsteinen: seine Nordseite ist Gold, die Südseite Waidurja (d. i. Lasurstein), die Ostseite Silber, die Westseite Padmaraga (d. i. Rubin), sein Inwendiges ist lauter Gold, Nach einer andern Beschreibung ist der mit Meru offenbar identische Semer Ohla an seinen vier Ecken von vier Inseln umgeben, deren östliche von Gold, die westliche von Rubin, die nördliche von Silber, die südliche von Juwelen ist [1]). Der Persische Götterberg Albordji heiſst in der Zendavesta geradezu „der Goldberg" oder: „das erhabene Gebirg der Herrlichkeit, das ganz Glanz ist und ganz Gold" [2]). An dem himmlischen Orte, in welchen Hennoch entrückt wird, erblickt er sieben Berge von verschiedenem Metall, von Gold, Silber, Kupfer, Eisen, Blei u. s. w. [3]). Auch in den Rabbinischen Beschreibungen des obern und untern Paradieses spielen die Metalle und Edelsteine eine sehr wichtige Rolle: jede der sieben Wohnungen des obern Paradieses ist von Gold, Silber und Krystall; die Geräthe darin, Betten, Stühle und Leuchter sind von Gold und Edelsteinen; der Messias wohnt in einem Gemach, das silberne Säulen hat u. s. w. Zu dem untern Paradiese führen zwei Pforten von Rubinen, es sind darin Weinstöcke von Gold, jeder mit 30 Perlen, welche

---

1) Hoffmann, das Buch Hennoch. S. 372. Note 5. — Ritter, Erdkunde von Asien I, S. 9.

2) Görres, Mythengeschichte I, S. 225. 230.

3) Hoffmann a. a. O. Kap. 51, 5.

glänzen und leuchten, wie die Sterne, ingleichen Tische von Edelsteinen, Granatäpfel von Silber u. s. w. [1]. — Ganz natürlich suchte man nach diesen Vorstellungen auch die Wohnungen der Götter möglichst mit Metallen und Edelsteinen zu verzieren, um sie als himmlische Lichtwohnungen darzustellen. Merkwürdig ist in dieser Beziehung die Beschreibung der Wohnung des *Sol* bei Ovid. Sie ist von Gold und Rubin (Pyropus), hat doppelte Thüren von Silber, und einen Boden von Smaragd [2]. Am reichsten an derartigen Tempeln ist Indien. Hier gehört es zu den unerläſslichen Erfordernissen eines Tempels, daſs er mit Gold ausgelegt ist, zum wenigsten eine goldene Decke oder Dach hat. Daher die öftere Benennung dieser Tempel: goldenes Haus, Schoe madu, Schoe Dagon (eigentlich goldener Gott, goldener Dagon) [3]. Aus der unzähligen Menge dieser goldenen Tempel erwähnen wir nur einige. So wird z. B. der groſse Arakan-Tempel bei Amarapura in Hinterindien von mehr als dritthalb hundert massiven Säulen getragen, die sämmtlich übergoldet sind, wie überhaupt das ganze Gebäude mit Gold überladen ist und dadurch einen blendenden Glanz hat [4]. Auch die groſse Pagode bei der Stadt Prane ist „ganz und gar übergoldet" [5]. Des Somnathtempels zu Guzurate mit seinen 56 goldenen Säulen, die voller Edelsteine hiengen, ist bereits oben gedacht worden. Im Ramayana wird die himmlische Wunderstadt Dwarka, welche auf Krischna's Befehl der himmlische Baumeister Wismarkarma erbaute, folgendermaſsen beschrieben: „glänzend die Mauern und das Pflaster von Gold, von Silber, von Edelsteinen; die Wälle sind von gediegenem Gold, die Häuser von reinem Krystall; Gefäſse von Gold schmücken die Portale der Häuser, die Gärten sind beschattet von Bäumen des Paradieses und erfrischt durch das Wasser der Unsterblichkeit" u. s. w. [6]. Auch die Chinesischen Lamatempel haben entweder massiv goldene oder doch vergoldete Decken. So der Putala im Thale Jehol, wo der Sommerpallast des Chinesischen Kaisers ist; er ist mit massiv goldenen Ziegeln gedeckt, wie einst Crösus das Delphische Orakel damit geschmückt hat [7]. Den merkwürdigsten Theil des Schlosses

---

1) Eisenmenger, Entdecktes Judenthum II, S. 302. 309.

2) Ovid, Metamorph. II, 1 sqq.

3) Rosenmüller, Morgenland I, S. 130 fg. — Ritter, Erdkunde von Asien IV, 1. S. 171. 181.

4) Ritter, Erdkunde von Asien IV, 1. S. 238 fg.

5) Ebendaselbst S. 195.

6) Heeren, Ideen I, 3. S. 172.

7) Ritter, a. a. O. I, S. 137.

Lapranga bildet das Mausoleum des in Peking verstorbenen Teschu Lama, der in einem massiv goldenen Sarge beigesetzt ward; über demselben ist ein hohes pyramidales Epitaphium, das, mit den gröſsten Kostbarkeiten an Gold, Silber, Edelsteinen überladen, selbst wieder einen Tempel bildet, mit dem reichsten Golddache, das sich über alle andere bis in die gröſste Höhe des Gebäudes erhebt [1]). Ebenso sind alle Dächer der vielen Tempel der alten Stadt Myan-ang in Hinterindien vergoldet [2]). Dasselbe gilt von den sämmtlichen Tempeldächern des Klosterpallastes Djachi H'Lumbo, von dem Dache des alten Tempels auf dem Hügel Sambunath in Grosnepal, überhaupt von sämmtlichen Tempeldächern der Residenz von Nepal, Kathmandu [3]). Auch bei Griechen und Römern waren die Tempeldecken beinahe durchgängig vergoldet [4]), und von dem Belustempel zu Babylon sagt Festus: *Aurum tecta operit, sola late contegit aurum* [5]). — Vermöge jener schon so oft berührten Vorstellung von den Königen und Herrschern, als Söhnen, Stellvertretern oder Repräsentanten der Götter, waren denn auch ihre Wohnungen und Palläste nicht nur der Structur nach den Wohnungen der Götter ähnlich, sondern namentlich durch das Licht der Metalle und Edelsteine als himmlische, göttliche Wohnungen dargestellt. Dem berühmten Pallast des Königs der Phäakeninsel, welche in der Sage überhaupt mehr als eine göttliche, überirdische erscheint, schreibt Homer einen der Sonne und dem Monde ähnlichen Glanz zu; er hatte Mauern und Boden von Erz, die Thüren waren von Gold, die Thürpfosten von Silber, der Ring an der Thüre von Gold, zu beiden Seiten standen goldene und silberne Hunde [6]). Der Pallast des Indischen Königes Staphylus, der den Bacchus auf seinem Zuge aufnahm, hatte nach Nonnus Beschreibung einen Glanz, ähnlich dem der Sonne und des Mondes; seine Mauern waren von Silber, seine Balken und Säulen von Gold, der Boden aus allerlei glänzenden Metallen zusammengesetzt, das Ganze strotzte von leuchtenden Edelsteinen, Amethysten, Smarag-

1) Ritter a. a. O. III S. 267 fg.

2) Ebendas. IV, 1. S. 178.

3) Ebendas. III, S. 243. 72. II, S. 675.

4) Winkelmann, Baukunst der Alten II, §. 23.

5) Auch christliche Tempel wurden im Orient noch auf ähnliche Weise eingerichtet. Constantinus Porphyrogenneta (Vgl. die Stelle bei Bochart Hieroz. II, 5, 8. pag. 716.) beschreibt einen solchen, dessen Boden von geschlagenem Silber war, die Wände waren gleichfalls silbern und darauf Blumen von Gold, Edelsteinen und glänzenden Perlen.

6) Homer, Odyss. VII, 82—91.

den, Achaten, Hyacinthen u. s. w. [1]). Dieſs stimmt ganz mit dem überein, was nach Indischen Quellen über die Palläste der Könige von Bohlen angiebt: „Das Innere eines Indischen Pallastes war prächtig und strotzte von Gold und Juwelen, der Fürstenthron war mit Diamanten ausgelegt . . . . sowohl die epischen Gedichte (Nalus und Ramayana) sprechen von vergoldeten Säulen, als auch Curtius von den goldenen Pfeilern in der Burg eines Indischen Fürsten" [2]). Hierher gehört dann auch die schon mehrfach erwähnte Burg der Persischen Könige zu Ekbatana, die zwar von Holz, aber ganz mit Gold überzogen war, und ein silbernes Dach hatte. Die Balken, Decken, Säulen in den Hallen und Vorhöfen waren sämmtlich mit silbernen und goldenen Platten beschlagen [3]). Bereits früher in der Einleitung §. 2. S. 12. wurde bemerkt, daſs der Thron der Persischen Könige von Gold und so mit Edelsteinen bedeckt war, daſs er einen blendenden Glanz von sich warf und man nicht lange mit dem Blick darauf verweilen konnte, eine symbolische Darstellung des Gold- und Lichtthrones Ormuzds, dessen Nachbild und Stellvertreter der König ist. Ueberhaupt pflegte man im Alterthum die Gemächer der Könige nicht nur, wie schon erwähnt wurde, *οὐρανίσκοι* zu nennen, sondern insbesondere *οὐρανίσκοι χρύσεοι*; daſs sie golden waren, galt für eine unerläſsliche Bedingung [4]). Oefter saſsen die Könige auch unter goldenen Weinstöcken oder andern Bäumen, deren Früchte aus Edelsteinen verfertigt waren [5]). Der Chinesische Kaiser hat als der Sohn des Himmels einen „goldenen Pallast;" das oberste Dach des Kaiserlichen Pallastes zu Peking ist mit Ziegeln gedeckt, welche mit so hohem gelbem Firniſs überzogen sind, daſs sie „von ferne einen Glanz von sich geben, als ob das ganze Dach im Feuer vergoldet wäre" [6]). — So zahlreich nun auch die Parallelen der Stiftshütte, was ihre Metalle betrifft, sind, und so wenig sich an der Bedeutsamkeit dieser Baustoffe im Allgemeinen zweifeln läſst, so zeigt sich doch auch wieder in der Bedeutung selbst ein groſser

1) Nonnus, Dionys. 18, 68—85.

2) v. Bohlen, das alte Indien II, S. 106.

3) Polyb. 10, 27. Heeren, Ideen I, 1. S. 308.

4) Selden de jure nat. et gent. juxta discipl. Hebr. II, pag. 236: *Aureos autem coelos significasse tentoria, atria seu conclavia, quibus Principes Orientis summi sedentes populo alias recessibus obtecti subinde patebant, scimus ex veterum non paucis. . . . . quibus* Χρύσεοι *dicuntur* οὐρανίσκοι, *seu aurea auratave ex materia facta, modo aurata seu auro magnificentius ornata.*

5) Athenaeus Deipnos. 12, 9, ed. Schweighäuser IV, pag. 413.

6) Du Halde Beschreibung des Chinesischen Reichs I, S. 136.

Unterschied. Wohl ist es der Begriff „Licht," der der heidnischen wie der hebräischen Metallsymbolik zu Grunde liegt, allein das Heidenthum faſst dann diesen Begriff mehr physisch, der Mosaismus mehr ideal und ethisch auf, und dieser schon im vorigen §. erwähnte Unterschied tritt dann auch deutlich in dem Gebrauch der Metalle bei Gebäuden hervor. Der Sonne, des Mondes, der Gestirne Licht ist es, das in den heidnischen Tempeln und Pallästen dargestellt war; in der Stiftshütte hingegen bezieht sich dieſs Licht lediglich auf den Begriff der Offenbarung und die Metalle bezeichnen nicht den Glanz der Gestirne oder Himmelslichter, sondern die verschiedenen göttlichen Offenbarungsstufen in ihrer ethischen Beziehung.

Das Sittimholz, dessen Wahl zu dem heiligen Baue daraus hervorgegangen, daſs er als Offenbarungsgebäude nothwendig auch eine Stätte des Lebens ist, findet sich auf verschiedenartige Weise an dem Ganzen vertheilt. Der Vorhof nämlich hat nur einzeln stehende Säulen von diesem Holz, die Wohnung aber ist eigentlich ein ganz hölzernes Haus, sie hat geschlossene hölzerne, durch Riegel zusammengehaltene Wände, die Wände des Vorhofs sind bloſse Umhänge. Wir haben oben (Kap. 2, §. 9. IV, *b.*) gesehen, daſs die Säulen des Vorhofs der Zahl nach in einer innern Beziehung zu den Bohlen der Wohnungswände stehen, so daſs der Vorhof gleichsam eine aus einander gezogene Wohnung ist. Diese Vertheilung des Holzes giebt daher der Wohnung im Verhältniſs zum Vorhof den Charakter der Undurchdringlichkeit und Festigkeit, den auch noch besonders die nach bestimmter symbolischer Zahl geordneten an der Auſsenseite herlaufenden Riegel constatiren. Denn mögen diese immerhin zunächst durch äuſsere Nothwendigkeit hervorgerufen seyn, so ist ihnen deſshalb doch, wie so häufig auch sonst der Fall ist, eine weitere Bestimmung keineswegs fremd. Der Riegel geschieht häufig in bildlichem Sinne Erwähnung, wenn die Undurchdringlichkeit, Unzugänglichkeit und Festigkeit einer Sache hervorgehoben werden soll, Deut. 3, 5. Ps. 147, 13. Sprüchw. 18, 19. und „Riegel zerbrechen" heiſst, einem Orte oder einer Sache ihre Festigkeit nehmen. Jes. 43, 14. Jer. 49, 31. 51, 30. Hos. 11, 6. Klagel. 2, 9. Ps. 107, 16. Dieser Charakter der Festigkeit und Unzugänglichkeit paſst aber vollkommen zu dem, was sich uns bereits so oft als Bedeutung der Wohnung im Allgemeinen ergeben hat, daſs sie nämlich Bild des Himmels ist; denn der Hebräer ist gewöhnt, dem Himmel insbesondere Festigkeit zuzuschreiben, ja ihn geradezu

„die Feste“ רָקִיעַ (die LXX *στερέωμα*, vgl. Sir. 43, 1., die Vulgata *firmamentum*) zu nennen. Vgl. Ps. 19, 2. Während also der Vorhof nur leicht mit Umhängen verhüllt ist, ist die Wohnung ein fest verschlossener (verriegelter) Ort. Nun hängt aber weiter die Vorstellung von der Unzugänglichkeit und dem Verschlossenseyn des Heiligthums bei dem Hebräer genau zusammen mit dem Begriff der Reinheit. Der höhere Grad der theokratischen Reinheit oder des Heiligseyns bedingt das Eintreten und die Zugänglichkeit in die heilige Stätte. Nur das heilige Volk darf in den Vorhof gehen, die Wohnung aber ist nur den besonders Heiligen Jehova's, den Priestern zugänglich, und ins Innerste derselben hat nur der Heilige Gottes, das Haupt der Theokratie, der Hohepriester Zutritt. Dieser mit dem Begriff der Unzugänglichkeit verbundene Begriff der Reinheit ist nun nicht minder in dem zweiten Grundbestandtheil des Baues, dem Sittimholze, symbolisirt. Denn es ist dieſs das Holz, das aller Fäulniſs widersteht, und, insofern Fäulniſs der werdende Tod ist, fortwährend gleichsam lebt, nicht stirbt, gleichsam unverweslich ist. Alles Faule aber ist dem Hebräer, wie das Todte, eo ipso auch das Unreine. Er nennt das Brod selbst rein, wenn es ungesäuert ist, weil der Sauerteig Gährung verursacht, die Gährung aber Uebergang in Fäulniſs ist. Wir werden in der Folge noch öfter auf diese Ideenverbindung, die hier nur angedeutet werden kann, zurückkommen. Die Wohnung sollte als Bild des Himmels zugleich eine Stätte des Lebens und eben damit auch der Reinheit, ein Heiligthum seyn. Alles Faulende, Todte muſs hier als Unreines ausgeschlossen bleiben *). Daher denn die Brode, die auf dem Tische in ihr lagen, die Schaubrodte, ungesäuerte מַצּוֹת, d. i. reine seyn muſsten, und kein Priester selbst durfte, sobald er in Trauer, d. h. in irgend eine Gemeinschaft mit einem Todten gekommen war, in sie eintreten. Man sieht übrigens hieraus, daſs der Begriff Leben, den das Sittimholz zuletzt symbolisirt, wie immer, so auch hier ganz ethisch aufgefaſst ist, und auf jene Hauptbestimmung der Stifts-

---

*) Hierbei ist sich zu erinnern an die Beschreibung der Zendbücher von dem Wohnorte Ormuzds, dem Albordj und Gorotman. Dieser wird nicht nur als der Ort des Lichtes und Goldglanzes, der Versammlung der Heiligen und Seeligen bezeichnet (Zendavesta II, S. 223. 379.), sondern es wird auch ausdrücklich gesagt: „Dort ist weder dunkle Nacht, noch Kälte, noch Hitze, noch F ä u l n i ſ s, d e s T o d e s F r u c h t.“ (Ebend. II, S. 226.) Auch im goldnen Zeitalter „wird keine Fäulniſs, kein Tod mehr seyn.“ (Ebend. II, S. 304.)

hütte und namentlich der Wohnung, ein Heiligthum (im Israelitischen Sinne des Wortes) zu seyn, deutlich hinweist.

Die linnenen Zeuche sieht man gewöhnlich als das an der Stiftshütte an, was ihr den Charakter eines Zelts gebe, aber mit Unrecht. Wohl tapezierte man inwendig die Zelte mit dergleichen feinen Stoffen [1]), aber keineswegs waren sie selbst das eigentliche Zeltzeuch, sondern wurden ebenso als Tapeten und Ueberkleidung bei festen unbeweglichen Gebäuden gebraucht. Wer wird z. B. den schon erwähnten Feenpallast des Königs der Phäaken mit seinen ehernen Mauern und goldenen und silbernen Thüren für ein Zelt halten wollen? und doch war sein Inneres mit feinen leichten Zeuchen überhangen [2]). Eben so war auch der Gartenpallast des Königs Ahasveros, Esth. 1, 5 fg. nichts weniger als ein Zelt, aber zur Zierde waren die Säulen mit kostbaren Zeuchen umhangen. Auch bei der Stiftshütte haben wir die feinen Zeuche, welche ihre Umhänge und das Innere der Wohnung bildeten, als Ueberkleidungs- oder Einhüllungsstoff zu betrachten. Sie stellen vermöge ihrer Leichtigkeit und Feinheit, vermöge ihrer gleichsam ätherischen Beschaffenheit den Bau als etwas Aetherisches, vom Himmel gekommenes, der himmlischen Welt angehöriges dar, und weisen auf seine höhere Natur und Abkunft hin, wie die linnenen Kleider der höheren himmlischen Wesen, wenn sie auf Erden erscheinen. Der Vorhof namentlich war mit diesen Zeuchen umhangen, weil er nicht wie die Wohnung feste Wände haben, doch aber als das Ganze umschlieſsend auch dessen allgemeinen Charakter eines höhern himmlischen Baues andeuten sollte.

Die ziegenhärenen Zeuche sammt dem Leder kommen der Stiftshütte als einem „Zelt" zu. Da aber insbesondere die ziegenhärene Decke, wie bemerkt, nicht das leistete und leisten konnte, was sonst ihr Zweck bei Zelten war, vielmehr statt zu schützen selbst des Schutzes durch die ledernen Decken bedurfte, so folgt, daſs die Stiftshütte auch nicht wirklich ein Zelt war, sondern nur als ein solches erscheinen, den Charakter eines Zeltes haben sollte. So wird auch die heilige Stadt, das himmlische Jerusalem, Offb. 21, 2. 3., die doch in ihrer ganzen Structur und Beschaffenheit nicht entfernt einem Zelte ähnlich ist, nicht nur

---

1) Ein solches tapeziertes Zelt eines Orientalischen Groſsen, des Nadir-Schah beschreibt Burder bei Rosenmüller Morgenland IV; S. 186.

2) Hom. Odyss. 7, 96.: ἔνϑ' ἐνὶ πέπλοι λεπτοὶ ἐΰννητοι βεβλήατο, ἔργα γυναικῶν.

ἡ πόλις ἡ ἁγία, sondern geradezu *ἡ σκηνὴ* genannt, welches das *vocabulum proprium* der LXX für das אֹהֶל der Stiftshütte ist. Offenbar handelt es sich also hier um den Begriff „Zelt“ und es fragt sich, warum sollte der heilige Bau ausdrücklich als ein „Zelt“ erscheinen? Unter Zelt versteht man im Allgemeinen eine wandelbare Wohnung, d. h. eine solche, die man aufschlagen, abbrechen und mit sich nehmen kann, je nachdem man sich da oder dort aufhalten will. Zelte sind daher die eigenthümlichen Wohnungen der Nomaden, welche keinen festen bleibenden Wohnsitz haben, und kommen in dieser Beziekung öfter sprüchwörtlich vor. (Jes. 13, 20. Hab. 3 (4), 7. Hohel. 1, 5. vgl. Jer. 49, 29.) Insofern das menschliche Leben überhaupt und der Aufenthalt auf der Erde vorübergehend, nicht bleibend ist, wird es öfter als ein Wohnen in Zelten dargestellt. Jes. 38, 12. 2 Kor. 5, 1. 2 Petr. 1, 13. 14. Weish. 9, 15. *). Auch die vorübergehende Erscheinung des Sohnes Gottes auf Erden in menschlicher Natur wird Joh. 1, 14. als ein *σκηνοῦν* dargestellt. Wenn nun die Wohnung Gottes den Charakter eines Zeltes hatte, so wurde durch diese ihre Bewegbarkeit und Wandelbarkeit factisch erklärt, daſs Jehova mit seiner Offenbarung und seegensreichen Gegenwart an keinen bestimmten Ort gebunden sey, wiewohl im Heidenthum jeder Gott seinen besondern Wohnsitz hatte, wo er mehr als an einem andern Orte sich offenbarte und verehrt seyn wollte. Jehova wohnt unter seinem Volke; wo das Volk ist, mit dem er in einen Bund getreten, da ist und will auch Er seyn und seegnend weilen. Exod. 29, 43 fg. Nicht der Ort an sich ist es, an den Gott mit seiner Offenbarung und Gegenwart sich bindet, sondern das Bundesvolk, das auserwählte Israel bindet und fesselt ihn gleichsam; die Mitte dieses Volkes, wo es sich auch aufhalten mag, ist der Ort seiner Wohnung und Offenbarung. So tritt der Charakter der Stiftshütte als eines Zeltes in eine innere Beziehung zu der Grundidee des Mosaismus, zu der Idee des Bundes mit Gott und seiner Offenbarung an Israel. Dieſs zeigt sich auch noch von einer andern Seite her. Wenn die Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleisch als ein *σκηνοῦν* bezeichnet wird, so geschieht dieſs nicht bloſs deshalb, weil er nur vorübergehend auf Erden weilte, sondern insbesondere, weil er von da, wo er eigentlich weilte, vom Vater im Himmel, herabkam, und da wohnte, wo er gewissermaſsen nicht zu Hause

---

*) Isidor. Pelus. epist. 65. I, pag. 20.: *ἡ παροῦσα ζωὴ σκηνή ἐστιν εὐτελής, σύνδρομον ἔχουσα τῇ συμπήξει καὶ τὴν κατάλυσιν.*

hütte und namentlich der Wohnung, ein Heiligthum (im Israelitischen Sinne des Wortes) zu seyn, deutlich hinweist.

Die linnenen Zeuche sieht man gewöhnlich als das an der Stiftshütte an, was ihr den Charakter eines Zelts gebe, aber mit Unrecht. Wohl tapezierte man inwendig die Zelte mit dergleichen feinen Stoffen [1]), aber keineswegs waren sie selbst das eigentliche Zeltzeuch, sondern wurden ebenso als Tapeten und Ueberkleidung bei festen unbeweglichen Gebäuden gebraucht. Wer wird z. B. den schon erwähnten Feenpallast des Königs der Phäaken mit seinen ehernen Mauern und goldenen und silbernen Thüren für ein Zelt halten wollen? und doch war sein Inneres mit feinen leichten Zeuchen überhangen [2]). Eben so war auch der Gartenpallast des Königs Ahasveros, Esth. 1, 5 fg. nichts weniger als ein Zelt, aber zur Zierde waren die Säulen mit kostbaren Zeuchen umhangen. Auch bei der Stiftshütte haben wir die feinen Zeuche, welche ihre Umhänge und das Innere der Wohnung bildeten, als Ueberkleidungs- oder Einhüllungsstoff zu betrachten. Sie stellen vermöge ihrer Leichtigkeit und Feinheit, vermöge ihrer gleichsam ätherischen Beschaffenheit den Bau als etwas Aetherisches, vom Himmel gekommenes, der himmlischen Welt angehöriges dar, und weisen auf seine höhere Natur und Abkunft hin, wie die linnenen Kleider der höheren himmlischen Wesen, wenn sie auf Erden erscheinen. Der Vorhof namentlich war mit diesen Zeuchen umhangen, weil er nicht wie die Wohnung feste Wände haben, doch aber als das Ganze umschlieſsend auch dessen allgemeinen Charakter eines höhern himmlischen Baues andeuten sollte.

Die ziegenhärenen Zeuche sammt dem Leder kommen der Stiftshütte als einem „Zelt" zu. Da aber insbesondere die ziegenhärene Decke, wie bemerkt, nicht das leistete und leisten konnte, was sonst ihr Zweck bei Zelten war, vielmehr statt zu schützen selbst des Schutzes durch die ledernen Decken bedurfte, so folgt, daſs die Stiftshütte auch nicht wirklich ein Zelt war, sondern nur als ein solches erscheinen, den Charakter eines Zeltes haben sollte. So wird auch die heilige Stadt, das himmlische Jerusalem, Offb. 21, 2. 3., die doch in ihrer ganzen Structur und Beschaffenheit nicht entfernt einem Zelte ähnlich ist, nicht nur

---

1) Ein solches tapeziertes Zelt eines Orientalischen Groſsen, des Nadir-Schah beschreibt Burder bei Rosenmüller Morgenland IV; S. 186.

2) Hom. Odyss. 7, 96.: ἐνθ' ἐνὶ πέπλοι λεπτοὶ ἐΰννητοι βεβλήατο, ἔργα γυναικῶν.

ἡ πόλις ἡ ἁγία, sondern geradezu *ἡ σκηνὴ* genannt, welches das *vocabulum proprium* der LXX für das אֹהֶל der Stiftshütte ist. Offenbar handelt es sich also hier um den Begriff „Zelt“ und es fragt sich, warum sollte der heilige Bau ausdrücklich als ein „Zelt“ erscheinen? Unter Zelt versteht man im Allgemeinen eine wandelbare Wohnung, d. h. eine solche, die man aufschlagen, abbrechen und mit sich nehmen kann, je nachdem man sich da oder dort aufhalten will. Zelte sind daher die eigenthümlichen Wohnungen der Nomaden, welche keinen festen bleibenden Wohnsitz haben, und kommen in dieser Beziekung öfter sprüchwörtlich vor. (Jes. 13, 20. Hab. 3 (4), 7. Hohel. 1, 5. vgl. Jer. 49, 29.) Insofern das menschliche Leben überhaupt und der Aufenthalt auf der Erde vorübergehend, nicht bleibend ist, wird es öfter als ein Wohnen in Zelten dargestellt. Jes. 38, 12. 2 Kor. 5, 1. 2 Petr. 1, 13. 14. Weish. 9, 15.*). Auch die vorübergehende Erscheinung des Sohnes Gottes auf Erden in menschlicher Natur wird Joh. 1, 14. als ein *σκηνοῦν* dargestellt. Wenn nun die Wohnung Gottes den Charakter eines Zeltes hatte, so wurde durch diese ihre Bewegbarkeit und Wandelbarkeit factisch erklärt, daſs Jehova mit seiner Offenbarung und seegensreichen Gegenwart an keinen bestimmten Ort gebunden sey, wiewohl im Heidenthum jeder Gott seinen besondern Wohnsitz hatte, wo er mehr als an einem andern Orte sich offenbarte und verehrt seyn wollte. Jehova wohnt unter seinem Volke; wo das Volk ist, mit dem er in einen Bund getreten, da ist und will auch Er seyn und seegnend weilen. Exod. 29, 43 fg. Nicht der Ort an sich ist es, an den Gott mit seiner Offenbarung und Gegenwart sich bindet, sondern das Bundesvolk, das auserwählte Israel bindet und fesselt ihn gleichsam; die Mitte dieses Volkes, wo es sich auch aufhalten mag, ist der Ort seiner Wohnung und Offenbarung. So tritt der Charakter der Stiftshütte als eines Zeltes in eine innere Beziehung zu der Grundidee des Mosaismus, zu der Idee des Bundes mit Gott und seiner Offenbarung an Israel. Dieſs zeigt sich auch noch von einer andern Seite her. Wenn die Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleisch als ein *σκηνοῦν* bezeichnet wird, so geschieht dieſs nicht bloſs deshalb, weil er nur vorübergehend auf Erden weilte, sondern insbesondere, weil er von da, wo er eigentlich weilte, vom Vater im Himmel, herabkam, und da wohnte, wo er gewissermaſsen nicht zu Hause

---

*) **Isidor. Pelus.** epist. 65. I, pag. 20.: *ἡ παροῦσα ζωὴ σκηνή ἐστιν αὐτελής, σύνδρομον ἔχουσα τῇ συμπήξει καὶ τὴν κατάλυσιν.*

war, bei den Menschen auf Erden. Dieſs Herabkommen war aber nothwendig zugleich ein Offenbaren göttlicher Herrlichkeit: „Das Wort ward Fleisch und zeltete unter uns, und wir schauten seine Herrlichkeit als des Eingeborenen vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.“ Ebenso heiſst die heilige Stadt, das himmlische Jerusalem, eine *σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων* und das Weilen Gottes bei ihnen ein *σκηνοῦν*, weil Gott eigentlich im Himmel wohnt und weilt, aber diese Stadt vom Himmel herabgestiegen ist (*καταβαίνουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ*). Offb. 21, 2. 3. Wenn also die Stiftshütte als ein Zelt erscheinen sollte, so wies dieſs unmittelbar darauf hin, daſs Gott herabgekommen sey und sich zu Israel herabgelassen habe, also auf das Zusammenkommen mit diesem Volke, was nothwendig zugleich ein sich demselben Bezeugen (Offenbaren) ist. Daher die Benennungen „Zelt des Zeugnisses“ und „Zelt des Zusammenkommens“ (vgl. oben Kap. 1, §. 2. II.), während niemals der Ausdruck „Zelt des Heiligthums“ oder ein ähnlicher vorkommt. Bemerkenswerth für diese Ideenverbindung ist, daſs in der Hauptstelle Exod. 25, 8., wo die Errichtung der Stiftshütte mit den Worten: „Sie sollen mir ein Heiligthum machen, daſs ich unter ihnen wohne,“ geboten wird, die LXX das Hebräische שָׁכַנְתִּי geradezu durch *ὀφθήσομαι*, d. i. ich will mich sehen lassen, mich offenbaren, übersetzen, während A q u i l a, S y m a c h u s und T h e o d o t i o n *σκηνώσω* haben. Bei den Juden hat sich aus שָׁכַן, welches das biblische *vocabulum proprium* für das Wohnen Gottes in Israels Mitte ist, das Wort שְׁכִינָה gebildet, womit sie nicht nur die Gegenwart Gottes überhaupt, sondern insbesondere die Offenbarung seiner Herrlichkeit auf dem Thron im Allerheiligen bezeichnen, worüber unten ein Mehreres. Das Hellenistische Wort dafür ist *δόξα τοῦ θεοῦ*. (Vgl. Hebr. 9, 5. und Joh. 1, 14.) Aus dem Allem erhellt denn auch, warum das heilige Gebäude vorzugsweise und meistentheils gerade den Namen „Zelt“ führt, obschon es eigentlich kein wirkliches Zelt ist. Er weist ja, wie kein anderer auf die Grundlehre der Israelitischen Religion überhaupt hin, auf die Verbindung Gottes mit seinem Volke, welche die Offenbarung an dasselbe, die Erziehung und Heiligung zur Folge hatte. — Nun läſst sich auch ein Grund auffinden, warum die Haken, durch welche die Hälften der Decke des „Zelts“ zusammengehalten wurden, von Erz seyn muſsten. Da nämlich die Hälften der unmittelbar unter ihr liegenden innern Decke der Wohnung durch Haken von Gold mit einander verbunden waren,

so erwartet man an der ziegenhärenen, ohnehin glänzend weiſsen Decke eigentlich silberne Haken. Allein der Begriff „Zelt," auf die Wohnung Gottes angewendet, war unzertrennlich von der Vorstellung, daſs sie, obgleich ursprünglich im Himmel, eine auf die Erde herabgekommene sey, und der Begriff „Zelt" steht daher in der unmittelbarsten Beziehung zu der Erde, auf der sich Jehova bezeugt und offenbart. Für alles das, was den Bau zum Zelt machte, ziemte sich daher auch dasjenige Metall, welches symbolisch der Erde, als dem Abglanz des Himmels, als göttlichem Offenbarungsorte zukommt, das Erz. Wie die Haken, so sind deshalb auch die Zeltpflöcke von Erz. Aus solchen an sich allerdings ganz unbedeutenden Dingen, ja Kleinigkeiten, wird es recht sichtbar, wie sorgfältig und consequent die Symbolik des heiligen Gebäudes durchgeführt ist.

VIERTTES KAPITEL.

Die Farben und Kunstgebilde der Stiftshütte.

---

§. 1.

Beschaffenheit der Farben und Kunstgebilde.

Unter den zum Bau der Stiftshütte erforderlichen Gegenständen, wie sie Exod. 25, 3 fg. aufgezählt werden, finden sich auch gewisse Farben, welche zu den Zeuchstoffen verwendet, und vermittelst deren auf diesen Zeuchen allerlei Gebilde gestickt oder gewoben waren. Wir betrachten beide, Farben und Gebilde, getrennt.

I. Farben. Immer sowohl, wenn von der Stiftshütte als von der Priesterkleidung die Rede, werden vier Farben genannt: תְּכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ, und zwar stets in derselben Reihenfolge an gegen dreiſsig Stellen; nur drei oder eigentlich zwei Stellen (Exod. 26, 1. 39, 29.) und hier wohl aus einem besonderen Grunde steht שֵׁשׁ nicht zuletzt, sondern zuerst, die übrigen aber folgen auch da in gleicher Weise aufeinander.

a. תְּכֵלֶת *). Die LXX geben an allen Stellen dieſs Wort

---

*) Eine gründliche und ausführliche Untersuchung über diese, wie über die andern Farben findet sich bei Braun Vestitus Sacerdot. Hebr. I, cp. 11—15.

war, bei den Menschen auf Erden. Dieſs Herabkommen war aber nothwendig zugleich ein Offenbaren göttlicher Herrlichkeit: „Das Wort ward Fleisch und zeltete unter uns, und wir schauten seine Herrlichkeit als des Eingeborenen vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.“ Ebenso heiſst die heilige Stadt, das himmlische Jerusalem, eine *σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων* und das Weilen Gottes bei ihnen ein *σκηνοῦν*, weil Gott eigentlich im Himmel wohnt und weilt, aber diese Stadt vom Himmel herabgestiegen ist (*καταβαίνουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ*). Offb. 21, 2. 3. Wenn also die Stiftshütte als ein Zelt erscheinen sollte, so wies dieſs unmittelbar darauf hin, daſs Gott herabgekommen sey und sich zu Israel herabgelassen habe, also auf das Zusammenkommen mit diesem Volke, was nothwendig zugleich ein sich demselben Bezeugen (Offenbaren) ist. Daher die Benennungen „Zelt des Zeugnisses“ und „Zelt des Zusammenkommens“ (vgl. oben Kap. 1, §. 2. II.), während niemals der Ausdruck „Zelt des Heiligthums“ oder ein ähnlicher vorkommt. Bemerkenswerth für diese Ideenverbindung ist, daſs in der Hauptstelle Exod. 25, 8., wo die Errichtung der Stiftshütte mit den Worten: „Sie sollen mir ein Heiligthum machen, daſs ich unter ihnen wohne,“ geboten wird, die LXX das Hebräische שָׁכַנְתִּי geradezu durch *ὀφθήσομαι*, d. i. ich will mich sehen lassen, mich offenbaren, übersetzen, während Aquila, Symachus und Theodotion *σκηνώσω* haben. Bei den Juden hat sich aus שָׁכַן, welches das biblische *vocabulum proprium* für das Wohnen Gottes in Israels Mitte ist, das Wort שְׁכִינָה gebildet, womit sie nicht nur die Gegenwart Gottes überhaupt, sondern insbesondere die Offenbarung seiner Herrlichkeit auf dem Thron im Allerheiligen bezeichnen, worüber unten ein Mehreres. Das Hellenistische Wort dafür ist *δόξα τοῦ θεοῦ*. (Vgl. Hebr. 9, 5. und Joh. 1, 14.) Aus dem Allem erhellt denn auch, warum das heilige Gebäude vorzugsweise und meistentheils gerade den Namen „Zelt“ führt, obschon es eigentlich kein wirkliches Zelt ist. Er weist ja, wie kein anderer auf die Grundlehre der Israelitischen Religion überhaupt hin, auf die Verbindung Gottes mit seinem Volke, welche die Offenbarung an dasselbe, die Erziehung und Heiligung zur Folge hatte. — Nun läſst sich auch ein Grund auffinden, warum die Haken, durch welche die Hälften der Decke des „Zelts“ zusammengehalten wurden, von Erz seyn muſsten. Da nämlich die Hälften der unmittelbar unter ihr liegenden innern Decke der Wohnung durch Haken von Gold mit einander verbunden waren,

so erwartet man an der ziegenhärenen, ohnehin glänzend weiſsen Decke eigentlich silberne Haken. Allein der Begriff „Zelt,“ auf die Wohnung Gottes angewendet, war unzertrennlich von der Vorstellung, daſs sie, obgleich ursprünglich im Himmel, eine auf die Erde herabgekommene sey, und der Begriff „Zelt“ steht daher in der unmittelbarsten Beziehung zu der Erde, auf der sich Jehova bezeugt und offenbart. Für alles das, was den Bau zum Zelt machte, ziemte sich daher auch dasjenige Metall, welches symbolisch der Erde, als dem Abglanz des Himmels, als göttlichem Offenbarungsorte zukommt, das Erz. Wie die Haken, so sind deshalb auch die Zeltpflöcke von Erz. Aus solchen an sich allerdings ganz unbedeutenden Dingen, ja Kleinigkeiten, wird es recht sichtbar, wie sorgfältig und consequent die Symbolik des heiligen Gebäudes durchgeführt ist.

VIERTTES KAPITEL.

Die Farben und Kunstgebilde der Stiftshütte.

§. 1.

Beschaffenheit der Farben und Kunstgebilde.

Unter den zum Bau der Stiftshütte erforderlichen Gegenständen, wie sie Exod. 25, 3 *fg.* aufgezählt werden, finden sich auch gewisse Farben, welche zu den Zeuchstoffen verwendet, und vermittelst deren auf diesen Zeuchen allerlei Gebilde gestickt oder gewoben waren. Wir betrachten beide, Farben und Gebilde, getrennt.

I. Farben. Immer sowohl, wenn von der Stiftshütte als von der Priesterkleidung die Rede, werden vier Farben genannt: תְּכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ, und zwar stets in derselben Reihenfolge an gegen dreiſsig Stellen; nur drei oder eigentlich zwei Stellen (Exod. 26, 1. 39, 29.) und hier wohl aus einem besonderen Grunde steht שֵׁשׁ nicht zuletzt, sondern zuerst, die übrigen aber folgen auch da in gleicher Weise aufeinander.

a. תְּכֵלֶת *). Die LXX geben an allen Stellen dieſs Wort

*) Eine gründliche und ausführliche Untersuchung über diese, wie über die andern Farben findet sich bei Braun Vestitus Sacerdot. Hebr. I, cp. 11—15.

durch ὑάκινθος oder ὑακίνθινος (nur einmal, Num. 4, 7. steht ὁλοπόρφυρον, was jedoch kein Widerspruch ist). Mit dieser Uebersetzung stimmen auch **Philo**, **Josephus** und die Kirchenväter überein, ja, wie der hierin zuverlässige **Bochart** sich ausdrückt, *omnes veteres nullo excepto* [1]). Die Richtigkeit dieser Uebersetzung wird daher auch von Niemand bezweifelt, nur fragt sich, was denn Hyacynth für eine Farbe ist, und darüber giebt es verschiedene Meinungen. Als ganz willkürlich und irrig ist die **Abenesra's** und **Luthers**, welche an gelb denken, wie die des **Jarchi**, welcher sie für grün hält, abzuweisen. Für beide Behauptungen läſst sich auch nicht das Mindeste anführen. Bekanntlich trägt sowohl eine Blume als ein Edelstein den Namen Hyacinth; allein dieſs giebt uns noch keinen sichern Aufschluſs über die Beschaffenheit der Hyacinthfarbe, denn jene Blume ist verschiedenfarbig, und von dem Edelstein ist es nicht ausgemacht, ob wir ihn für unsern Amethyst oder Sapphir halten sollen. Nach den neuern Auslegern ist der Apok. 21, 20. vorkommende ὑάκινθος ponceauroth, und **Braun** glaubt, was wir jetzt Hyacinth nennen, sey der Chrysolith oder Karbunkel der Alten. Wir müssen daher beachten, womit sonst noch diese Farbe verglichen oder zusammengestellt wurde. Mit groſser Uebereinstimmung legen sie die verschiedensten alten Schriftsteller dem Himmel und dem Meere bei. Dieſs thun nach dem Vorgange des Talmud die bedeutendsten Rabbinen [2]); **Philo** nennt die Farbe ein σύμβολον oder ἐκμαγεῖον ἀέρος [3]); ihm folgt **Josephus** [4]); beide Arabische Uebersetzungen haben اسمانجون, d. i. himmelfarbig; ingleichen die

---

1) **Bochart** Hieroz. II, 5, 10.

2) Die **Gemara** sagt Menach. 4.: *R. Meyr dixit: quid differt color techelet a reliquis colorum speciebus? quod techelet sit similis mari et mare firmamento, et firmamentum throno gloriae, ut dicitur* (Exod. 24, 10.): *Sub pedibus ejus tanquam sapphirini lateres, qualis est coeli sereni aspectus.* — **Maimonides** (Halacha zizith cp. 11.) erklärt תכלת durch היא דמות הרקיע, *i. e. est similis firmamento*, und De vas. sanct. 8, 13. sagt er: *illud quod techelet dicitur, lana est medicata fuco* כעצם שמים, *i. e. instar coeli.* — **Abarbanel** in Exod. 25, 4.: תכלת *est sericum infectum colore, qui mari similis est.* — **Kimchi** giebt es durch *Azur* und *Ultramarinum*, ebenso **R. Bechai** und viele Andere.

3) **Philo** de vita Mos. 3. pag. 671. und de congressu etc.

4) **Joseph.** Antiq. 3, 6, 4.: τὴν Χρόαν τοῖς κατὰ τὸν οὐρανὸν συμβαίνουσιν οὐδὲν ἐδόκουν διαφέρειν. 3, 7, 8.: τὸν δὲ ἀέρα βούλεται δηλοῦν ὁ ὑάκινθος . . . . . ὁ δὲ ὑάκινθος (sc. ἀποσημαίνει) τὸν πόλον·

Kirchenväter [1]); so daſs **Bochart** als Resultat seiner gelehrten Untersuchung angiebt: *Itaque nisi velimus veteres omnes ignorasse, quis color esset hyacinthinus, illum fateri necesse est, eundem esse cum caeruleo aut saltem illi vicinum.* Demnach ist תְּכֵלֶת oder Hyacinth eine **blaue** Farbe. Daraus aber, daſs die Alten die Meeres- und Himmelsfarbe einander gleich stellen, dem Meere himmelblaue und dem Himmel meerblaue Farbe beilegen [2]), ist zugleich zu ersehen, was für ein Blau der Hyacinth ist, nämlich nicht unser himmelblau, das hell ist, sondern ein dunkles Blau, das ins Schwärzliche eher fällt, als ins Helle. Dieſs nämlich ist nicht nur die Farbe des Meeres, sondern auch des Himmels in den wärmern Ländern, besonders in Asien. Je heiterer dort der Himmel, desto dunkler ist er, so daſs er geradezu schwarzblau erscheint, und **Braun**, dessen Worte sich **Rosenmüller** in den Scholien zu eigen macht, mit Recht sagt: *ut quasi in nigricantem abyssum introspiciamus* [3]). — Erst in neuerer Zeit hat diese so wohlbegründete Erklärung des תְּכֵלֶת Widerspruch gefunden. **Hartmann** glaubte, der, wie er selbst sagt, „unübersehbaren Reihe von Bibelauslegern" gegenüber treten zu müssen, und bestreitet die frühere Ansicht mit eben so viel Eifer als Ausführlichkeit [4]); es ist ihm auch gelungen, **Gesenius**, **de Wette**, **Winer** und andere neuere Gelehrte auf seine Seite zu bringen. Die Hyacinthfarbe soll nämlich durchaus nicht blau, sondern mehr

---

1) **Hieronymus** ad Demetriad. ep. 7.: *ut taceam . . . . . de hyacinthorum pelago*, und zu Ezech. 16, 10. bemerkt er über תַּחַשׁ (s. oben) *aerii et* κυανέου *coloris est, ut rapiantur in occursum domini in aerem et ad coelestia regna festinent.* **Epiphanius** nennt den Hyacinthstein θαλασσίτης. **Ambrosius**: *hyacinthus: . . coeli sereni habens colorem.* Vgl. **Origen** in Exod. hom. 13. **Theodoret.** quaest. 60 in Exod.

2) **Ovid.** Metamorph. 2, 8. *Caeruleos* habet *unda* deos. — **Id.** de arte am. 3.: hic (sc. *color aëris*) *undas* imitatur. **Cic.** academ. 2.: quid *mare* nonne *caeruleum?* **Ovid.** Eleg. 4, 16. **Eustath.** in Hom. pag. 6. Καὶ τὴν Ὁμηρικὴν ποίησιν οἱ ὕστεροι ὑπεκρίνοντο δραματικώτερον τὴν μὲν Ὀδύσσειαν ἐν ἁλουργοῖς ἐσθήμασι . . . . κατὰ τοὺς παλαίους διὰ τὴν ἐν θαλάσσῃ πλάνην τοῦ Ὀδυσσέως κ. τ. λ. Vgl. auch **Antonius Thylesius** de color. bei **Göthe** Farbenlehre II, S. 173.

3) **Braun** vest. sac. Hebr. I, pag. 194. — **Ritter** Erdkunde von Asien II, S. 700.: „Der Himmel zeigte sich auf dieser Höhe (einem Nebengebirge des Himalaya) ganz tief schwarzblau und die Sone darin wie ein Feuerball ohne allen Dunst." **Philo** sagt darum auch (de vita Mos. III, pag. 667.): ὁ δὲ ὑάκινθος ἀέρι ὁμοιοῦται· φύσει γὰρ μέλας οὗτος.

4) **Hartmann** die Hebräerin am Putztische I, S. 374 fg. III, S. 128 fg.

ins Rothe spielend, purpurblau, dunkelrothblau, violett gewesen seyn. Dieſs will **Hartmann** hauptsächlich daraus beweisen, daſs Hyacinth oft geradezu Purpur genannt, oder damit verwechselt werde, was jedenfalls nöthige an eine mehr dunkelrothe Farbe zu denken. Allein nichts kann irriger seyn, als dieser Schluſs. Es ist allerdings wahr, daſs Hyacinth von den Alten öfter durch Purpur erklärt wird [1], aber es ist ein auffallender Irrthum, den Purpur der Alten nur für eine dunkelrothe Farbe zu halten. Mit Recht erklärt es **Heeren** für eine ganz falsche Vorstellung, wenn man sich unter Purpur eine einzelne Farbe denken wolle [2], vielmehr bezeichnete man damit eine ganze Gattung von Farbenstoffen, nämlich die animalischen, insbesondere die, welche aus Muscheln gewonnen wurden [3], und sich durch Glanz und Kostbarkeit auszeichneten. Daher rührt es, daſs man ganz verschiedene, ja entgegengesetzte Farben Purpur nannte, und diesen Namen sowohl glänzend weiſsen Gegenständen, wie dem Schnee, Salz, Schwan, als auch glänzend schwarzen beilegte [4]. **Vitruv** bemerkt, daſs die Farbe der Purpurschnecke nach der verschiedenen Gegend, wo sie gefunden werde, eine verschiedene sey: in nördlichen Gegenden gebe sie eine schwarze (*ater*), in nordwestlichen eine grünliche (*lividus*), in den Aequinoctial-, Ost- und Westgegenden eine violette (*violaceus*), in den südlichen aber eine stark rothe (*rubra potestate*) Farbe [5]. Der Italiener **Amati**, welcher ein vollständiges Werk über Purpurfärberei geschrieben, zählt nicht weniger als neun einfache Purpurarten von weiſs bis zu schwarz, und fünf gemischte auf [6]. Man muſs demnach durchaus **Ugolini** Recht geben, wenn er behauptet: *omnia splendida, elegantia, venusta et nitescentia vocantur purpurea* [7]. Wird

---

1) **Hesych.**: ὑακίνθινον· ὑπομελανίζον, πορφυρίζον. **Dioskorides** beschreibt die Hyacinthblume als πλήρη πορφυροειδοῦς. Eben so **Athenäus** 15, 6. pag. 677. Antholog. interpr. **Lubin.**: ἐπιπλέξω δ' ὑάκινθον πορφυρέην. **Dorville** zu Charit. 6, 4. pag. 545. führt eine Glosse an, wo ὑακινθινοβαφὴ durch πορφύρα μέλαινα erklärt wird. Vgl. **Paschalis** de coron. p. 171.

2) **Heeren** Ideen I, 2. S. 97.

3) **Rosenmüller** Morgenland II, S. 91. **Bochart** Hieroz. II, 5, 9. pag. 727.

4) **Horat.** Od. 4, 1. *Hic sale purpureo, vivaque nitentia lympha.* — *Purpurei olores.* — **Virgil** kennt *carmina purpurea candiora nive.*

5) **Vitruv.** de archit. 7, 12.

6) **Rosenmüller** Morgenland II, S. 92.

7) **Ugolini** Thesaur. Antiq. sacr. XIII, pag. 299. Das Homerische ἀγλαὸν ὄζον giebt **Catull** durch *purpureum ramum;* **Columella** be-

nun auch der Hyacinth Purpur genannt, so folgt daraus so wenig, daſs er roth oder purpurblau sey, als aus den eben angeführten Stellen, daſs der Schnee und das Salz im Alterthum dunkelroth gewesen seyen. Wenn wir von Hyacinthhaaren und Hyacinthlocken hören [1]), so sind darunter nichts weniger als röthliche, sondern glänzend schwarze Haare zu verstehen, weil der Hyacinth ins Schwärzliche öfter fällt; vielleicht hat es aber auch seinen Grund in dem der Hyacinthe ähnlichen Wohlgeruch der Haare [2]). Nicht viel mehr als dieser erste hat der zweite Hauptgrund Hartmanns gegen die ältere Erklärung zu bedeuten. Aus einer schon von Bochart angeführten Stelle des Plinius, wo der Hyacinth mit dem Kokkus oder Scharlach verwechselt werde, gehe nothwendig hervor, daſs ersterer eine mehr rothe Farbe sey [3]). Abgesehen davon, daſs diese Eine Stelle gegen die vielen oben angeführten Zeugnisse nichts beweisen kann, ist zu beachten, daſs die Alten überhaupt in Bezeichnung der Farben sehr ungenau sind, worüber einstimmig alle klagen, welche Forschungen darüber angestellt haben. Plinius verwechselt hier, wie aus einer andern Stelle deutlich hervorgeht, Hyacinth mit Purpur [4]), und weil der Purpur beinahe allen Farben, auch dem Kokkus beigelegt wurde (Mark. 15, 17. Matth. 27, 28.), so konnte es leicht geschehen, daſs er den mit dem Purpur am meisten identificirten Hyacinth auch mit dem Kokkus zusammenstellte. Dieſs konnte er um so eher, als es auch rothe Hyacinthblumen gab [5]). Nimmermehr folgt aber daraus, daſs der Hyacinth nicht ursprünglich und eigentlich blaue Farbe war. Uebrigens kann man recht gut zugeben, daſs der Hyacinth öfter violett oder veilchenblau anzeigt, ohne der auffallend sonderbaren Behauptung Hartmanns, er könne „unmöglich" dunkelblau seyn, beizutreten. Mag überhaupt die Bedeutung von ὑάκινθος schwankend seyn, so ist dieſs Wort ja nur eine

---

dient sich des Ausdrucks: *frondes purpurat auro;* Gellius führt einen Vers an aus Furius: *spiritus eurorum virides dum purpurat undas,* und erklärt das *purpurat* durch *nitescere facit.*

1) Hartmann a. a. O. I, S. 375. Nach Dionysius Periegetes v. 1107 sq. gleichen die glänzenden Haare der Inder der Farbe des dunkeln Hyacinth, auch Homer nennt die Haare ὑακινθίνῳ ἄνθει ὁμοίας.

2) von Bohlen das alte Indien II, S. 172.

3) Plinius hist. nat. 21, 26. *Hyacinthus in Gallia optime provenit; hoc ibi pro cocco hysginum tingitur.*

4) Plinius l. c. 26, 18. *Vaccinia (i. e. hyacinthi) Italiae mancipiis sata; Galliae vero etiam purpurae tingendae ad servitiorum vestes.*

5) Virgil. Eclog. 3, 63.: *munera sunt lauri, et suave rubens hyacinthus.*

Uebersetzung des Hebräischen תְּכֵלֶת, und wenn ersteres zuweilen in weiterem Sinne vorkommt, wenn es hie und da auch violett bedeutet, so hat man kein Recht, dieſs unbedingt auf das letztere überzutragen. Das hohe Alterthum bediente sich gar keiner Mischfarben, und schon deshalb allein muſs man sich genöthigt sehen die Uebersetzung des תְּכֵלֶת durch Rothblau oder Violett als irrig abzuweisen. Dazu kommt noch besonders, daſs auch bei andern alten Völkern die rein dunkelblaue Farbe eine heilige war, von der ein vielfacher Gebrauch gemacht wurde. So vorzüglich bei den Indern und Aegyptern, auf welche letztere man sich so gerne bei Untersuchungen über Israelitische Alterthümer beruft. Uber die Beschaffenheit dieser blauen Farbe kann nicht der mindeste Zweifel obwalten; denn das Indische Blau ist bekanntlich nicht entfernt Roth, sondern gerade das allerreinste Blau, und daſs auch das Aegyptische Blau keine Spur von Roth hat, zeigen augenscheinlich die noch vorhandenen Tempelgemälde [1]). Daſs dieſs Blau Mose bekannt war, wird niemand leugnen. Von violetter oder rothblauer Farbe ist an Aegyptischen Bildern nirgends etwas zu finden. Die LXX konnten aber für תְּכֵלֶת kein besseres Wort wählen als ὑάκινθος, wenn schon dieses bei den Griechen eine ausgedehntere Bedeutung haben mochte [2]). Nach dem Allem wäre es unbegreiflicher kritischer Eigensinn, wenn man durchaus die Bedeutung Rothblau festhalten wollte. Die neuern Gelehrten, welche Hartmann beitraten, haben schwerlich seine zwar vielen, aber ganz nichtigen Gründe genauer geprüft, ihre Zustimmung wäre sonst undenkbar.

b. אַרְגָּמָן. Ueber diese Farbe können wir desto kürzer seyn. Niemand nämlich bezweifelt, daſs damit diejenige Farbe bezeichnet sey, welche wir jetzt noch Purpur nennen, also jenes herrliche dunkle, glänzende Roth [3]). Die LXX, Philo und Josephus geben אַרְגָּמָן beständig durch πορφύρα, und gerade diese Nebeneinanderstellung von ὑάκινθος und πορφύρα als zwei verschiedene Farben zeigt um so mehr, daſs unter ὑάκινθος nicht Purpur zu verstehen

---

1) Descript. de l'Egypt. II cah. 5, pl. 48. cah. 6, pl. 58. 59. und sonst oft. — (Pitture d'Ercol. IV, tab. 69.)

2) Das synonyme κυάνεος kommt im Hellenistischen gar nicht vor. Vgl. übrigens Göthe's Farbenlehre II, S. 57.

3) Plinius sagt davon (hist. natur. 9, 38.): *Laus ei summa, color sanguinis concreti, nigricans aspectu, idemque suspectu refulgens.*

ist. Der κατ' ἐξοχην so genannte Purpur ist aber der Tyrische [1]), der auch schlechthin διβαφος, d. i. *bis tincta*, zum Unterschied von geringeren Gattungen hieſs [2]). Die Bereitung des Purpurs aus der Purpurschnecke, die Erfindung der Purpurfärberei u. s. w. gehört nicht in unsere Untersuchung [3]).

c. תּוֹלַעַת שָׁנִי. Das Wort תּוֹלַעַת heiſst ganz allgemein: Wurm; שָׁנִי leiten ältere Erklärer von שָׁנָה *iterare* ab und denken dann an das Doppeltfärben. **Braun** hat dieſs mit guten Gründen widerlegt; jedoch seine eigene Ableitung von שָׁנַן *acutus* scheint gezwungen. Am besten vergleicht man سنى glänzen, zumal da im Aramäischen die fragliche Farbe זְהוֹרִי vom זְהַר glänzen heiſst. Es ist also zu übersetzen: Glanzwurm. So nannte man ein kleines Insect, eine Art Schildlaus, die sich an den Blättern der *ilex aculeata* in Menge ansetzt, so daſs die Thierchen wie Beeren dieser Pflanze aussehen. Aus den todten Körpern und Eiernestern derselben wird die sogenannte **Karmesinfarbe** bereitet. (Kermes heiſst bei den Arabern Glanzwurm). Im Griechischen heiſst der Wurm wie die Farbe κόκκος, womit auch die LXX durchgängig das תּוֹלַעַת שָׁנִי übersetzen [4]).x Die Farbe selbst ist gleichfalls Roth, allein ein etwas helleres, jedoch nicht blasses, vielmehr glänzendes, scharfes, leuchtendes Roth, weshalb es auch die Beiwörter ὀξὺς und λαμπρὸς führt [5]), und dem Blut sowohl als dem Feuer beigelegt wird [6]). Wie der Purpur die Tyrische, so heiſst der Kokkus oft schlechthin die Phönicische Farbe, weil die Phönicier besonders mit ihr umzugehen wuſsten, und überhaupt nannte man dasjenige Roth, welches Feuer und Blut mit einander

---

1) Die Purpurschnecke heiſst daher *Tyrius murex*. **Ovid.** de arte am.: *nec. quae bis Tyrio murice lana rubet.*

2) **Plin.** hist. nat. 9, 39. *Tunc* (zu Cicero's Zeit) *dibapha diceba-tur, quae bis tincta esset, veluti magnifico impendio, qualitur nunc omnes paene commodiores purpurae tinguntur.*

3) **Heeren** Ideen I, S. 716.

4) Vgl. überhaupt **Rosenmüller** Alterthumskunde IV, 2, S. 447.

5) **Salmas.** in Tertullian. de pallio: ὀξεῖα μετάξη *in recentioribus Graecorum imperat. constitutionibus* τὸ Χρυσόβουλλον διὰ τῆς μετάξης ὀξείας ἀπηώρητο. *Ubi* ὀξεῖα *metaxa est coccinea. Idem est* λαμπρὸν· λαμπρὸν Χρῶμα *de coccino dixit Plutarchus in nupt. praec.* — Vgl. Matth. 27, 28. mit Luk. 23, 11. — **Gesenius** Jesaja II, S. 262.

6) **Hesych.** und das Lex. Cyrilli M. S. Brem. setzen als Synonyma in Eine Reihe: φοινικοῦν, πυῤῥόν, κόκκινον, αἱματῶδες. **Epiphanius** in apocal. 9, 17.: τὰ δὲ πύῤῥινα, ἵνα εἴπῃ τὰ κόκκινα. — **Gregor. Nyss.** de vita Mos. 1 pag. 181.: καὶ τὸ πυραυγὲς τοῦ κοκκοβάφους ἐρυθήματος. Vgl. die folgenden Noten.

x haben mit der Zugabe διπλοῦν.

gemein haben, das Phönicische [1]). Im Hebräischen bezeichnete man dieses Roth auch durch אָדֹם, welches ganz als Synonymum von תּוֹלַעַת שָׁנִי zu faſsen ist, wie schon allein aus Jes. 1, 18. und Nahum 2, 4. hervorgeht. Wie dieses wird es vom Blute gesagt 2 Kön. 3, 22.: אֲדֻמִּים כַּדָּם (die LXX *πυῤῥὰ ὡς αἷμα*) vgl. Zach. 1, 8. [2]). Jes. 63, 2. In der Stelle Gen. 9, 6. haben die LXX für אָדָם Mensch geradezu *αἷμα*. Offenbar kommt es auch von דָּם Blut. Die LXX bleiben sonst, wenn das Wort als Farbe steht, immer bei *πυῤῥός*. Im Arabischen heiſst אדם geradezu *candere* oder *lucidum esse* [3]), woraus erhellt, daſs das Glänzende diesem Roth eigenthümlich ist. Das Roth der Widderfelle an der untern ledernen Decke (מְאָדָּמִים Exod. 26, 14.) ist also ganz dasselbe, wie das an der zeuchenen Decke, das durch תּוֹלַעַת שָׁנִי bezeichnet ist.

d. שֵׁשׁ. Daſs mit diesem Worte der Byssus gemeint ist, haben wir bereits im vorigen Kap. §. 1. III, *a.* gesehen, aber die Farbe dort unberücksichtigt gelassen. Nach **Pausanias** soll zwar der Hebräische Byssus gold- oder feuergelb gewesen seyn [4]) und **Voſs** sagt von dem reichen Mann Luk. 16, 19.: er habe sich „in brandgelber Pracht des Hebräischen Byssus gebrüstet" [5]), allein dieſs ist schon an sich unwahrscheinlich, da der Byssus sonst durchgängig im ganzen Alterthum als **glänzend weiſs** vorkommt, und jedenfalls muſs dieſs von dem Byssus der Stiftshütte und der Priesterkleidung behauptet werden, ist auch meines Wissens noch von Niemand geleugnet worden. Die Etymologie des Wortes giebt dieſs schon an, denn es ist offenbar verwandt mit

---

1) **Hesych.**: *κόκκος, ἐξ οὗ τὸ Φοινικοῦν βάπτεται, καὶ αὐτὸ τὸ Χρῶμα.* Vgl. die LXX Jes. 1, 18. **Philo** de vita Mos. 3. pag. 667. deutet den Kokkus auf das Feuer: *τὸ δὲ κόκκινον πυρὶ, διότι Φοινικοῦν ἑκάτερον.* — **Eustath.** in Iliad. I, pag. 154. ed. Flor.: *εἰ δ' ἄλλως διαφορά ἐστι ξανθοῦ τοῦ ἡλιώδους, ἔτι δὲ καὶ πυῤῥοῦ τοῦ οἱονεὶ Φλογέου, καὶ Φοινικοῦ τοῦ καθ' αἷμα, μεριστέον κ. τ. λ.* — **Philostratus** sagt an einer von **Bochart** angeführten Stelle: *οἱ Λακεδαιμόνιοι Φοινικοβαφεῖς ἐνδύοντο θώρακας, ἢ ἵνα ἐκπλήττωσι τοὺς πολεμίους τῷ Φοβερῷ τῆς Χροίας, ἢ ἵνα ἀγνῶσι τὸ αἷμα τῇ κοινονίᾳ τῆς βαφῆς.*

2) **Thedoret** bemerkt zu dieser Stelle: *τὸ δὲ τοῦ ἵππου πυῤῥὸν τὴν κατὰ τῶν πολεμίων ἐθνῶν ἀγανάκτησιν δηλοῖ· ὕφαιμον γάρ καὶ ὑπέρυθρον τὸ θυμοειδές.*

3) **Bochart** Hieroz. II, 5, 6. pag. 688.

4) **Pausan.** Eliac. 1.: *ἡ δὲ βύσσος ἐν τῇ Ἤλει λεπτότητος μὲν εἵνεκα οὐκ ἀποδεῖ τῆς Ἑβραίων, ἐστὶ δὲ οὐΧ ὁμοίως ξανθή.* Vgl. 6 und 7.

5) **Voſs** Anmerkk. zu Virgils Landbau. S. 313.

שׁוֹשַׁן die weiſse Lilie, und שֵׁשׁ der weiſse Marmor, 1 Chron. 29, 2. und kommt wohl von שׁוּשׁ weiſs seyn [1]). Das andere Wort, das für Byssus steht, בּוּץ, ist verwandt mit בֵּיץ Ey, und ناض weiſs seyn, wie im Sanskrit *bâdha* weiſs seyn auch Eyer legen heiſst [2]). Das Gewand von Byssus, in welchem Offb. 19, 14. himmlische Gestalten erscheinen, wird dort ausdrücklich als λευκὸς bezeichnet. Das Weiſs des Byssus war von ausnehmender Reinheit und hohem Glanz, daher Offenb. 19, 8. 14. 15, 6. die Beiwörter καθαρὸς καὶ λαμπρός.

II. Kunstgebilde. Die bildlichen Darstellungen, welche die Stiftshütte aufzeigt, sind im Ganzen von zweierlei Art. Die biblische Urkunde giebt als solche ausdrücklich an

a. Die Cherubim כְּרוּבִים; sie befanden sich auf der Zeuchtapete der Wohnung und auf dem Vorhang des Allerheiligen, Exod. 26, 1. 31., zwei goldene Cherubim standen auf der Bundeslade, Exod. 25, 18. Die Frage über die Gestalt und das Aussehen der Cherubim ist etwas schwierig und verwickelt. Aus dem Worte כְּרוּב selbst läſst sich in dieser Hinsicht nichts Bestimmtes entnehmen. Die Etymologie desselben ist noch keineswegs entschieden; bis in die neueste Zeit wiederholen sich die Versuche, das Stammwort und die Grundbedeutung zu bestimmen, aber die groſse Abweichung in den verschiedenen Angaben zeigt schon allein, wie unsicher es ist, von der Etymologie aus die Frage zu lösen. Es wäre daher auch ganz unnütz, die vielerlei Ableitungen hier aufzuzählen; einige werden wir gelegentlich anführen. Allgemein anerkannt ist nicht nur, daſs der Cherub ein lebendiges Wesen bezeichne, sondern auch daſs er kein einfaches, wirkliches, sondern ein zusammengesetztes fingirtes Wesen sey, das vier Bestandtheile hat, nämlich Mensch, Stier, Löwe, Adler [3]). Groſse Verschiedenheit der Ansichten aber herrscht

1) Rosenmüller Alterthumskunde IV, 1. S. 175. Note 4.

2) von Bohlen das alte Indien II, S. 388.

3) Die Hauptbeweisstelle für diese Zusammensetzung ist Ezech. 1, 10. Mögen immerhin die Ezechielschen Cherubim von den Mosaischen, was ihr Aussehen und ihre Gestalt betrifft, zu unterscheiden seyn, so ist doch schwer zu glauben, daſs Ezechiel in der Grundidee des Cherubs und in dem, was zum Wesen desselben gehörte, von der herkömmlichen durch die Stiftshütte, die Bundeslade und den Salomonischen Tempel sanctionirten Vorstellung willkürlich abgegangen sey, und sich Aenderungen oder Zusätze erlaubt haben sollte. Die Zahl Vier haben wir ja bis jetzt als stets sich wiederholende Hauptzahl in der Mosaischen Symbolik kennen gelernt, und es ist gar kein Grund vorhanden, den Cherubim der Stiftshütte, die auch zum Theil sich am Throne Jehova's

über die Art, wie diese vier Bestandtheile mit einander verbunden waren, welche Stelle jeder derselben am Cherub einnahm, oder was dieser von jedem hatte. Auf eine ganz vergebliche Weise hat man sich hierüber, wie über die Etymologie abgemüht, und bis in die neueste Zeit herab geglaubt, die Gestalt und das Aussehen des Cherubs genau bestimmen zu müssen. Auf welche (gelind gesagt) Sonderbarkeiten man dabei gekommen ist, zeigen noch am meisten die neuesten Versuche von Züllig und Vatke [1]). Das Wahre ist unstreitig, was zuerst von Meyer aufgestellt, und worin ihm neuerdings gegen Züllig, welcher übrigens die von Meyersche Ansicht gar nicht erwähnt, der auf dem Gebiete biblischer Kunstwerke wohlerfahrene Grüneisen zu folgen sich genöthigt gesehen hat, daſs nämlich der Cherub überhaupt gar keine bestimmte, fixirte, sondern eine wandelbare Gestalt hatte [2]). Dazu führt nothwendig eine Vergleichung der verschiedenen Stellen,

---

befanden, wie die Ezechielschen, andere und wenigere oder mehrere Bestandtheile zu geben. Die Jüdische Tradition behandelt es ohnehin als eine ausgemachte unzweifelhafte Sache, daſs jene vier Wesen im Cherub vereinigt gewesen seyen. Wir werden weiter unten Rabbinische Stellen anführen.

1) Züllig (die Cherubim-Wagen, der Jehova-Thron Ezechiels und die Salomonischen Waschbeckengestelle S. 20 fg.) behauptet unter andern, die Cherubim an den Wänden der Stiftshütte hätten Hände gehabt, um damit „ihre Schaamtheile zu bedecken"!! Welch' unanständige Anständigkeit! sieht solche Schamhaftigkeit im Heiligthum nicht eher aus wie Obscönität? Wie viel besser doch der alte fromme Lundius, der sie mit zum Gebet gefalteten und in die Höhe gehobenen Händen abbilden lieſs, während die Flügel jene Theile bedecken. — Vatke (Bibl. Theologie des A. T. S. 329 fg.) spricht erst allerlei hin und her, wie man sich die Cherubim nicht denken dürfe, urtheilt über die bisherigen Vorstellungen sehr bestimmt ab, und schlieſst dann: „Denkt man sich den Oberleib aus den Gestalten von Löwe und Adler componirt, so läſst sich das Verhältniſs leicht herstellen; statt der Menschenhände sind Löwenklauen oder allenfalls Adlerskrallen zu substituiren. Der Kopf selbst scheint aus dem eines Löwen und Adlers zusammengesetzt gewesen zu seyn, ausgehend in einen Schnabel, der aber zugleich (!) dem Löwenrachen ähnlich war; hierzu kommen vielleicht noch Hörner oder ein Horn. Das Menschengesicht scheint bloſse Fiction Ezechiels zu seyn; wahrscheinlich war aber das Gesicht wunderlich gebildet und spielte so in die Bildung des Menschengesichts über. Für den Stier behalten wir dann das Hintertheil (!) und die möglichen Hörner über." Also ein Adlersschnabel, der aber aussah wie ein Löwenrachen und zugleich wie ein Menschengesicht! Wie gieng dieſs zu? Und das nennt Hr. Vatke eine „klare Anschauung," die er bei Andern gänzlich vermiſst. Wie ist da doch wieder der Balken im eigenen Auge so groſs.

2) von Meyer Bibeldeutungen S. 179.: „Die erste Frage ist, wie sahen die Cherubim aus? Darauf läſst sich entgegenfragen: Wie sieht ein Ding aus, das keine bestimmte Gestalt hat?" Er nennt sie eine „wandelbare Hieroglyphe." — Grüneisen in der Anzeige der Zülligschen Schrift im Kunstblatt 1834, nr. 1—6. vgl. S. 16.: „Es scheint, daſs der Cherub eine wandelbare Gestalt hatte, daſs, wie er

aus denen sich etwas für das Aussehen des Cherubs entnehmen läſst. Die Cherubim am Thronwagen Jehova's bei Ezechiel Kap. 1. haben jeder vier Angesichte und vier Flügel; so können aber unmöglich die auf der Bundeslade in der Stiftshütte ausgesehen haben; denn wenn diese nach Exod. 25, 18. mit ihren Gesichtern einander gegenüber stehen und zugleich auf den Thron selbst gerichtet seyn sollten, so konnte jeder nur Ein Gesicht gehabt haben. Um diese Verschiedenheit zu erklären, nimmt man gewöhnlich an, die spätere Gestalt der Cherubim sey von der frühern verschieden gewesen. Allein eine unbefangene Betrachtung zeigt leicht, daſs die Ezechielschen so wenig als die Mosaischen Cherubim stets ganz gleich gestaltet sind. Bei Ezechiel haben sie bald vier (Kap. 1, 10.), bald nur zwei (41, 18.), bald gar nur ein Gesicht (10, 14.). Spencer und Andere wollten aus letzterer Stelle, verglichen mit 1, 10., nicht ohne Schein schlieſsen, die Grund- und Hauptgestalt des Cherub sey der Stier gewesen [1]; und doch soll er nach 1, 5. und 8. nicht nur Menschengesicht und Menschenhände, sondern überhaupt vorherrschend menschliche Gestalt gehabt haben; diese halten die Rabbinen für Grundgestalt [2]. Ferner waren nach 1, 9 fg. die vier Gesichter nach vier Richtungen hingekehrt; dieſs konnte aber dann bei den nach 41, 18. erwähnten, die sich an den Tempelwänden dargestellt fanden, unmöglich der Fall gewesen seyn. Aehnliches gilt von den Cherubim der Stiftshütte; sie waren sicher nicht gleich gestaltet. Während sie gelegentlich der Zeuchtapete nur genannt, aber nicht weiter beschrieben werden, finden sich über ihre Stellung u. s. w. auf der Lade einige besondere Bemerkungen, woraus zu schlieſsen ist, daſs sie hier anders als dort gestaltet seyn sollten. Und in der That lassen sich die auf der Tapete unmöglich ganz so denken, wie die auf der Lade; diese

---

z. B. bald ein einziges Gesicht, bald zwei, bald viere beſaſs, auch seine Füſse bald zwei, bald vier seyn, seine Haltung bald aufrecht, bald auf Vieren stehend, bald liegend erscheinen mochte.“

1) Spencer de leg. Hebr. ritual. III, diss. 5, cp. 4. 2. Man hat dieſs auch durch die Etymologie erhärten wollen und das Chaldäische כְּרַב *arare* verglichen, so daſs כְּרוּב *arator*, Pflugstier hieſse, was aber reine Hypothese ist. Vgl. l. c. 3, 1. pag. 231.

2) Vgl. die Stellen bei Buxtorf hist. arcae foed. cp. 9. Auch sie stützen sich auf eine Etymologie. Es soll nämlich כרוב von dem Aramäischen oder Chaldäischen רביא oder רוביא *puer* herkommen, einige denken auch an רבא *crescere*, also *adolescens*.

waren förmliche Gestalten, jene mehr Gemählde. Gewiſs dachte man sich die im Paradiese befindlichen Gen. 3, 24. wieder anders, wenn schon aus dieser Stelle für ihre Gestalt im Allgemeinen gar nichts gefolgert werden kann *). Für die Wandelbarkeit der Gestalt des Cherubs spricht auſserdem auch noch, daſs, wenn er zu irgend einer Zeit eine fixirte Gestalt gehabt hätte, sehr leicht Bilderdienst und Abgötterei veranlaſst werden konnte. Lag es aber in seinem Wesen, keine bestimmte Gestalt zu haben, so lieſs sich auch *keine bestimmte Vorstellung mit ihm* verbinden, und Niemand war dann in Versuchung ihn für ein wirkliches Wesen zu halten, vielmehr muſste jeder in ihm ein Gebilde, d. i. ein Symbol anerkennen. Die Gestalt änderte sich, je nachdem die Verhältnisse das Hervortreten des einen oder des andern der Grundbestandtheile erheischten, um so das eine oder das andere, was angedeutet werden sollte, mehr hervortreten lassen zu können. Halten wir dieſs fest, so erscheint die Annahme, als sey der Cherub zu verschiedenen Zeiten verschieden gestaltet gewesen, als ganz unnöthig, und es läſst sich dann recht wohl denken, daſs er bald vier, bald zwei, bald nur ein Gesicht, bald zwei, bald vier Füſse, bald diese bald jene Grundgestalt, bald zwei, bald vier Flügel hatte, wenn nur irgendwie die vier Grundbestandtheile sich an ihm zeigten. Da der Cherub jedenfalls ein fingirtes Wesen war, also an seiner Bedeutung Alles gelegen ist, so kommt es auch hauptsächlich darauf an, was sein Wesen ausmachte, das Aussehen und die Gestalt selbst sind völlige Nebensache. Uebrigens erhellt aus dem Bisherigen, wie gewagt es ist, eine Abbildung von dem Cherub zu entwerfen und zu behaupten, so und nicht anders habe er ausgesehen. Die meisten Abbildungen wollen daher auch nicht genügen, und selbst die neueste bei Züllig hat etwas widerliches, ja fratzenhaftes.

b. Blumen. Die biblische Urkunde erwähnt zwar nur Cherubim auf den bunten Zeuchen, nichts desto weniger sind wir vollkommen berechtigt, der ohnehin gewöhnlichen Annahme zu folgen, daſs sich auch Blumengebilde darauf befanden. Es spricht dafür 1) die Natur der Sache. Da die Cherubimgebilde nur auf der innern Decke der Wohnung und dem Vorhang des Allerheiligen waren, aber auf den Vorhängen des Heiligen und des Vorhofs,

---

*) Gewöhnlich will man daraus die Menschenhände beweisen; allein es steht dort nicht: er lieſs wohnen im Garten Eden gegen Morgen die Cherubim mit dem Flammenschwerdt in den Händen, sondern: die Cherubim und die Flamme des Schwerdtes.

die doch dieselben Farben hatten, fehlten, so fragt sich, was soll auf diesen gestickt gewesen seyn? Jedenfalls liefen doch die Farbenfäden nicht regellos durch und in einander. War überhaupt etwas darauf dargestellt, so kann es nichts anderes als Blumen gewesen seyn, da ja lebendige Wesen nur auf jener Tapete und dem Vorhange des Allerheiligen abgebildet seyn durften, und dieſs waren eben die Cherubim. Daſs die Alten, wenn sie etwas als Bunt oder Farbig bezeichneten, unmittelbar an Blumen und Blüthen dachten, zeigt der Sprachgebrauch, welcher Farbe und Blüthe durch dasselbe Wort bezeichnete, weil das Reich der Farben überhaupt nirgends so herrlich und vollkommen sich darstellt, als in der Blumenwelt [1]). Die Blumen sind die einfachste und natürlichste Zierde, daher denn noch bis heute im Orient alle bunten Zeuche, besonders die zu Tapeten in Zelten und Wohnungen wie die zu Kleidungsstücken verwendeten, Blumenwerk allein oder Bilder von Thieren mit Blumenwerk untermischt darstellen [2]). Wir dürfen daher hinsichtlich der bunten Zeuche der Stiftshütte nicht glauben, als seyen nur die ausdrücklich erwähnten Cherubim darauf gewesen, sondern gerade umgekehrt: daraus daſs sie als bunt überhaupt bezeichnet waren, folgt schon von selbst, daſs sie Blumenwerk darstellten, die Cherubim aber werden nur als das einen Theil dieser Zeuche besonders Auszeichnende ausdrücklich namhaft gemacht. Auf sämmtlichen bunten Zeuchen haben wir uns also Blumengebilde zu denken, nur waren auſser diesen natürlichen Zierden auf der Tapete der Wohnung und dem Vorhang des Allerheiligen auch noch auſserdem Cherubimbilder eingewoben. 2) Die Analogie des Salomonischen Tempels wie des Ezechielschen erhebt dieſs zur Gewiſsheit. Nach 1 Kön. 6, 18. 29. 35. und Ezech. 41, 18 fg. war an den Wänden überall Blumenwerk angebracht, und zwischen demselben befanden sich die Cherubim. 3) Endlich spricht dafür auch das ausdrückliche Zeugniſs des Josephus, nach welchem sowohl der Vorhang des Vorhofs als der des Allerheiligen mannigfache Blumen darstellte [3]). —

---

1) So verwechselt Josephus (Antiq. 3, 8, 1.) *Χρόα* und *ἄνθος* mit einander, indem er nach Erwähnung der vier Farben der Stiftshütte fortfährt: *ἔριά τε τοῖς προειρημένοις ἄνθεσι μεμολυσμένα.* Von thierischen Farbenstoffen braucht Aristoteles *ἄνθος*. Hist. anim. 5, 5. *Σπουδάζουσι δὲ ζώσας κόπτειν· ἐὰν γὰρ πρότερον ἀποθάνῃ, συνεξεμεῖ τὸ ἄνθος.*

2) Rosenmüller Morgenland IV, S. 186. — Braun de vest. Sacerd. Hebr. I, cp. 17. §. 274 sq. pag. 207.

3) Joseph. Antiq. 3, 6, 2. Von ersterm sagt er: *πολλῶν αὐτῷ συνανθούντων καὶ ποικίλων, ὁπόσα μὴ ζώων, ἐξετυποῦντο μορφάς.* Vom in-

Was für Blumengattungen aber hier zu denken sind, läſst sich natürlich nicht bestimmen. Im Salomonischen Tempel treffen wir Lilien an 1 Kön. 7, 19. 22. 26. und auch sonst geschieht dieser Blume öfter und in mehrfacher Beziehung Erwähnung. (Hohel. 2, 1. 16. 4, 5. 6, 2. Hos. 14, 6. Mtth. 6, 28. Sir. 39, 18. 50, 8.) Da es verschiedenfarbige, weiſse, gelbe, rothe, purpurfarbige gab, so lieſse sich wohl auch bei dem Blumenwerk der Stiftshütte an diese herrliche Blumengattung denken; doch kann dieſs nur Vermuthung bleiben, ist auch im Grunde ganz gleichgültig.

§. 2.

Bedeutung der Farben.

Es muſs schon im Allgemeinen zugestanden werden, daſs die Farben eine sehr wichtige Stelle an dem heiligen Gebäude einnehmen: sie geben dem Ganzen sein Aussehen, und wenn es hauptsächlich die Sichtbarkeit ist, durch welche die Symbolik zu uns spricht, so ist zum Voraus anzunehmen, daſs an einem symbolischen Baue vor Allem dasjenige symbolisch ist, wodurch alle Sichtbarkeit bedingt wird, die Farbe. Man kann daher schon *a priori* behaupten: wenn irgend etwas an der Stiftshütte symbolisch ist, so sind es ihre Farben. Auſserdem aber sind nun gerade diese Farben auf eine Weise hervorgehoben, daſs sich die Absichtlichkeit bei ihrer Wahl und Bestimmung unmöglich verkennen läſst. Mehr als dreiſsigmal werden sie in gleicher Anzahl und gleicher Reihenfolge genannt; nur diese, welche immer mit und neben einander vorkommen, hat die Stiftshütte, und keine andern; dieselben vier, und nicht mehr und nicht weniger, finden sich auch an der Priesterkleidung, so daſs nichts gewisser seyn kann, als: es sollten einmal gerade so viele und gerade diese Farben in dem Cultus hervortreten und als heilige betrachtet werden. Wenn wir noch dazu nehmen, daſs man im ganzen Alterthum von den Farben einen symbolischen und heiligen Gebrauch machte *), so kann um so weniger ein besonnener Zweifel darüber statt finden, daſs die Mosaischen Farben symbolischen Charakter haben. So lehrreich und wichtig in mehrfacher Hinsicht ein Werk über die Bedeutung

---

nern Vorhang: *ὡραῖον δὲ ἦν τὸ φάρσος ἄνθεσι παντοίοις, ὅσα γῆθεν ἀνέρχεται διαπεποικιλμένον.*

*) „Die Farbe, schreibt Görres an Creuzer (in dessen Symbolik I, S. 149.), hat so groſse symbolische Bedeutsamkeit, daſs man von der Indischen bis zur Altdeutschen Malerei hin allein darüber ein Buch schreiben könnte.“

der Farben bei den Alten seyn würde, so fehlt es doch bis jetzt daran gänzlich, ich wüſste wenigstens keines anzuführen, worin dieser Gegenstand auch nur mit einiger Ausführlichkeit behandelt wäre; kaum im Vorübergehen wird seiner hie und da gedacht *). Auch hier kann natürlich nicht eine ausführliche Untersuchung über die alte Farbensymbolik erwartet werden, da uns eigentlich nur die vier Mosaischen Farben zunächst angehen; doch wollen wir wegen des Mangels an einem Werke, auf das sich berufen und verweisen lieſse, versuchen, einige allgemeine Grundzüge der alten Farbensymbolik, wie sie in näherer Beziehung zu unsrer Untersuchung überhaupt stehen, anzugeben.

Die Bedingung aller Farbe ist das Licht; die Negation alles Lichtes, die Finsterniſs, ist auch die Negation, der Tod aller Farbe; ja die Farbe ist ihrem Wesen nach das erscheinende, sich manifestirende Licht, denn das Licht kann gar nicht erscheinen ohne Farbe. Die verschiedenen Farben sind daher nur verschiedene Modificationen des Lichtes und verhalten sich zu demselben, wie die verschiedenen Laute zum Ton überhaupt. Aller Farbensymbolik liegt demnach nothwendig der Begriff „Licht" zu Grunde. Wenn nun, wie wir schon gelegentlich der Metalle bemerkt haben, alle Religionen darin zusammenstimmen, daſs sie den Begriff Licht auf das Wesen der Gottheit übertragen, so kann die Farbe, als Manifestation des Lichtes ursprünglich keine andere Bedeutung haben, als daſs sie die Gottheit in ihrer Erscheinung oder Manifestation bezeichnet. Die verschiedenen Farben sind somit nothwendig Symbole der verschiedenen Erscheinungsweisen des göttlichen Wesens, sie stellen das göttliche Wesen nach verschiedenen Seiten hin und in seinen verschiedenen Verhältnissen zu dem auſser ihm Seyenden dar. Die Farbensymbolik ist demnach nothwendig bedingt durch die Vorstellungen über Manifestation und Offenbarung der Gottheit, und richtet sich überhaupt nach den Begriffen von dem Wesen Gottes und seinem Verhältniſs zur Welt. Die Verschiedenheit dieser Vorstellungen und Begriffe im Heidenthum von denen im Mosaismus modificirt daher auch den symbolischen Gebrauch der Farbe in beiden. Es wird zweckmäſsig seyn, wenn wir diesen verschiedenartigen Gebrauch näher kennen zu lernen suchen.

Das Heidenthum betrachtet seiner Grundansicht gemäſs die Welt, das Universum, nicht schlechthin als absolutes Werk Gottes,

---

*) Selbst wo man es am ehesten erwarten sollte, in Göthe's Farbenlehre, finden sich kaum leise Andeutungen.

sondern als die Erscheinung und Manifestation der Gottheit selber; Gott und Welt sind unzertrennlich eins, die Welt ist der Leib Gottes, so daſs demnach das Aussehen der Welt mit dem Aussehen der Gottheit selbst zusammenfällt. Insofern nun das Universum die Gesammtheit aller Farben in sich vereinigt, hat es ein buntes Aussehen. Daher die Welt überhaupt den Beinamen „bunt“ führte, was nun auch auf die Gottheiten übergieng, in welchen das All, oder die Erscheinungswelt, also die physische Welt personificirt war. Die groſse Ephesinische Göttermutter Diana führt auf bildlichen Darstellungen den Namen *Φύσις παναίολος πάντων μήτηρ* [1]; auch Dionysos hat als personificirte Erscheinungswelt den Beinamen *αἰολόμορφος*, der Buntgestaltete [2]. Die Pythagoräer nannten ihre *τετρακτὺς*, die ihnen Quelle und Schlüsselträgerin der *Φύσις* war (s. oben S. 162.), geradezu *αἰόλα* oder *αἰόλη*, die Bunte, in allen Farben Spielende [3]. Auf Abbildungen trugen daher jene das All oder die Erscheinungswelt darstellenden Gottheiten vielfarbige, bunte Gewänder. So bemerkt Plutarch ausdrücklich, Isis, die Weltmutter, die personificirte Erscheinungswelt, habe bunte Kleider gehabt [4], und wirklich erscheint sie auf dem noch vorhandenen berühmten Thierkreise von Tentyra, den sie ganz umschlieſst, mit einem vom Kopf bis zu den Füſsen gehenden bunten vielfarbigen Gewand [5]. Ebenso trug auch Phtha, der aus dem Weltei hervorgieng, also die Welt zur Erscheinung führte, einen vom Kopf bis zu den Füſsen gehenden bunten Mantel [6]. Auch Pan, das personificirte All, trug als solcher ein geflecktes vielfarbiges Hirschfell als Mantel [7]; dasselbe war bei dem Phönicischen Herkules der Fall, und gleiche Bedeutung hatte der vielfarbige Mantel, der die geflügelte Eiche des Pherecydes, aus welcher das All hervorgegangen, umhüllte [8]. — Obwohl das Hei-

---

1) Creuzer Symbolik II, S. 189.

2) Orph. hymn. 50 (49). Creuzer III, S. 413. Baur Symbolik II, 2, S. 133.

3) Creuzer a. a. O. und III, S. 455. IV, S. 538.

4) Plutarch. de Isid. cp. 78. *Στολαὶ δὲ αἱ μὲν Ἴσιδος, ποικίλαι ταῖς βαφαῖς· περὶ γὰρ ὕλην ἡ δύναμις αὐτῆς, πάντα γινομένην καὶ δεχομένην, φῶς, σκότος· ἡμέραν, νύκτα· πῦρ, ὕδωρ· ζωὴν, θάνατον· ἀρχὴν, τελευτήν.*

5) Descript. de l' Egypte Antiq. IV, pl. 29. Ritter Erdkunde von Afrika S. 765. Hug über den Mythos der berühmtern Völker der a. W. S. 333. tab. 2.

6) Euseb. praep. evgl. 3, 11.: *ἄνωθεν μέχρι ποδῶν ποικίλον ἱμάτιον περιβεβλημένον.*

7) Euseb. l. c. *τὴν νεβρίδα* (sc. *σύμβολον*) *τῆς τοῦ παντὸς ποικιλίας.*

8) Görres Mythengeschichte II, S. 455. vgl. S. 373.

denthum das Wesen der Gottheit mit der Welt identificirt, weiſs es beide doch auch zu unterscheiden und einander gegenüber zu stellen. In dieser Unterschiedenheit, die zugleich Besonderung ist, erscheint dann die Gottheit nothwendig in einem bestimmten Verhältniſs, das sich wieder auf mehrfache Weise gestalten kann. Dieſs bestimmte Verhältniſs und die besondern Erscheinungsformen können nun nicht durch das Bunte mehr bezeichnet werden, denn dieſs ist das Unbestimmte und Allgemeine, sondern nur durch bestimmte Farben, die jedoch im Verhältniſs zu den andern Grundfarben sind. Sehr deutlich findet sich dieſs in der Indischen Symbolik ausgedrückt. Das Eine göttliche Wesen hat, insofern es der Welt gegenüber gedacht wird, drei Qualitäten oder Erscheinungsformen; es manifestirt sich als schaffend oder zeugend (Brahma), erhaltend (Wischnu) und zerstörend oder vernichtend (Schiwa). Jede dieser Qualitäten hat nun ihre besondere Farbe: Roth entspricht dem Schaffen, weiſs dem Erhalten, Schwarz dem Vernichten [1]). Maja, die personificirte Erscheinungs- (aber aber auch zugleich Schein-) Welt hat daher alle drei Farben zugleich, ebenso das bekannte Indische Welt- und Natur-Symbol, die Kuh [2]). Aus diesen drei Grundfarben läſst die Indische Lehre alle andern entstehen, beständig kehren sie im Cultus und in den Mythen wieder. Auch die Aegypter stellen diese drei Farben zusammen, jedoch so, daſs sie Schwarz dem Osiris, Weiſs dem Horus, Roth dem Typhon beilegen [3]). Selbst in der Nordischen Mythe kehren sie wieder: nach den Niebelungen ist Siegfried weiſs, Flos roth, und Hagen, der Feind Siegfrieds schwarz [4]). Die alten Lappländer hatten ein groſses dreifaches Opfer; dem Gott Storjunkare brachten sie ein Rennthier mit rothem Faden im Ohr dar, der Göttin Laiwe eines mit weiſsem Faden, die als Todtenopfer fallenden Rennthiere hatten einen schwarzen Faden durchs Ohr gezogen [5]). — Das Heidenthum betrachtet ferner die Welt als eine Erscheinung und

---

1) Görres Mythengeschichte I, S. 85 führt aus dem Upnekhat 1, pag. 54 die Worte an: „Roth, Weiſs, Schwarz sind die den drei Qualitäten entsprechenden Farben. Roth war die erste im Feuer vor der Theilung, Weiſs aber im Wasser, ehe das Wasser getheilt wurde, Schwarz in der Erde, ehe Erde geschieden wurde .... Alles Rothe aus dem Feuer, das Weiſse aus dem Wasser, aus der Erde alles Schwarze.“

2) Müller Glauben, Wissen und Kunst der alten Hindu I, S. 101.

3) Plutarch. de Isid. cp. 22. Euseb. praep. 3, 3.

4) Mone bei Creuzer Symbolik I, S. 129.

5) Mone Geschichte des nordischen Heidenthums S. 26—28.

Manifestation der Gottheit, besonders insofern sie aufs vollkommenste geordnet und geregelt ist. Ordnung und Regelmäſsigkeit, welche die Bedingungen der Schönheit sind, sind das Göttliche in und an der Welt und machen sie zum κόσμος. Nun haben wir oben gesehen, daſs aus dort angegebenen Gründen Vier die Zahl der Welt als κόσμος ist (vgl. S. 157.), es wird uns darum ganz consequent erscheinen, daſs man namentlich auch das Reich der Farben, das den eigentlichen Schmuck der Welt ausmacht, nach der Vier ordnete, und vier Elementar- und Grundfarben annahm, welche, wie die vier Elemente die Welt überhaupt, so die Farbenwelt insbesondere repräsentirten. Während das Vielfarbige und Bunte das Chaos der Farbenwelt ist, ist das Vierfarbige die Farbenwelt in ihrer Ordnung, als geregeltes Ganze, das Vierfarbige erscheint darum auch erst als das eigentliche Symbol göttlicher Manifestation oder Offenbarung. Das ganze Alterthum, der Orient wie der Occident, weiſs daher von vier Farben, die mit einander Ein Ganzes ausmachen, und als Ganzes der Welt, einzeln aber den vier Elementen entsprechend gedacht wurden. Jene Kap. 2, S. 159. erwähnte Indische Weltharmonietabelle, die nach den vier Buchstaben des Symbolwortes Aoum zwölf Vierheiten neben einander stellt, weist auch die vier Ein Ganzes bildenden Farben auf, deren jede wieder vier untergeordnete Farben hat [1]). Der Indische Götterberg Meru, der Mittelpunkt und die Geburtsstätte der Welt, hat gleichfalls vier Farben, Roth, Weiſs, Gelb, Schwarz [2]). Der Indische Name für Kaste ist Varna, d. h. Farbe, „die vier Hauptstämme heiſsen die vier Farben“ [3]). Der Türkische Schriftsteller Gihan Numa beschreibt in seiner Geographie des Orients ein altes Denkmal, Gamdan genannt, das wie vierseitig auch vierfarbig war, auf der einen Seite Roth, auf der andern Weiſs, auf der dritten Gelb, auf der vierten Grün [4]). Sehr bestimmt tritt das Vierfarbige bei den Aegyptern hervor. Diese bedienten sich bei den bildlichen Darstellungen auf den Tempelwänden besonders des Grün, Gelb, Blau, Roth; die Anwendung dieser Farben hatte ihre festen Regeln [5]). An den Säulenkapitälern des Osiristempels zu Philä sieht man sie noch jetzt in aller Frische; auch die

1) Müller a. a. O. S. 544. Görres Mythengeschichte I, S. 76.
2) Ritter Erdkunde von Asien I, S. 9.
3) Ritter a. a. O. IV, 1. S. 648.
4) Norberg onomast. cod. Nazar. pag. 4.
5) Heeren Ideen II, 2. S. 180.

Hieroglyphen des groſsen Tempels zu Ombos sind „mit den vier Aegyptischen Farben bemahlt“ 1). Auch die erst neu entdeckten vielleicht ältern Tempel in Nubien zeigen überall vier Farben, jedoch statt Gelb Schwarz 2). Nicht minder wie die Aegypter wissen auch die Griechen von einer Vierheit von Farben. Es wurde schon bemerkt, daſs die Pythagoräer die bunte Natur *αἰόλη* zugleich *τετρακτὺς* nannten 3), woraus allein schon sich erwarten läſst, daſs sie das Reich der Farben durch vier Grundfarben repräsentiren lieſsen; es waren die Farben Weiſs, Roth, Gelb, Schwarz. Eben diese hielten auch Empedokles und Demokrit für die Grundfarben und setzten sie in eine Beziehung zu den Elementen 4). „Selbst die ein blühendes Colorit liebende Jonische Schule hielt bis auf Apelles hinab die sogenannten vier Farben fest 5).“ Endlich treffen wir auch bei den Römern die vier Farben an. Die Wagenlenker in den Circensischen Spielen z. B. waren in vier Rotten abgetheilt, und jede Rotte hatte ihre bestimmte Farbe, die sich auf eines der vier Elemente oder der vier Jahreszeiten bezog und zugleich einer bestimmten Gottheit geweiht war 6). Cicero, Plinius und Quintillian bezeugen ausdrücklich, daſs die ältesten und berühmtesten Meister nur in vier Farben gemalt hätten 7). Offenbar war diese Malerei eine heilige und ruhte auf

---

1) Ritter Erdkunde von Afrika S. 684. 709.

2) Ritter a. a. O. S. 647.

3) Theolog. arithm. bei Meursius Denar. Pythag. 6. pag. 59. *Ἀιόλου φύσιν κατωνόμαζον τὴν τετράδα, τὸ ποικίλον ἐμφαίνοντες τῆς οἰκειότητος καὶ ὅτι οὐκ ἄνευ ταύτης ἡ καθολικὴ διακόσμησις· διὸ καὶ κλειδοῦχον τινα τῆς φύσεως αὐτὴν πανταχοῦ ἐπωνόμαζον.*

4) Göthe Farbenlehre II, 1. S. 1. 2. 5.

5) K. O. Müller Handbuch der Archäologie der Kunst S. 388.

6) Joh. Laurent. Lyd. de mens. 3, 26.: *οἱ μὲν ῥούσιοι Ἄρεϊ ἀνέκειντο, οἱ δὲ λευκοὶ Διΐ, οἱ δὲ πράσινοι Ἀφροδίτῃ, οἱ δὲ βένετοι Κρόνῳ ἢ Ποσειδῶνι, . . . κατὰ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα· ῥούσιοι μὲν ἀνέκειντο πυρὶ, διὰ τὸ χρῶμα, ὁμοίως πράσινοι γῇ, διὰ τὰ ἄνθη, βένετοι Ἥρα, λευκοὶ δὲ ὕδατι. Οἱ δέ φασι πράσινον μὲν τὸ ἔαρ, ῥούσινον δὲ τὸ θέρος, βένετον δὲ τὸ φθινόπωρον, λευκὸν δὲ τὸν χειμῶνα.* cf. ibid. 4, 25. — Tertull. de spect. 9. Sueton. Calig. 55. Vitell. 14.

7) Cic. in Brut. 18.: Similis in pictura est ratio, in qua Zeuxim et Polygnotum et Timanthem et eorum, qui non usi plus, quam *quatuor coloribus*, formas et lineamenta laudamus. — Plin. hist. nat. 35, 32. *Quatuor coloribus* immortalia illa opera facere: ex albis Melino, ex silaceis Attico, ex rubris Sinopide Pontica, ex nigris atramento, Apelles, Echion, Melanthius, Nicomachus, clarissimi pictores, quum tabulae eorum singulae oppidorum venirent opibus. — Quintilian wiederholt Cicero's Worte. Vgl. auch Plutarch. de defectu oracul. cp. 47. — Hagedorn Betrachtungen über die Malerei hat Bd. 4, 2. einen kurzen Aufsatz: „Von den vier Farben der Alten,“ der aber ganz unbedeutend und unbrauchbar ist.

jener religiösen Weltanschauung, nach der Alles in der Vier beschlossen und diese Zahl die Welt- und Schönheitszahl ist. Ganz oberflächlich also urtheilt **Riemer**, der nur die Stelle des Plinius gekannt zu haben scheint: man müsse „auf die buchstäbliche Auslegung dieser Stelle verzichten und unter den vier Farben bloſs den Gebrauch einfacher Farben verstehen“ [1]). Daſs die vier Farben sich auf die Welt und die Elemente bezogen, sieht man auch wohl daraus, daſs diejenigen Völker Asiens, die fünf Elemente zählten, und bei welchen fünf überhaupt Zahlsignatur der Welt, besonders der Weltseele war, auch fünf Grundfarben hatten, wie dieſs unter andern bei den Chinesen der Fall ist [2]). — Endlich betrachtet die Naturreligion das Universum als eine Manifestation der Gottheit nicht bloſs, insofern es geregelt und geordnet ist, nach der Vier, sondern auch insofern es sich nach bestimmten Gesetzen bewegt, und eine vollendete Harmonie darstellt. Die Idee der Bewegung des Universums und der Weltharmonie aber knüpfte das Alterthum, wie wir gesehen haben, an die sieben Planeten (Kap. 2, §. 7. S. 189 fg.) Diese groſse Siebenheit fand man wie in dem Ganzen, so auch in den einzelnen Theilen der Welt; und wenn nun letztere als *φύσις αἰόλη*, als Farbenwelt, ein harmonisches Ganze seyn sollte, so muſste sie sich auch innerhalb sieben Hauptfarben bewegen. Auf diese Siebenheit der Farben führte ohnehin der Regenbogen und die sieben prismatischen Farben. Bei den Indern ist Suryas, einer der acht Welthüter, die Sonne als Gestirn; seine Gattin ist Suvarna, d. i. Farbenpracht; er wird abgebildet auf einem Sonnenwagen fahrend, den sieben Rosse ziehen, er hat sieben Arme, beides sich beziehend auf die sieben prismatischen Farben, welche ihm gleichfalls von jedem Munde seiner zwei Gesichter als Strahlen ausgehen [3]). Daſs man diese sieben Farben dann in bestimmte Beziehung zu den Planeten setzte, wie die verschiedenen Metalle, läſst sich erwarten. Dieſs war z. B. der Fall bei den oft erwähnten sieben Kreismauern von Ekbatana. Jede hatte ihre bestimmte Farbe: die erste war weiſs, die zweite schwarz, die dritte roth (*φοινίκεος*), die vierte blau (*κυάνεος*), die fünfte hellroth (*σανδαρακινὸς*), die sechste silbern (Mond),

---

1) **Göthe** Farbenlehre II, S. 89. Daſs dieser Abschnitt der Farbenlehre von **Riemer** ist, sagt dieser selbst in seinem Griech. Wörterbuch I, S. 925.

2) **Hegel** Vorlesungen über Philosophie der Religion I, S. 246.

3) **von Bohlen** das alte Indien I, S. 238 fg.

die siebente golden (Sonne) [1]). Auch jene gleichfalls mehrerwähnten sieben Planetengötter der Chaldäer hatten jeder seine bestimmte Farbe, wie sein bestimmtes Metall. Saturns Bild war schwarz oder ganz dunkelblau, und von derselben Farbe trugen seine Diener Kleider, sein Tempel war von schwarzem Stein; das Bild der Venus war roth, ihr Tempel von weiſsem Marmor (nach Andern himmelblau gefärbt), nur weiſs Gekleidete durften ihren Tempel betreten; Jupiters Bild war von Zinn, sein Tempel von grünem Stein, seine Diener hatten grüne Kleider und grüne Zweige in den Händen (nach andern war er feuerfarben und so auch die Kleider seiner Diener); Merkurs Bild war von blauem Stein, sein einer Arm schwarz, der andere weiſs, seine Diener kleideten sich in Blau; Mars war von rothem Stein, sein Tempel ganz roth, seine Rechte roth, die Linke gelb, die Kleidung seiner Diener roth; das Bild des Mondes war silbern und saſs auf einer weiſsen Kuh, weiſs war auch die Kleidung seiner Diener; die Sonne endlich hatte ein golden Bild, golden waren die Tempelwände, und ihre Diener trugen Gewänder von Goldbrokat [2]). — Spätere orientalische Dichter haben auch die Siebenheit der Farben besungen, wie der gefeierte Persische Dichter D s c h e l a l, zu dessen berühmtesten Gedichten das sogenannte „Siebenfarbige“ gehört [3]).

Wenden wir uns nun zur M o s a i s c h e n F a r b e n s y m b o l i k, so ist ihr Verhältniſs zur heidnischen dasselbe, welches wir bisher beinahe durchgängig angetroffen haben: im Heidenthum herrscht die reale Bedeutung vor, rein kosmische Verhältnisse oder die Gottheit nur insofern ihr Wesen mit dem der Welt zusammenfällt, werden durch die Farbe dargestellt; im Mosaismus hingegen tritt die rein ideale Bedeutung ausschlieſsend hervor, die Farbe bezieht sich hier nur auf geistige, göttliche Verhältnisse. Oben hat sich uns die Farbe im Allgemeinen als das Licht in seiner Erscheinung oder Manifestation dargethan, und wenn nun auch dem Mosaismus der ursprünglich physische Begriff „Licht,“ auf Gott übertragen, das Wesen Gottes an sich bezeichnet, so wird ihm auch die Farbe Bezeichnung des Wesens Gottes in seiner Manifestation seyn, also insofern es erscheint, sich nach Auſsen kund thut, in ein Verhältniſs zur Welt tritt. Den Begriff der Manifestation drückt aber der Hebräer durch das Wort „Name“ aus, und insbesondere heiſst ihm

1) H e r o d o t. I, cp. 98.
2) Vgl. die oben Kap. 3, §. 2. I. angeführten Schriftsteller.
3) Eine Uebersetzung dieses Gedichts findet sich bei v o n H a m m e r Geschichte der Persischen Redekünste S. 259.

„Name Gottes“ so viel als Gott, insofern „er sich als den bewährt, der er ist“ [1]), ja er gebraucht das Wort „Name“ schlechthin und ohne weitern Zusatz als Bezeichnung des sich in seiner Kraft, Herrlichkeit, Weisheit, Güte, kurz in seiner ganzen Gottheit offenbarenden Jehova. Die Farbe im Allgemeinen als Manifestation und Erscheinung des Lichtes ist somit das natürliche **Symbol des Namens Gottes.** Daraus erklärt sich nun sogleich, warum die Farbe im symbolischen Cultapparat so bestimmt gerade als eine **vierfache** erscheint. Vier ist ja überhaupt die göttliche Offenbarungszahl (vgl. Kap. 2, §. 4. S. 157.), wie sie sich uns schon so vielfach gezeigt hat, und namentlich haben wir sie kennen gelernt als Zahlsignatur gerade desjenigen einzelnen und besondern Namens Gottes, welcher, weil in ihm das Wesen Gottes auf möglichst vollkommenste Weise bezeichnet oder geoffenbart ist, auch vorzugsweise und schlechthin „der Name“ הַשֵּׁם hieſs, des Namens יְהוָֹה, welcher von den Jüdischen Theologen seit uralter Zeit שֵׁם שֶׁל אַרְבַּע genannt wird (vgl. S. 173.). Innerhalb keiner andern Zahl konnte die Gesammtheit der den Begriff „Name Gottes“ symbolisirenden Farben passender umschlossen seyn, als in der Vier. Auch **Philo** und **Josephus** haben die Absichtlichkeit dieser Farbezahl, die sich freilich jedem unwillkürlich aufdringt, wohl bemerkt, aber sie ganz unrichtig, nämlich vom realen, heidnischen Standpunkte aus aufgefaſst. Sie mit den vier Weltfarben der Aegypter, Griechen, Pythagoräer u. s. w. verwechselnd, haben sie dieselben auf die vier Elemente bezogen, und zwar Hyacinth auf den Aether wegen der gleichen Farbe, Purpur auf das Wasser, weil er aus einem Wasserthiere gewonnen werde, Kokkus auf das Feuer wegen der gleichen Farbe, Byssus auf die Erde, weil er deren Produkt sey [2]). Ebenso deuteten auch viele Kirchenväter. Man braucht dagegen nicht einmal auf den irrigen Standpunkt hinzuweisen, die Deutung widerlegt sich von selbst, wenn man erwägt, daſs der der Farbensymbolik überhaupt zu Grunde liegende Begriff das Licht ist und dieser also auch durchweg festgehalten werden muſs.

---

1) **Gesenius** Handwörterbuch S. 1159.

2) **Philo** de vita Mos. 3. pag. 667.: *τὰς δὲ τῶν ὑφασμάτων ὕλας ἀριστίδην ἐπέκρινεν ἐκ μυρίων ὅσων ἑλόμενος τοῖς στοιχείοις ἰσαρίθμους, ἐξ ὧν ἀπετελέσθη ὁ κόσμος, καὶ πρὸς αὐτὰ λόγον ἐχούσας, γῆν καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ πῦρ· ἡ μὲν γὰρ βύσσος ἐκ γῆς, ἐξ ὕδατος δ' ἡ πορφύρα, ὁ δὲ ὑάκινθος ἀέρι ὁμοιοῦται . . . . τὸ δὲ κόκκινον πυρὶ, διότι φοινικοῦν ἑκάτερον.* — **Joseph.** Antiq. 3, 7, 8.: *τάτε φάρση ἐκ τεσσάρων ὑφανθέντα, τὴν τῶν στοιχείων φύσιν δηλοῖ· ἥτε γὰρ βύσσος τὴν γῆν ἀποσημαίνειν ἔοικε κ. τ. λ.*

Handelt es sich um das, was irgend eine Farbe bedeutet, so muſs doch, wie sich von selbst versteht, diese selbst und nicht etwas ganz anderes, etwa der Stoff, woraus sie bereitet wird, in Betracht kommen. Daſs der Purpur aus einem Muschelthiere, das im Wasser lebt, gewonnen wird, kann schon deſshalb seine Bedeutung im Verhältniſs zum Hyacinth nicht bestimmen, weil auch dieser aus einem Muschelthiere bereitet wird; und wenn der Byssus deshalb Symbol der Erde seyn soll, weil er ihr Produkt ist, so müſste z. B. auch das Sittimholz die Erde bedeuten u. s. w.

Da der Farben nicht nur überhaupt immer vier sind, sondern die nämlichen, ja sogar in derselben Reihenfolge, immer wiederkehren und nie mit andern verwechselt werden, so haben sie nicht nur in ihrer Gesammtheit Bedeutsamkeit, sondern es muſs auch jeder einzelnen Bedeutung zukommen. Diese mit Sicherheit aufzufinden, haben wir vor Allem das, was sich uns so eben über die Farbe im Allgemeinen ergeben, festzuhalten. Die Manifestation Gottes, die Bewährung seines Wesens im Verhältniſs zur Welt hat nothwendig verschiedene Formen oder Modificationen; das Verhältniſs, in welchem er dem auſser ihm Seyenden erscheint, ist nicht immer dasselbe und nur Eines, sondern ein verschiedenes, mehrfaches. Gott hat daher nicht bloſs überhaupt einen Namen (d. i. er bewährt, offenbart sich nach Auſsen), sondern er hat mehrere, verschiedene Namen (d. i. er bewährt sich auf mehrfache Weise). Wenn nun die Farbe im Allgemeinen Symbol des Namens Gottes überhaupt (der Manifestation im Allgemeinen) ist, so müssen die einzelnen Farben Symbole der einzelnen, verschiedenen Namen Gottes (der besondern Erscheinungsformen) seyn. Dieſs dürfen wir bei der Deutung unsrer vier Farben nie aus dem Auge verlieren *).

a. Hyacinth. Die dunkelblaue Farbe war im ganzen Alterthum eine besonders heilige, bedeutsame. Da sie, wie wir oben gesehen haben, den Alten als Farbe des Himmels oder Aethers und des Wassers oder Meeres galt, so diente sie auch einerseits

---

*) Spätere Muhamedanische Theosophen noch nennen die verschiedenen göttlichen Erscheinungsformen: „Namen und Farben Gottes." Vgl. Tholuck die spekulative Trinitätslehre des spätern Orients. S. 26. Dort wird auch aus Dschamis Tohfatel Ehhrar eine Stelle angeführt, die so schlieſst:

„Zwar konnte er in seinem eignen Wesen
Die Züge aller Herrlichkeiten lesen.
Doch wollte er mit seiner Farbe Andre malen,
Sein Bildniſs schaun aus Andern wiederstrahlen."

zur Bezeichnung des Himmlischen, Aetherischen überhaupt, also des Ueberirdischen, Geistigen, Göttlichen, andrerseits wurde sie, weil aus dem Wasser Alles hervorgegangen und es der Urstoff ist, insbesondere den demiurgischen Gottheiten beigelegt. Diese doppelte Bedeutung treffen wir bei den Indern an. Krischna (*Krishnas* wörtlich: der Blaue) ist der personificirte Aether selbst und wird nicht nur mit blauem Kleide, sondern auch mit blauem Körper abgebildet. Die den Indischen Gottheiten beigesellte Biene ist, weil sie für ein ätherisches reines Thier galt, in der Regel blau [1]). Aber auch Narajan, d. i. wörtlich: „der auf den Wassern sich Bewegende," und eben dadurch Schaffende, wird blau dargestellt, wie z. B. in der groſsen Cisterne zu Katmandu, der Hauptstadt Nepals, ein Bild von ihm aus blauem Marmor verfertigt sich befindet, und er auf dem Wasser schwimmend in seiner demiurgischen Qualität erscheint [2]). Sehr häufig kommt die blaue Farbe auch bei den Aegyptern vor. Hier bezieht sie sich aber beinahe durchgängig auf den Himmel oder Aether. So wurde Kneph ganz dunkelblau abgebildet, weil er der Gott des reinen Aethers, auch der Lichtbringende Gott, und der Weltgeist ist [3]). Auch Osiris wird aus gleichem oder ähnlichem Grunde ganz blau dargestellt, wie er z. B. auf einem Herkulanischen Gemälde mit blauem Gesicht, blauen Füſsen, blauen Armen auf schwarzem Grunde erscheint [4]). Ganz blau ist auch das kolossale Auge des Osiris auf den noch jetzt vorhandenen Aegyptischen Bildnereien [5]). Den blauen Hut des Vulkan deutet Porphyr auf den Himmel, von dem alles Licht und Feuer komme [6]). Ob hingegen die blaue Farbe des Götterbildes zu Elephantine, auf dessen Hörnern sich der *κύκλος δισκοειδὴς* sich befand, nach Eusebius auf das Wasser zu beziehen ist, welches der Mond, wenn er mit der Sonne zusam-

1) von Bohlen das alte Indien I, S. 228. Creuzer Symbolik IV, S. 300. Baur Symb. II, 2. S. 303. Müller Glauben, Wissen und Kunst der alten Hindu. S. 608.

2) Creuzer Symb. I, S. 128 vgl. S. 595. Rosenmüller altes und neues Morgenland I, S. 3. v. Hammer in den Wiener Jahrb. 1818. 3 Bd. S. 197.

3) Euseb. praepar. ev. 3, 11. (Baur Symbolik II, 1. S. 32.)

4) Pitture d' Ercol. IV, tab. 69. Winkelmann Kunstgeschichte II, 2, 13. Creuzer Symb. I, S. 126.

5) Descript. de l' Egypt. Antiq. II, cah. 5. pl. 48. (Plutarch. de Isid. cp. 51.)

6) Porphyr. ap. Euseb. praepar. 3, 11. *Πίλον κυάνεον, τῆς οὐρανίου σύμβολον περιφορᾶς, ἔνθα τοῦ πυρός ἐστι τὸ ἀρχοειδές τε καὶ ἀκραιφνέστατον.*

menkomme, mit sich führe [1]), scheint nicht ganz sicher. Deutlich weist die blaue Farbe auch in der Nordischen Mythologie auf den Himmel oder Aether hin, wenn z. B. der altrussische Gott Pagoda einen blauen silberdurchwirkten Rock trug, blaue Flügel hatte, und mit blauen Blumenkränzen umhangen war [2]). Die Persischen Sofi's pflegten blaue Mäntel zu tragen, um dadurch anzudeuten, daſs sie sich mit himmlischen Dingen beschäftigten, himmlischen Sinn hätten, und einen himmlischen Wandel führten [3]).

Im Mosaismus fällt natürlich die Beziehung der blauen Farbe auf das Meer, als schöpferischen Urstoff gänzlich weg, da dieſs eine charakteristisch heidnische Vorstellung ist, es bleibt nur die Beziehung auf den Himmel. Als Farbe des Himmels ist sie zugleich das natürliche Symbol alles dessen, was der Hebräer mit dem Begriff Himmel verbindet. Dieser ist ihm nämlich im Gegensatz zur Erde, dem Wohnort der Menschen, die Wohnung Gottes. Im Himmel hat der Herr seinen Thron, die Erde ist nur seiner Füſse Schemel. Der Himmel ist daher auch in ganz anderm Sinne als die Erde, der Offenbarungsort der göttlichen Herrlichkeit. Wenn sich daher die Herrlichkeit Gottes den auf der Erde wohnenden Menschen zeigt, offenbart, so erscheint dieſs als ein Herabkommen des Himmels auf die Erde. In den Beschreibungen ausserordentlicher Offenbarungen göttlicher Herrlichkeit wird dieses Herabkommen deshalb noch besonders dadurch angedeutet, daſs der Farbe des Himmels dabei Erwähnung geschieht. So heiſst es gelegentlich jener besondern Erscheinung und Offenbarung Gottes an Mose und die Aeltesten, als der Bund mit dem Volke Israel geschlossen wurde, Exod. 24, 10.: „Und sie schauten den Gott Israels, und unter seinen Füſsen war es, wie ein Werk von durchsichtigem Sapphir und wie der Himmel selbst, wenn er rein ist.“ Ezechiel beschreibt die ihm gewordene auſserordentliche Erscheinung und Offenbarung der Herrlichkeit Gottes Kap. 1, 26. mit den Worten: „Ueber der Wölbung, die über ihrem (der Cherubim) Haupte war, sah man etwas, wie Sapphirstein, in der Gestalt

---

1) Euseb. l. c.: τὸ δὲ ἐκ κυανοῦ Χρῶμα, ὅτι ὑδράγωγος ἐν συνόδῳ ἡ σελήνη. Ritter Erdkunde von Afrika S. 691.

2) Mone Geschichte des Nordischen Heidenthums. S. 121.

3) In dem Persischen Gedichte „der Rosenkranz“ kommen die Worte vor: „der Himmel selbst im blauen Kleide, ein Heuchler wie die Menschenkinder,“ wozu von Hammer (Geschichte der Persischen Redekünste S. 323.) bemerkt, dieſs gehe auf die Sofi's, deren viele ungeachtet der Himmelsfarbe ihres Kleides doch Heuchler seyen.

eines Thrones“ u. s. w. *). Die Farbe des Himmels ist somit das **Symbol der besondern Offenbarung Gottes**, nicht also der Offenbarung und Manifestation im Allgemeinen, welcher symbolisch die Farbe, als erscheinendes Licht, überhaupt entspricht, sondern derjenigen, wie sie der Erde gegenüber, im Himmel gedacht wird und nur auſserordentlicher Weise auf Erden statt findet. Insofern nun Gott sich auf besondere und auſserordentliche Weise geoffenbart hat, nämlich dem Volke Israel, zu dem er vom Himmel herabgekommen, in dessen Mitte er seine Wohnung, (das Nachbild des Himmels) aufgeschlagen hat, heiſst er יְהוָה. Jehova ist der eigenthümliche Offenbarungsname; so wollte Gott von Israel als Israels Gott, als Bundesgott genannt werden, es ist der eigentlich theokratische Name Gottes, der, wenn auch schon früher einzelnen Auserwählten bekannt, doch erst mit der förmlichen Erwählung und Constituirung Israels als Bundesvolks seine Sanction erhielt. Exod. 3, 13 fg. Wenn nun die einzelnen Farben den einzelnen Namen Gottes entsprechen, so kann Blau, die Himmels- und Offenbarungsfarbe, Symbol keines andern als des Namens יְהוָה seyn. Daraus schon erklärt sich, warum diese Farbe die Hauptfarbe im Mosaischen Cultus ist, und als die wichtigste behandelt wird, auch am meisten allein und für sich vorkommt; sie nimmt in der Reihe der vier Farben, die immer in gleicher Ordnung auf einander folgen, die erste Stelle ein, nur zweimal wird Weiſs zuerst genannt. Noch weniger aber kann der häufige Gebrauch dieser Farbe gerade auffallen, wenn man erwägt, daſs sie als Farbe Jehova’s und der besondern Offenbarung nothwendig auch Farbe des *κατ’ ἐξοχην* sogenannten Zeugnisses Gottes, des Gesetzes, der Offenbarung im Wort seyn muſste. Das Herab- und mit Israel Zusammenkommen Gottes ist dem Hebräer so unzertrennlich von dem Bezeugen oder Zeugniſsgeben Gottes, daſs er für beide ganz synonyme Wörter gebraucht, wie wir oben Kap. 1, §. 2. S. 81 fg. gelegentlich der beiden Namen der Wohnung Gottes אֹהֶל מוֹעֵד und אֹהֶל הָעֵדֻת gesehen haben. Das Zeugniſs nun, welches Gott Israel auf auſserordentliche Weise gegeben, welches das Unterpfand des Bundesverhältnisses ist, über welchem sich der Bundesgott Jehova auch fortwährend bezeugen will (Exod. 25, 21.), ist das Gesetz, welches, weil es Bundesurkunde, auch geradezu

*) Daſs die Alten mit Sapphir einen blauen Stein bezeichneten, hat durch Belegstellen gezeigt **Braun** vest. Sacerd. Hebr. II, pag. 12. pag. 535 sq.

„der Bund“ (Exod. 34, 28.) heiſst. Dieses Gesetz ist zugleich der Repräsentant der ganzen besondern Offenbarung im Worte an Israel (vgl. S. 84.). Wenn somit Blau Farbe Gottes ist, insofern er vom Himmel herabgekommen und mit Israel in einen Bund getreten ist, sich ihm auf auſserordentliche Weise bezeugt hat und fortwährend bezeugen will, so muſs es auch nothwendig zugleich die symbolische Farbe des eigentlichen Zeugnisses Gottes, des Gesetzes seyn. Insofern dieſs Gesetz die Grundlage der Existenz Israels in politischer und religiöser Beziehung ist, konnte wohl keine Farbe für den Israeliten wichtiger erscheinen, als eben die dem Gesetz entsprechende, die blaue. — Diese Bedeutung des Hyacinth wird sich uns durchweg im Cultus als die richtige bestätigen. Hier wollen wir nur auf eine Stelle hinweisen, die auſser dem unmittelbaren Bereich des Cultus selbst liegt. Nach Num. 15, 37. nämlich sollte jeder Israelite als Unterscheidungszeichen von Nichtisraeliten an den vier Ecken seines Kleides Quasten mit Schnüren von Hyacinth tragen [1]). Als Zweck dieser blauen Schnüre und Quasten wird angegeben: „Ihr sollt sie ansehen und gedenken aller Gebote Jehova’s, und dieselben thun, und nicht spähen eurem Herzen und euren Augen nach, daſs ihr ihnen nachhuret, auf daſs ihr gedenket und thut alle meine Gebote und heilig seyd eurem Gott; Ich Jehova, euer Gott, welcher euch geführt hat aus dem Lande Aegypten, um euer Gott zu seyn, Ich, Jehova, euer Gott.“ Beim Anblicken der blauen Schnüre sollte sich also der Israelite erinnern, daſs er mit Jehova in einem Bunde stehe, daſs Gott sich seinem Volke auf besondere Weise kundgethan und bezeugt habe, durch die Ausführung aus Aegypten und die Mittheilung der Offenbarung im Wort, des Gesetzes, das Zeugniſs und Bund zugleich war. Das Anblicken der blauen Schnüre sollte den Israeliten mahnen, den Bund nicht zu brechen (d. i. weil er Ehebund war, nicht mit fremden Göttern zu huren) und das Gesetz zu halten. Wie deutlich ist hier die Beziehung auf Jehova, als den Gott Israels, wie unverkennbar sind diese Hyacinthschnüre Zeichen des Bundes und Gesetzes [2]).

---

1) Im Texte steht תכלת zunächst bei פתיל Schnur, allein ohne Zweifel ist es zugleich auch auf ציצית Quasten zu beziehen, denn es läſst sich nicht denken, daſs letztere eine andere Farbe sollten gehabt haben, als die Schnüre, an denen sie hiengen, ohne daſs der Text diese andere Farbe bezeichnet hätte.

2) Unter den Auslegern hat meines Wissens nur Clerikus sich auf eine Deutung dieser Schnüre eingelassen. Er findet darin eine Hin-

b. **Purpur.** Dem ganzen Alterthum galt, wie wir oben gesehen haben, der Purpur für die edelste, herrlichste, erhabenste aller Farben, welche alles, was man von Farben nur kannte, übertraf, und welche, was man an allen schätzte, in sich vereinigte. Der Name Purpur war daher zu einem ganz allgemeinen Farbennamen geworden, mit welchem man jede Farbe, wenn man sie als besonders schön, herrlich, unübertrefflich und kostbar bezeichnen wollte, benannte, mochte es Schwarz oder Weiſs, Roth oder Blau, Grün oder Gelb seyn. Der Purpur ist also im Reiche der Farben das Höchste, Erhabenste, Herrlichste und läſst alle andern Farben hinter sich zurück, wie das Gold alle andern Metalle. Dieſs bestimmte nun auch seinen bedeutsamen Gebrauch bei den Alten. Er ist die Farbe, welche dem Höchsten und Erhabensten, unter dem alles Uebrige steht, zukommt. Daher sich denn das ganze Alterthum seiner bediente zur **Bezeichnung der höchsten Würde, der Hoheit, der königlichen Macht und Herrschaft.** Bei einer so weltbekannten Sache bedarf es keiner ausführlichen Nachweisung; wir beschränken uns daher hauptsächlich auf das, was in der Bibel sich darüber findet, und zunächst für unsern Zweck dient. Hohel. 7, 6. wird wird von dem Haupthaar (nach Andern dem Diadem) der Braut gesagt, es sey „wie der Purpur des Königs;“ nach Kap. 3, 10. hat das königliche Brautbett einen goldenen Plafond und einen purpurnen Sitz; Richt. 8, 26. werden Purpurkleider als königliche Tracht erwähnt; Esth. 8, 15. kommen unter den „Kleidern des Königthums“ der Purpurmantel und die goldene Krone vor; Dan. 5, 7. 16. 29. wird die Erhebung zur höchsten Würde durch das Kleiden mit Purpur und goldener Kette bezeichnet; das Hebräische הִתְיַמֵּר Herrschaft üben, sich erheben, übersetzt Symmachus, ohne eine andere Lesart vor sich gehabt zu haben *), geradezu durch πορφύρᾳ ἐνδύεσθαι. Häufig wird auch in den Büchern der Makkabäer die Herrscherwürde durch Purpur und Gold bezeichnet. 1 Makk. 10,

---

weisung auf das blaue Kleid des Hohenpriesters, und meint, jeder Israelite sey dadurch als zu dem *populus sacerdotalis* gehörig bezeichnet worden. Offenbar falsch. Denn fürs erste fehlt in der Stelle jede Hindeutung auf den Hohenpriester oder das Priesterthum überhaupt, während so deutlich von dem Bundesverhältniſs zu Jehova die Rede ist. Sodann ist das blaue Kleid des Hohenpriesters (er hatte eine dreifache Kleidung) gar nicht einmal das eigentlich priesterliche; dieſs ist vielmehr das weiſse, welches auch die andern Priester trugen. Endlich fragte sich ja noch immer, warum denn gerade Blau die Farbe jenes Kleides, oder überhaupt die priesterliche Farbe seyn soll.

*) Schleusner Thesaur. und Lex. N. T. s. v. πορφύρα.

20. 62. 64. 65. 11, 58. 14, 43. 2 Makk. 4, 38. Aus Profanschriftstellern nur Weniges: Schon bei Homer kommen Purpurmantel und goldene Spange als königliche Insignien vor [1]; nach Cassiodor war der Purpur das einen Herrscher als solchen Auszeichnende, so daſs beim Anblick von Purpurkleidern Niemand im Zweifel seyn könne, wen er vor sich habe [2]. Den Privatleuten war darum das Tragen solcher Kleider bei Strafe als eine Art Majestätsvergehen untersagt [3]. Das bei den Byzantinern vorkommende πορφυρογέννητος bezeichnet einen solchen Prinzen, der im Purpurzimmer geboren ist, d. h. während sein Vater mit der Herrscherwürde bereits bekleidet war [4]. Ganz natürlich pflegte man dann auch den Gottheiten, die man für die höchsten, für die Könige unter den Göttern hielt, den Purpur beizulegen. So hatte *Jupiter Capitolinus* oder *Optimus Maximus* ein Gewand von dem herrlichsten kostbarsten Purpur [5]; die Dioskuren, die Schutzgottheiten des Spartanischen Herrscherpaares, die nach einer andern als der vulgären Auffassung, die sie nur als Heroen nimmt, für die obersten Götter galten, und von Pausanias die ϑεοὶ μέγαλοι genannt werden, wurden namentlich in Sparta und auch in Messene mit der purpurnen Chlamys dargestellt [6]; die Sonne als das höchste und erhabenste aller Lichter und Gestirne, darum auch Symbol der höchsten Gottheit, läſst Ovid im Purpurgewande in ihrem königlichen Palaste auftreten [7]. Die Purpurfarbe wurde wohl aus diesem Grunde, wozu freilich noch andere kommen, auf deren nähere Entwicklung wir uns hier nicht einlassen können, überhaupt als hochheilige Farbe betrachtet und darum nicht minder wie den Königen und Herrschern, so auch den Priestern zugeeignet [8]. Noch im heutigen Orient ist die dunkelrothe dem Purpur

---

1) Hom. Odyss. 19, 225.

2) Cassiodor. epist. 1, 5.

3) Cod. Theod. lib. 3.

4) Schneider Griech. Wörterbuch s. v. — Vgl. noch im Allgemeinen Brissonius de regno Persar. 1, pag. 35.

5) Vopiscus Aurelian.: *Meministi fuisse in templo Jovis Optimi Maximi Capitolini pallium breve purpureum, lanestre, ad quod cum matronae atque ipse Adrianus jungerent purpuras suas, cineris specie decolorari videbantur ceterae, divini comparatione fulgoris.* Vgl. Braun de vest. Sacerd. Hebr. I, cap. 14. pag. 208.

6) Creuzer Symbolik II, S. 357.

7) Ovid. Metamorph. 2, 1 sq. 23. *Purpurea velatus veste sedebat in solio Phoebus, claris lucente smaragdis.*

8) Bei Braun l. c. pag. 216. finden sich hierhergehörige Stellen gesammelt.

ähnliche Farbe Bezeichnung der höchsten und zugleich heiligen Würde. Der Palast des Dalai Lama, der als inkarnirte Gottheit zugleich der Herrscher und die heiligste Person ist, auf dem Berge Botala bei H'Lassa heiſst Porum marbu, d. i. die rothe Stadt, denn seine Gebäude tragen diese Farbe, und haben vergoldete Dächer. Gleiches ist der Fall bei sämmtlichen Gebäuden des Klosterpallastes Djachi H'Lumbo, der 300 bis 400 Häuser zählt. Ja in den Wohnungen der Wohlhabenden in der Tibetschen Stadt Kuti ist gewöhnlich eine Kapelle von rothgefärbtem Holz mit Goldverzierungen [1]).

Diese dem ganzen Alterthum geläufige Bedeutung der Erhabenheit, der königlichen Hoheit und Macht, der Herrscherwürde hat der Purpur auch in der Mosaischen Symbolik. Der Gottheit beigelegt, weist er demnach auf diejenige Manifestation derselben hin, vermöge deren sie als die absolute Macht, Hoheit, Majestät, als höchster absoluter Herrscher erscheint. Für diese Manifestation oder Erscheinungsform hat nun der Hebräer nicht bloſs Einen, sondern eine ganze Reihe von Namen, weil er von Anfang an gewöhnt war, die Gottheit besonders von dieser Seite ihrer absoluten Erhabenheit über Alles aufzufassen, so daſs ihm alle Religion und Weisheit in der „Furcht" Gottes, als des absoluten Herrn begriffen war. Diese Namen sind אֲדֹנָי Herr (welches Wort Braun von אדן *basis* ableitet und es dann mit βασιλεὺς, d. i. βάσις τοῦ λαοῦ vergleicht [2]); אֵל eigentlich Macht, Gewalt, dann concret Held, Mächtiger, und weiter der Mächtigste, d. i. Gott; שַׁדַּי der Allmächtige (die LXX παντοκράτωρ); עֶלְיוֹן der Höchste, Oberste; (יְהוָה) צְבָאוֹת, welches die LXX 1 Sam. 17, 45. gleichfalls durch παντοκράτωρ übersetzen. Der gewöhnlichste und eigentlichste Name aber für diese Erscheinungsform Gottes ist der Name אֱלֹהִים, welcher, offenbar mit אֵל verwandt, Gott bezeichnet als den, der wegen seiner Erhabenheit, Hoheit und Majestät mit Furcht und Scheu erfüllt, dem darum auch alle Ehre und Verehrung gebührt [3]). Während der Name יְהוָה das ganze Wesen Gottes, insofern es unvergleichbar mit irgend etwas auſser ihm ist, als das absolute Seyn überhaupt bezeichnet, drückt der

1) Ritter Erdkunde von Asien III, S. 263. 267. 243. 94.

2) Braun selecta sacra 5, 3, 19. pag. 669. vgl. mit pag. 490.

3) Umbreit Commentar über die Sprüche Salomo's. Einleitung S. 41 fg.

Name אֱלֹהִים ein einzelnes besonderes Verhältniſs Gottes zu dem auſser ihm Seyenden aus; יְהוָה heiſst daher bei den Juden der שֵׁם הַמְּפוֹרָשׁ (siehe oben S. 174.), אֱלֹהִים hingegen wird auch den Mächtigen, den Herrschern und Groſsen, als Göttern der Erde, beigelegt. Ps. 82, 1. 6. (Ps. 138. 1.). Jedoch nicht im Allgemeinen nur betrachtet der Mosaismus Gott als den absolut Erhabenen, als den Herrscher der Welt, sondern vorzüglich in seinem Verhältniſs zum Israelitischen Volke. Das Wesen des Bundes besteht darin, daſs Jehova der König und Gott Israels ist, der seine Macht an Israel auf vielfache Weise und fortwährend, bald gebietend, bald strafend, bald errettend und erlösend, bewährt und offenbart. Daher die gewöhnliche Formel: Jehova, euer Gott (אֱלֹהֵיכֶם), während niemals gesagt wird: Euer Jehova. Der Purpur als symbolische Farbe der Erhabenheit und Majestät überhaupt ist somit im Mosaismus namentlich Symbol der Königswürde Jehova's im Verhältniſs zu Israel. Vielleicht lieſse sich daraus auch erklären, warum auf תְּכֵלֶת jedesmal unmittelbar אַרְגָּמָן folgt.

c. K o k k u s. Das Roth des Kokkus wird, wie wir im vorigen §. gesehen haben, von den Alten übereinstimmend als dasjenige betrachtet, welches Feuer und Blut mit einander gemein haben. Insofern nun die Farbe überhaupt Manifestation des Wesens einer Sache ist, stellt namentlich der Kokkus dasjenige dar, was das gemeinschaftliche Wesen des Feuers und des Blutes ausmacht. Dieſs besteht nun einerseits in der absoluten Beweglichkeit, andrerseits in der Wärme, beides mit einander aber, Wärme und Beweglichkeit, ist die Bedingung und das Wesen alles physischen Lebens, und die Alten hielten eines wie das andere, das Feuer und das Blut für Quelle und Sitz des Lebens *). Der Kokkus symbolisirt folglich zunächst das physische Leben, sodann aber den Begriff L e b e n i n s e i n e r g a n z e n A u s d e h n u n g. In den Naturreligionen kommt der Kokkus besonders denjenigen

---

*) Sehr häufig erscheint in den alten Kosmogonien das Feuer als das Lebensprincip des Universums, besonders z. B. bei den Persern. (Vgl. K l e u k e r Zendavesta I, S. 45.) Bei den Griechen, vorzüglich bei den Pythagoräern, von welchen es auch zu den Römern kam, hieſs dieſs Urfeuer, das Alles belebte, Ἑστια, Vesta. (X e n o p h. Cyrop. 1, 6, 1. P l u t a r c h. Numa cp. 11. B a u r Symbolik II, 1, S. 133.) Bei den Aegyptern Phtha. (B a u r a. a. O. S. 32.) Für die allgemeine Ansicht des Alterthums vom Blut als Sitz des Lebens werden bei Entwicklung des Opferbegriffs Belege folgen. Hier verweisen wir nur auf die biblischen Stellen Lev. 17, 11. Gen. 9, 4. Deut. 12, 33.

Gottheiten zu, in welchen das physische Leben der Natur, die zeugende Naturkraft personificirt war. Creuzer nennt es daher eine „alte Sitte, nach der man die Schnitzbilder des Bacchus, aber nicht allein dieses Gottes, sondern auch anderer, besonders der Naturgottheiten, des Pan, des Priapus, der Satyrn, ja nach Plutarch (quaest. Rom. 98.) gar die Bilder aller Götter roth anmalte; durch diese rohe grelle Farbengebung wollte man vermuthlich das volle Leben der Natur . . . . . recht kenntlich machen“ [1]). Auch Ezechiel beschreibt die Götterbilder der Chaldäer ausdrücklich als roth, Kap. 23, 14., und das Buch der Weisheit giebt Kap. 13, 14. unter den nöthigen Eigenschaften eines Götterbildes überhaupt die grell rothe Farbe an. Roth fanden wir auch oben schon als die charakteristische Farbe derjenigen Gottheit der Indischen Trimurti, welcher das Schaffen, Zeugen, Lebengeben zugetheilt ist, wobei noch als Grund angegeben wird: das Rothe sey aus dem Feuer genommen.

Daſs auch den Hebräern der Kokkus Symbol des Lebens war, zeigt eine Zusammenstellung der verschiedenen Stellen, wo seiner gedacht wird. Nach Jos. 2, 12—18. vgl. mit 6, 17. 25. war ein Kokkusband oder Seil das Zeichen, welches Rahab ans Fenster band, damit sie und die Ihrigen nicht umgebracht, sondern am Leben erhalten würden, also ein Zeichen des Lebens [2]). Nach Gen. 38, 28. band die Wehmutter demjenigen der Zwillinge, der zuerst ins Leben treten wollte, einen Kokkusfaden um die Hand, zum Zeichen dieses seines frühern Lebens (des Zuerstkommens, daher sein Name זֶרַח). Nach Num. 19, 6. war der Kokkus eines der Mittel, wodurch diejenigen, welche in Gemeinschaft und Berührung mit einem Todten (in Trauer) gekommen waren, wieder rein wurden, also ein Mittel, die Todesgemeinschaft aufzuheben, ein *antidotum* gegen den Tod, ein Zeichen des Lebens. Und da der Aussatz als politischer und theokratischer Tod betrachtet wurde, so erscheint der Kokkus auch unter den Reinigungsmitteln des Aussätzigen, durch die jener Tod aufgehoben ward. Lev. 14, 4. 6. In dem Trauerlied auf Sauls Tod 2 Sam. 1. heiſst es V. 24.:

---

1) Creuzer Symbolik I, S. 126.

2) Die Kirchenväter fanden darin ein Bild des Blutes Christi, welches das Mittel sey, die Sünder vom Tode zu erretten und ihnen das Leben zu geben. Clemens Rom. ad Corinth. 1, 12. *Καὶ προςέθεντο αὐτῇ δοῦναι σημεῖον, ὅπως κρεμάνῃ ἐκ τοῦ οἴκου αὐτῆς κόκκινον, πρόδηλον ποιοῦντες, ὅτι διὰ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου λύτρωσις ἔσται πᾶσι τοῖς πιστεύουσι.* So auch Justin. Mart. dial. cum Tryph. pag. 264. 46. — Origenes hom. in Jos. 3, 5.

„Ihr Töchter Israels weinet über Saul, der euch in Kokkus kleidete," d. h. zieht jetzt statt der Kokkuskleider, der Kleider des Lebens und der Lebensfreude, Kleider der Trauer und des Todes an; dabei ist zugleich nicht zu übersehen, daſs diese Töchter Jerusalems offenbar Jungfrauen sind, d. h. solche, die in der Blüthe und Fülle des Lebens sich befinden [1]). Nach Hohel. 4, 3. 6, 6. hat die Braut Kokkuslippen und Kokkuswangen; nach Jer. 4, 30. trägt die Buhlerin, die durch ihren Anzug zur Wollust und zum sinnlichen Lebensgenuſs locken will, ein Kokkusgewand [2]). Auch Jer. Klagel. 4, 5. ist die dem Koth entgegengesetzte Kokkuskleidung Bild der höchsten Lebensstufe, der Lebensfreude und Fülle, des Glücks. — Ganz anders hat man in der Typik den Kokkus gedeutet, indem man von Jes. 1, 18. ausgieng. Dort heiſst es: „Wenn eure Sünden sind, wie שָׁנִים, sollen sie weiſs werden, wie Schnee, und wenn sie roth sind (יַאְדִּימוּ), wie תוֹלָע, sollen sie werden, wie Wolle." Hier, behauptet man, sey der Kokkus deutlich ein Bild der Sünde oder der Gröſse der Sündenschuld, welche durch das Blut Christi, der die Sündenschuld getragen, getilgt werde; ebenso bedeute auch der Kokkusfaden oder das Stückchen Kokkustuch, welches man nach der jüdischen Tradition am Versöhnungsfeste dem Bock, der in die Wüste geschickt wurde, auf den Kopf band, die Sünden des Volks, die der Hohepriester diesem Thiere feierlich auf den Kopf legte (Lev. 16, 22.); ingleichen sey auch der nach den Aussagen der Rabbinen um den Opferaltar in der Mitte laufende rothe Faden oder Strick ein Symbol der Sünde [3]). Bei genauerer Betrachtung zeigt sich aber leicht das Irrige dieser Deutung. Es ist nämlich fürs erste nicht möglich, daſs der Kokkus, der die Farbe des Blutes hat, und zugestandenermaſsen auch das Blut bezeichnet, zugleich Symbol dessen seyn sollte, was durch das Blut aufgehoben wird. Nach Lev. 17, 11. (vgl. Gen. 9, 4. Deut. 12, 33.) ist das Blut der Sitz des Lebens und darum auch Symbol des Lebens, daher Blut vergieſsen so viel als Leben nehmen; eben deshalb aber weil im Blute das Leben ist, wird ihm dort sühnende, d. h. Sünde tilgende

---

1) Justi Nationalgesänge der Hebr. S. 84. Nur wird dort, wie auch de Wette thut, שָׁנִי irrig durch Purpur übersetzt.

2) Bei den Römern pflegte die Braut ein feuerrothes (*flammeum*) Kleid zu tragen. Salmas in Script. hist. Aug. pag. 389. Nach Einigen sollen dieſs auch die Hebräischen Bräute gethan haben. Lundius Jüd. Heiligthümer. S. 12.

3) Braun de vest. sac. Hebr. II, cp. 27. pag. 722.

Kraft zugeschrieben; das Blut ist demnach das rechte Antidotum gegen die Sünde, ihr wahres Gegentheil. Die Sünde wird in der h. Schrift als die Mutter des Todes dargestellt, Jak. 1, 15. Röm. 6, 23., ihr Symbol kann daher nimmer der Sitz und das Symbol des Lebens, das Blut seyn. In der Stelle des Jesaja hat man zwar das Roth auch so genommen, daſs es „blutige Greuel" bedeute, wie Gesenius thut, allein es ist durchaus nicht bloſs von Blutsünden dort die Rede (vgl. V. 23.), und sodann steht eigentlich von Blut kein Wort da, denn אדם heiſst nicht blutig-, sondern überhaupt rothseyn. Nach der allen Völkern gemeinsamen Symbolik, das Böse und den Tod durch Schwarz zu bezeichnen, sollte man zwar erwarten: Wenn eure Sünden schwarz und finster sind wie die Nacht, sollen sie doch weiſs werden, wie Schnee. Daſs der Prophet dagegen die Sünden mit Kokkus vergleicht, hat seinen Grund darin, daſs keine Farbe so stark, grell, scharf, schreiend ist, als diese, und auch keine so schwer wieder zu vertilgen und wegzubringen, wenn einmal etwas mit ihr bestrichen oder gefärbt war *). Der Prophet wollte aber eben nicht von der Sünde überhaupt reden, sondern es kam ihm darauf an, das Grelle, Schreiende derselben hervorzuheben, und zugleich auf die menschliche Unvermögenheit, diese Sünden wegzuschaffen, hinzuweisen. Da wäre denn eine Vergleichung mit Schwarz, das ganz im Allgemeinen Farbe der Schuld und Sünde ist, bei weitem nicht so bezeichnend und treffend gewesen, als die mit Kokkus. Der Sinn der Stelle ist demnach, mag man sie mit den Aeltern für einen Ausspruch des gnädigen, oder, mit Gesenius, des drohenden Gottes halten, der: Wenn die Sünden auch noch so grell, schreiend und stark sind, wenn eine Vertilgung derselben noch so schwer, ja unmöglich scheint, so will ich sie doch völlig wegschaffen, daſs keine Spur davon sichtbar ist. — Was das Kokkustuch auf dem Kopf des Bockes und den Kokkusfaden am Opferaltar betrifft, so kann dieſs als rein Rabbinische Nachricht hier eigentlich gar nichts entscheiden. Allein in beiden Fällen läſst sich der Kokkus viel leichter als Symbol des Lebens betrachten. Durch das Kokkustuch wurde nämlich dieser Bock als derjenige von den beiden bezeichnet, welcher nicht geschlachtet, sondern lebendig (חַי Lev. 16, 10.) bleiben, und lebendig (חַי Lev. 16, 20.) in die Wüste geschickt werden sollte. Der Kokkusfaden am Opferaltar aber hatte nicht

---

*) Rosenmüller altes und neues Morgenland IV, S. 205.

eine Beziehung auf die Sünde, sondern auf deren Antidotum und Gegentheil, das Blut, in welchem der Sitz des Lebens ist.

Wenn nun der Kokkus unbezweifelt die Farbe des Lebens ist, so kann er, auf Gott bezogen, keine andere Manifestation Gottes bezeichnen, als die, in welcher er im Verhältniſs zu dem auſser ihm Seyenden als der absolut Lebendige, als die Quelle alles Lebens erscheint. Der Name für diese Erscheinungsform ist חַי, welcher so häufig Gott beigelegt wird, und neben den beiden andern durch Hyacinth und Purpur bezeichneten Namen, יְהוָה und אֱלֹהִים, Jer. 23, 36. 10, 10. vorkommt. Gerade aber wie diese beiden Namen, obgleich an sich ganz allgemeine Benennungen Gottes (der absolut Seyende und der absolut Erhabene) zugleich auf das besondere Verhältniſs zu Israel sich beziehen, indem יְהוָה auf die Offenbarung und den Bund, אֱלֹהִים auf das Königseyn über dieſs Volk hinweist, wird auch die gleichfalls an sich ganz allgemeine Bezeichnung: der Lebendige, im Verhältniſs zu Israel eine besondere. Wir würden nämlich diesen Namen ganz unrichtig auffassen, wenn wir ihm mehr im Sinne der Naturreligion die reale Bedeutung geben wollten, daſs Gott Urheber des physischen Lebens der Natur sey, sondern als der Gott Israels ist er der Lebendige, Hos. 1, 10. Jos. 3, 10. 1 Sam. 14, 39. 17, 36. 25, 34.; d. h. in seinem Verhältnisse zu Israel hat er sich als den Lebendigen, als den Lebengebenden manifestirt und bewährt. Er hat nämlich dieſs Volk aus seinem Todeszustand in Aegypten, wo es eigentlich aufgehört hatte, ein Volk zu seyn und als Volk zu leben, errettet, hat es durch alle Todesgefahren siegreich hindurchgeführt, hat es zu seinem Volke gemacht, und durch diese Errettung, Erlösung und Hülfe recht eigentlich erst als Volk geschaffen und zum Leben gebracht. Jes. 43, 15. Daher wird als Grund der Feier des Sabbaths sowohl die Schöpfung der Welt, als die Schöpfung Israels zum Volk Gottes durch die Errettung aus Aegypten angegeben. Exod. 20, 11. vergl mit Deut. 5, 15., und eben in letzterer Beziehung war der Sabbat zugleich ein Zeichen des Bundes. Exod. 31, 16. 17. In diesem Sinne, und nicht überhaupt und allgemein im Sinne des Schaffens, steht der Name: der Lebendige den Göttern der Heiden gegenüber. Diese sind nämlich todt, insofern sie nicht helfen, retten, erhören, aus Noth und Tod erlösen können, während Jehova Israel erlöset und errettet hat. Darum soll Israel auch den Lebendigen und nicht die Götzen anbeten. Deuter. 32, 37 — 40. Der Israelite schwört daher namentlich bei

dem „Lebendigen“ d. h. nicht so wohl bei dem Schöpfer, sondern bei dem, der sich an Israel als der starke, mächtige Erretter und Helfer bewährt hat, und fortwährend bewährt, und ohne den Israel als Israel gar nicht wäre, gar nicht lebte. Der Name חַי hat somit eine wesentliche Beziehung auf die errettende, helfende Macht, auf die starke, mächtige Liebe und Gnade Gottes, wie denn auch im N. T. die Errettung aus dem geistlichen Tode, σωτηρία, positiv das Leben, als ein Werk und eine Gabe der Liebe und Gnade Gottes dargestellt wird. Diese Beziehung festzuhalten, sind wir um so mehr berechtigt, als der Kokkus zugleich Farbe der Liebe ist, und an den meisten der oben angeführten Stellen, wie bei dem Kokkusband der Rahab, dem Kokkus bei dem Wiederaufnahmritus des Ausſätzigen und des in Todesgemeinschaft Befindlichen in die Gemeine Gottes u. s. w., zugleich auf Errettung, Hülfe, Erlösung hingewiesen wird.

d. Byssus. Bei der Symbolik des Byssus kommt theils sein Glanz, theils seine Weiſse in Betracht. In ersterer Beziehung ist der Byssus die eigentliche Lichtfarbe. Daher der Ausdruck ἱμάτια λευκὰ ὡς τὸ φῶς. Matth. 17, 2. Luk. 9, 29. 24, 4. vergl. mit Matth. 28, 3., und die Verwechslung von λευκὸς und λαμπρὸς. Offb. 19, 8 und 15, 6. vergl. mit 19, 14; die LXX haben Hohel. 5, 11. λευκὸς, wo Symmachus λαμπρὸς hat; Apg. 10, 30. schwankt die Lesart zwischen λευκὸς und λαμπρὸς. Luk. 23, 11.[1] Um dieser Eigenschaft willen erscheint bei Daniel (7. 9.) Gott selbst in einem Gewand, weiſs wie Schnee (denn Licht ist sein Kleid Ps. 104, 2.), sein Haar wie reine (weiſse) Wolle, sein Stuhl Feuerflammen, dessen Räder lodernd Feuer, also ganz als Lichtgestalt; ingleichen haben die Engel, als himmlische Lichtwesen weiſse d. i. lichtfarbene Kleidung. Dan. 12, 6. 7. 10, 5. Ezech. 9, 3. 11. 10, 2. 7. Matth. 28, 3. Mrk. 16, 5. Joh. 20, 12. Apg. 10, 30. Daher rührt denn auch, daſs die Götter der Erde, die Stellvertreter der in Licht gehüllten Gottheit, die Könige, weiſse Kleider trugen, wie z. B. namentlich bei den Persern der χιτὼν διάλευκος das königliche Insigne war[2]; ingleichen pflegten die Personen, die in der Umgebung der Herrscher sich befanden, weiſse Kleider zu tragen, Gen. 41, 42; dasselbe war auch der Fall bei den nächsten Dienern der Gottheit, den Priestern, wovon unten ein Mehre-

---

1) Athanas. c. Arian. 3. pag. 443. λευκότερον φωτὸς ἀποδείκνυται.

2) Vgl. die Beweisstellen bei Brissonius de regno Pers. 1. pag. 37. sq.

res. Immer aber bleibt der blendende Glanz des Byssus doch mehr ein Accidenz im Verhältniſs zu seiner Farbe, der Weiſse, und diese ist die eigentliche Hauptsache, da der Glanz an sich auch andern Farben, namentlich dem Purpur und Kokkus zukommt. Die mit dem Glanz verbundene Weiſse macht ihn erst zur Lichtfarbe. Die Weiſse nun, für sich betrachtet, ist bei allen Völkern das bewuſste oder unbewuſste Symbol der (ethischen) Reinheit, des Unbefleckteseyns, der vollkommenen Tugend, Unschuld, Gerechtigkeit. Diese Symbolik liegt so tief und so unwillkürlich im Menschen, daſs sie sich, was wir *instar omnium* anführen wollen, selbst bei den Schwarzen in Afrika findet [1]). Das ethisch Vollkommene und Reine ist aber dem Hebräer das Heilige, und es folgt somit natürlich, daſs der Byssus im Mosaismus Symbol der Heiligkeit ist. Die weiſse linnene Kleidung, welche der Hohepriester am Versöhnungsfest trug, heiſst daher geradezu בִּגְדֵי הַקֹּדֶשׁ d. i. Kleidung der Heiligkeit, und כְּתֹנֶת־בַּד קֹדֶשׁ Lev. 16, 4. 32. Der Byssus, in welchen die reine Gemeine, als Braut Christi, gehüllt erscheint, wird Offb. 19, 8. ausdrücklich als ein Symbol der δικαιώματα τῶν ἁγίων erklärt; zu dieser Gemeine gehören die, welche nach Kap. 7, 14. ihre Kleider im Blute des Lammes weiſs gemacht haben (ἐλεύκαναν.) Die Engel erscheinen in weiſsen Kleidern, nicht blos als himmlische Lichtwesen, sondern auch als הַקְּדֹשִׁים die Heiligen. (Zach. 14, 5. Hiob 15, 15. Dan. 4, 10. 8, 13). Der weiſse Priesterrock heiſst Jes. 61, 10. מְעִיל צְדָקָה, das Gewand der Gerechtigkeit.

Welcher Erscheinungsform Gottes in seinem Verhältniſs zu dem auſser ihm Seyenden der Byssus entspricht, kann nun nicht mehr zweifelhaft seyn; es ist die, vermöge deren er den Namen הַקָּדוֹשׁ der Heilige führt. So wenig, wie die drei vorigen durch die Farben symbolisirten Namen ist auch dieser ein schlechthin allgemeiner, sondern bezieht sich gleichfalls auf das Verhältniſs Gottes zu Israel. Gott ist nicht blos im Allgmeinen heilig, sondern der Heilige Israels קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל. Ueber dieses Verhältniſs ist bereits oben, besonders Kap. 1, §. 2. S. 89., geredet worden. Die Heiligung Gottes durch Israel und Israels durch Gott

1) Von den Ashantees sagt Ritter, Erdkunde von Afrika S. 313. vgl. 329.: „überhaupt gilt bei diesen Schwarzen das weiſse Kleid als Symbol der Unschuld und Vollkommenheit; wenn schon ihr Teufel weiſs seyn soll, so ist doch der Fetischpriester, selbst der Fetisch jedesmal weiſs gekleidet.“

ist das Ziel aller göttlichen Offenbarungen, der Zweck des Bundes, A und O der Israelitischen Religion. Lev. 19, 2. Eben so wie an dieser Stelle, stehn die drei Benennungen אֱלֹהִים, יְהוָֹה und קָדוֹשׁ auch beisammen Jes. 43, 15. 48, 17. 49, 7. 1. Sam. 2, 2., es muſs also auch nothwendig eine innere Beziehung und Verwandtschaft zwischen ihnen stattfinden. Gott ist für Israel יְהוָֹה und אֱלֹהִים; um es zu heiligen. Nächst der Hyacinthfarbe ist darum auch der Byssus diejenige, welche am meisten im symbolischen Cultus vorkommt, sie ist die Grundfarbe der bunten Zeuche, auf welcher die andern Farben sich erheben, in welche sie gleichsam zurückgehen. Wie bemerkt, wird sie daher auch an einigen Stellen zuerst, statt zuletzt genannt.

§. 3.
Bedeutung der Kunstgebilde.

Wenn wir im Verlauf unserer Untersuchung gefunden haben, daſs selbst dasjenige an dem heiligen Bau der Stiftshütte, was zunächst durch äuſsere Nothwendigkeit hervorgerufen und bedingt ist, zugleich auch symbolischen Charakter hat, wie z. B. die Maaſse und Baustoffe, so wird es am wenigsten eines Beweises bedürfen, daſs dasjenige, was in nichts weniger als in äuſserer Nothwendigkeit seinen Grund hat, nämlich die Kunstgebilde, bedeutsamer Natur sind. Bloſsen Schmuck, bloſse Zierde für die Augenlust, von deren alleiniger Befriedigung das Alterthum bei seinen Kunstwerken überhaupt nichts wuſste, dürfen und können wir um so weniger für den Zweck dieser Kunstgebilde halten, als gerade die wichtigern derselben, die Cherubim, gar nicht zur allgemeinen Schau ausgestellt waren, sondern nur am Innern des Heiligthums sich befanden, wohin zum Theil Niemand, zum Theil nur die verhältniſsmäſsig wenigen Priester kommen durften. Auſserdem war es im Allerheilgen ganz dunkel, und auch das Heilige war durch den Leuchter nur schwach erhellt. Wir müssen nun versuchen, die Bedeutung dieser zweierlei Kunstgebilde zu entwickeln.

I. Die Cherubim. Der sicherste Weg die Bedeutung dieser vielbesprochenen Wesen aufzufinden, ist unstreitig der in der Einleitung §. 5, III. bezeichnete, wornach wir von ihrer Benennung auszugehen haben, die jedenfalls mit ihrer Bestimmung in der nächsten Beziehung stehen muſs. Auſser dem Namen כְּרוּבִים, dessen Etymologie als eine *crux interpretum* vor der Hand wenigstens durchaus unentschieden ist, aus dem daher auch nichts mit Gewiſs-

heit abgeleitet werden kann, findet sich noch eine andere Benennung, die wenigstens bei Ezechiel eben so häufig vorkommt, nämlich חיות d. i. Lebendige. Vgl. Ezech. 1, 5. 13. 14. 15. 19. 20. 21. 22. 10, 17. Die LXX haben dafür ζῶα, und mit diesem Worte bezeichnet auch die Apokalypse beständig jene vier Wesen, welche um den Thron Gottes stehen, und die vier Bestandtheile des Cherubs ausmachen, Mensch, Stier, Löwe, Adler. Vgl. Apok. 4, 6. 7. 8. 9. 5, 6. 8. 11. 14. 6, 1. 3. 5. 6. 7. 7, 11. 14, 3. 15, 7. 19, 4. Daſs dieser Name nicht durch „Thiere“ übersetzt werden darf, zeigt allein schon der Sprachgebrauch der Apokalypse, welche das Geschöpf des Abfalls und der Feindschaft zum Unterschied von den vier um den Thron Gottes stehenden ζώοις beständig θηρίον nennt. Vgl. Kap. 11, 7. 13, 1. 14, 9. 15, 2. 16, 2. 10. 13. und das ganze Kap. 17. hindurch. Der Idee der Cherubim liegt somit nothwendig der Begriff des Lebens zu Grunde, und wenn sie schlechthin und κατ' ἐξοχην die Lebendigen genannt wurden, so muſs man sich solche Wesen unter ihnen denken, welchen Leben in einem ganz besondern Sinne, das Leben κατ' ἐξοχην zukommt. Darauf weiſst auch noch die nähere Beschreibung bei Ezechiel wie in der Apokalypse hin, daſs sie nämlich in unaufhörlicher Bewegung seyen. Ezech. 1, 14. Apok. 4, 8. („und Ruhe haben sie nicht Tag und Nacht.“), denn unaufhörliche Bewegung, Thätigkeit, stetes Wirken ist Zeugniſs des Lebens, wo jenes aufhört, ist dieses nicht mehr, ist der Tod.*) Diese allgemeine Grundidee des Lebens κατ' ἐξοχην im Cherub erhält nun ihre nähere Bestimmung durch seine Bestandtheile. Diese sind Geschöpfe, Creaturen: folglich ist der Cherub im Ganzen ein Wesen, welches das geschöpfliche Leben κατ' ἐξοχην, d. h. das volle, ganze, höchste, vollkommenste creatürliche Leben hat, auf der höchsten Stufe desselben steht. Zugleich aber sind dieser im Cherub vereinigten Geschöpfe vier, welche Zahl hier so wenig als in den hundert andern Fällen der Israelitschen Symbolik eine zufällige, willkührliche ist. Wir haben sie kennen gelernt als die Signatur der Schöpfung überhaupt, insbesondere aber insofern sie Zeugniſs und Offenbarung Gottes ist. Der Cherub ist demnach ein solches Wesen, welches als auf der höchsten Stufe des geschöpflichen Lebens stehend und das vollkommenste ge-

---

*) Das ununterbrochene Wirken, die unaufhörliche Thätigkeit des Vaters und des Sohnes wird Joh. 5, 17—26. davon hergeleitet, daſs beide das Leben d. i. die Quelle des Lebens in sich haben.

schöpfliche Leben in sich vereinigend, die vollkommenste Offenbarung Gottes und des göttlichen Lebens ist. Dieſs ergiebt sich noch näher und bestimmter aus der Beschaffenheit der ihn bildenden Geschöpfe, oder aus der Stellung, welche diese unter den übrigen Geschöpfen einnehmen. Sie gehören zu denjenigen Geschöpfen der sichtbaren Welt, welche in ihr das oberste und höchste ihrer drei Reiche bilden, das Reich des organisch Lebendigen, und in diesem Reiche wieder gehören sie zur höchsten Classe, zu derjenigen, die warmes Blut also auch das höchste physische Leben hat; ja in dieser höchsten Classe sind sie wiederum die Höchsten, so daſs ein altes jüdisches Sprüchwort sagt: „Vier sind die Höchsten der Welt: Der Löwe unter dem Wild, der Stier unter dem Zahmvieh, der Adler unter den Vögeln, der Mensch unter Allen (Geschöpfen); aber Gott ist der Allerhöchste“ *), womit nichts anderes gemeint seyn kann, als: In diesen Vieren concentrirt sich die höchste Stufe des creatürlichen Lebens, Gott aber ist selbst über diese höchste Stufe noch unendlich erhaben; von ihm rührt alles creatürliche Leben her, er ist der Herr der Schöpfung. Ihre hohe Stellung unter den Geschöpfen der sichtbaren Welt haben aber ferner diese Vier vermöge gewisser Eigenthümlichkeiten und Lebenskräfte, durch welche sie sich sowohl vor den andern Geschöpfen auszeichnen, als auch von einander unterscheiden; und wenn sie nun wegen dieser Eigenthümlichkeiten mit einander verbunden werden, um den Cherub zu bilden, welcher, als der Complex der höchsten creatürlichen Lebenskräfte, Zeugniſs und Offenbarung göttlichen Lebens ist, so müssen sie auch nothwendig einzeln in ihrer besondern Eigenthümlichkeit von einzelnen Lebensäuſserungen Gottes zeugen, auf besondere Modifikationen des göttlichen Lebens hinweisen. Wie demnach der Cherub im Ganzen Symbol ist, so sind es mittelbar auch seine einzelnen Bestandtheile, deren Bedeutung wir versuchen müssen kurz zu entwickeln.

---

*) So führt es Spencer an (de leg. Hebr. rit. III, diss. 5, 4, 2.) als ein *effatum Talmudicum:* ארבעה ג׳ותנ׳ן בעולם וגו *Quatuor sunt superbi [excellunt] in mundo: Leo inter feras, bos inter jumenta, aquila interv olucres, homo vero super omnia: at Deus eminet super universa.* — Schöttgen Hor. Hebr. pag. 1108. führt aus dem Tractat Schemoth rabba 23. an: *Dixit R. Abin: Quatuor sunt, qui principatum in hoc mundo tenent. Inter creaturas homo, inter aves aquila, inter pecora bos, inter bestias leo. Quilibet horum regnum habet et magnificentiam quandam, ponuntur autem sub throno majestatis divinae Ezech. 1, 10. Hoc vero cur factum est? Ut nullum ex illis sese extollat in mundo sed sciant, quod regnum Dei sit super illos.* — Ebenso in Schir haschir. rab. 19.

a) **Der Stier** war aus Gründen, die hier nicht angegeben werden können, in der ganzen alten Welt, bei allen Völkern Symbol der zeugenden schaffenden Kraft [1]). Daſs auch den Hebräern diese Bedeutung bekannt war, läſst sich nicht bezweifeln. Schon die Sprache weist darauf hin. Das Hebräische אב Vater, Erzeuger, ist offenbar verwandt mit dem Namen des Persischen Urstiers *Abudab*, aus dem Alles hervorgegangen, und mit dem Aegyptischen *Apis*, dem Symbol des zeugenden Osiris. Der erste Buchstabe des Alphabets als der Urbuchstabe, der die ganze Reihe derselben eröffnet, und auch als Zahlzeichen Eins die Zahlenreihe, ist der Name des Stiers אלף; ja nach Einigen soll dieser erste Buchstabe seiner Figur und Form nach aus der Hieroglyphe des Stierkopfs entstanden seyn. Der Name בקר *arator* zeigt das an, um deſswillen der Stier zum allgemeinen Zeugungssymbol wurde, u. s. w. [2]). Aus der Geschichte des goldenen Kalbs, Exod. 32., wird es nur zu deutlich, daſs das Stiersymbol von den Hebräern in gleichem Sinne, wie in Aegypten aufgefaſst wurde, und der Bilderdienst unter Jerobeam läſst daran noch weniger zweifeln, denn es war dieſs doch jedenfalls noch ein Jehovadienst; und wenn nun Jehova unter dem Stiersymbol dargestellt wurde, worauf sollte dieſs gehen, wenn nicht auf den obersten Mosaischen Lehrsatz: Gott ist der Schöpfer Himmels und der Erde? Waren nun die Israeliten gewöhnt bei andern Bildern des Stiers an die zeugende und schaffende Kraft Gottes zu denken, so werden sie dieſs Bild auch in der Cherubcomposition nicht anders betrachtet und genommen haben. — *b)* **Der Löwe**, der bei den Alten auch schlechthin „das Thier" *κατ' ἐξοχην* hieſs, galt von jeher allen Völkern als der König der Thiere [3]); so erscheint er auch bei den Hebräern. In der h. Schrift wird besonders zweierlei an ihm hervorgehoben: seine ungeheure Stärke und unüberwindliche Kraft (Richt. 14, 18. Sprüchw. 30, 30. 2 Sam. 1, 23. 17, 10.), sodann, was daraus folgt, seine Furchtbarkeit. (Hos. 11, 10. Amos 3, 8. 1 Chron. 12, 8. Ps. 22, 22. Dan. 6, 23. Offb. 13, 2.) Vermöge dieser Eigenthümlichkeiten, die keinem andern Thiere in gleichem Grade zukommen, wird er häufig als ein Bild der unüberwindlichen Kraft Gottes gebraucht, und zwar insbesondere, insofern sie die Feinde erreicht,

---

1) Vgl. Creuzer Symbolik I, S. 318. 507. 747. IV, S. 128. 240. — Baur Symbolik I, S. 177 fg.

2) Baur I, S. 76. Creuzer II, S. 99. Note 139.

3) Vgl. die reiche Sammlung von Stellen der Alten bei Bochart Hieroz. I, 2, 1.

richtet, straft, vertilgt. Jes. 31, 4. Jer. 25, 37. 38. Hos. 5, 14. 13, 7. 8. Jes. 38, 13. Die sich nahenden göttlichen Strafgerichte vergleicht Amos (3, 3. 8.) mit dem Nahen des Löwen zu seiner Beute; öfter werden diese Gerichte auch durch wirkliche Löwen ausgeführt. 2 Kön. 17, 25. 26. 1 Kön. 13, 24. 20, 35 fg. Jene beiden Gewalten, die herrschende und richtende machen bei den Alten den Begriff der Majestät aus, ja sie fallen als völlig synonym zusammen. 1 Sam. 8, 5 fg. 1 Kön. 3, 9. Ps. 9, 5. 8. Spr. 20, 8. Die Löwen an Salomo's Thron zur Rechten und zur Linken, 1 Kön. 10, 19. 20., waren Symbole der königlichen Majestät, in der die Herrscher- mit der Richter-Würde vereinigt ist. Dieſs und nichts anderes bedeutete auch der Löwe im Cherub. — *c)* Der Adler ist unter den Vögeln, was der Löwe unter den Vierfüſsigen, er ist der König der Vögel, nicht aber wegen seiner Gröſse, sondern wegen seines Flugs und Gesichts. Der den Vögeln vor allen andern Geschöpfen eigenthümliche Vorzug, sich über die Erde zum Himmel frei erheben und im unermeſslichen Raume sich bewegen zu können vermöge ihrer Flügel, gab ihnen in der Symbolik der Alten eine sehr wichtige Stelle. Man betrachtete sie deshalb als die Boten und Zungen der Götter, welche deren Willen und Rathschluſs vom Himmel auf die Erde brächten, also auch mit den göttlichen Rathschlüssen vertraut seyen. (Hiob. 28, 21.) Daher entstanden die Auspicien, daher die bis jetzt übliche Sitte, daſs man allem, was als göttlich, himmlisch, überirdisch bezeichnet werden soll, Flügel giebt, wie z. B. den Engeln, als göttlichen Gesandten. Die Cherubim werden daher überall, wo etwas mehr als ihr Name genannt ist, als geflügelt bezeichnet; Josephus nennt sie schlechthin *ζῶα πετεινὰ*, und Philo *τὰ πτηνά*. Was das Eigenthümliche der Vögel überhaupt ist, das kommt nun im höchsten Grade dem Adler zu: kein Vogel hat eine solche Flugkraft, wie er, Jer. 4, 13. 49, 22., keiner fliegt auch so hoch und so weit, daher sein Beiname *ὑψιπέτης*, keiner hat so groſse Flügel, woher der Beiname *τανύπτερος* *). Auf gleiche Weise zeichnet sich der Adler durch seine Sehkraft nicht nur vor den andern Vögeln, sondern vor allen Thieren überhaupt aus, so

---

*) Hom. Iliad. 12, 219. 13, 822. 22, 308. Odyss. 20, 243. 24, 538. Apulej. Florid. 1. Horus 2, 53.: *ὑψελότερον παντῶν τῶν πετεινῶν ἵπταται.* — Pindar. Pyth. 5.: *τανύπτερος ἐν ὄρνιξιν ἀετός.* Hom. Iliad. 24, 317. Hesiod. theog. 523. Vgl. überhaupt die Stellen bei Bochart Hieroz. II, 2, 1. — Auch im Zendavesta wird gesagt (III, S. 92.): „Der Adler schwingt seine Flügel nach den beiden Enden der Welt.“

daſs das Adlersauge sprüchwörtlich geworden ist. Er sieht seine Beute von der höchsten Höhe herab, wo er dem menschlichen Auge kaum mehr sichtbar ist; die Alten glaubten von ihm, er sehe selbst die kleinen Fische im Meere, auch könne er unverrückt in die Sonne sehen [1]). Daſs auch diese Eigenthümlichkeit des Adlers im Cherub zu berücksichtigen ist, zeigt sich in der ausdrücklichen Angabe bei Ezechiel, wie in der Apokalypse, wornach sie um und um voller Augen waren. Offb. 4, 6. 8. Ezech. 10, 12. Vermöge seiner Flugkraft, die ihn aufs freieste und schnellste im unermeſslichen Raume sich bewegen läſst, eignet sich nun der Adler, wie kein andres Geschöpf zum Symbol derjenigen Lebenskraft Gottes, vermöge welcher er mit seinem Seyn an keinen Raum gebunden ist, also der Allgegenmart, während die auſserordentliche Sehkraft des Königs der Vögel auf das allsehende Auge Gottes hinweist, d. h. auf die mit der Allgegenwart gegebene von ihr unzertrennliche Allwissenheit Gottes, wie beide auch in der heiligen Schrift als eng verbunden zusammengestellt werden Ps. 139, 1—12. [2]) Jer. 23, 23. 24. (Hiob 14, 13.) — *d*) **Der Mensch** hat seine hohe Stellung über allen andern Geschöpfen der sichtbaren Welt nicht vermöge seines Körpers und seiner Seele (נֶפֶשׁ); vielmehr sind ihm an Körper- und Seelenkräften viele und namentlich die Thiere, mit welchen er im Cherub verbunden ist, überlegen: der Stier an Kraft, der Löwe an Muth und Furchtbarkeit, der Adler an Scharfsichtigkeit und Umfang der Lebenssphäre. Das was ihn vor allen andern *ζώοις* auszeichnet, das ihm Eigenthümliche ist allein das Vermögen der Intelligenz, der Geist (נְשָׁמָה) Hiob 32, 8., diese Leuchte Jehova's (Spr. 20, 27.), vermöge deren er das Bild Gottes im engern Sinne ist. Diese Eigenthümlichkeit tritt nun auch als das Besondere des Menschen im Verhältniſs zu den andern Bestandtheilen des Cherubs in diesem hervor, und wird zum Bild der intelligenten Kraft Gottes, der absoluten Geistigkeit. Da diese aber im Verhältniſs zu der Schöpfung, als dem Inbegriff aller Geschöpfe sich als vernünftige Einrichtung und Anordnung äuſsert, so wird wohl der Mensch im Cherub insbesondere

---

1) Aelian. hist. nat. 1, 32.: *ἀιετὸς δὲ ὀρνίθων ὀξυωπήστατος*. Vgl. die Stellen bei Bochart l. c. pag. 174. besonders aus dem Arabischen Schriftsteller Damir.

2) Die Worte V. 9.: כַּנְפֵי שָׁחַר, d. i. Flügel der Morgenröthe lauten in der Syrischen, Arabischen und Aethiopischen Uebersetzung: „Flügel des Adlers," was jedenfalls ein Zeugniſs ist von dem schnellen Flug des Adlers. Vgl. Bochart. l. c. pag. 171.

auf die göttliche Weisheit hinweisen sollen. — Wenn wir nun auch in den vier Bestandtheilen des Cherubs Hinweisungen auf die göttlichen Lebenskräfte gefunden haben, so dürfen wir ihn jedoch keineswegs schlechthin für ein Symbol göttlicher Eigenschaften halten; es muſs vielmehr das, was sich uns über seine Bedeutung im Ganzen und Allgemeinen ergeben hat, wohl im Auge behalten werden. Der Cherub ist nichts weniger als ein unmittelbares Bild Gottes selber, im Gegentheil sein wesentlicher Charakter ist, Geschöpf zu seyn; er ist ein Bild des Geschöpfes auf seiner höchsten Stufe, ein ideales Geschöpf. Die in der sichtbaren Schöpfung an die höchststehenden Geschöpfe vertheilten Lebenskräfte sind in ihm zusammengefaſst und individualisirt. Wie die ganze Schöpfung ein Zeugniſs der göttlichen Lebenskräfte ist, so ist dann auch der Cherub, in welchem vermöge seiner vier Bestandtheile die höchsten geschöpflichen Kräfte als Individuum erscheinen, und welcher eben darum ein Repräsentant der ganzen Schöpfung selbst ist, ein Zeuge der durch das ganze Reich der Geschöpfe sich offenbarenden Schöpferkraft, Majestät (Herrscher- und Richtermacht), Allgegenwart und Allwissenheit, endlich der absoluten Weisheit Gottes. Als ein solcher Zeuge dient er zur Verherrlichung und Ehre Gottes, ja er ist das factische lebendige Lob Gottes selber, daher denn auch in der Apokalypse das Leben oder vielmehr die Lebensthätigkeit der vier ζῶα in unaufhörliches Loben und Preisen Gottes gesetzt wird: „sie haben keine Ruhe Tag und Nacht, sprechend: Heilig, heilig, heilig ist Gott der Allbeherrscher, der war und ist und seyn wird; und wenn die Lebendigen Preis, Ehre und Dank bringen dem, der auf dem Throne sitzt, dem Lebendigen von Ewigkeit zu Ewigkeit, so fallen die 24 Aeltesten nieder . . . . . und sprechen: Du bist würdig Herr zu nehmen Preis und Ehre und Kraft, denn du hast alle Dinge geschaffen, und durch deinen Willen bestehen sie und sind geschaffen.“ Offb. 4, 8.

Die Richtigkeit der nachgewiesenen Bedeutung des Cherubs bestätigt sich vollkommen, wenn wir die Stellen, wo seiner gedacht wird, mit einander vergleichen. Es ist vorerst zu beachten, daſs, wenn wir vor der Hand von der Stiftshütte auch ganz absehen, die Cherubim immer in zweierlei Verbindung vorkommen, entweder nämlich mit dem „Garten Gottes,“ Eden, dem Paradiese, oder mit dem Throne Gottes, letzteres häufiger, als ersteres. Zuerst finden wir sie Gen. 3, 24.: „und er (Gott) lieſs wohnen gegen Morgen im Garten Eden die Cherubim und die Flamme des

zuckenden Schwerdts, um zu bewahren den Weg des Baums des Lebens.“ Eden, der Garten Gottes ist nichts anderes als eine Stätte des Lebens, wo Alles Leben athmet, der Tod nicht ist, wo das geschöpfliche Leben in seiner ganzen Fülle, Kraft, Blüthe und Anmuth sich zeigt. In seinem Centrum steht der Baum des Lebens (Gen. 2, 9.), um ihn her grünet und blühet alles, Ströme Wassers durchziehen, erfrischen und beleben diesen Garten; er ist voller lebendiger Geschöpfe, ein Garten der *ζῶα* (Thiergarten). Bei den Rabbinen heiſst er daher „das Land der Leben,“ ארץ החיים [1]), Philo beschreibt ihn gleichfalls als den Ort des Lebens, der Unverweslichkeit und Unsterblichkeit [2]). In diesen Garten des Lebens setzte Gott auch das Geschöpf, dem er den Odem des Lebens נִשְׁמַת חַיִּים einhauchte, daſs es zur lebendigen (חַיָּה) Seele ward, den Menschen, und der Mensch sollte den Garten bauen und bewahren (לְשָׁמְרָהּ Gen. 2, 15.). Da aber der Mensch durch Ungehorsam dem Tod anheim fiel, war auch die Lebensstätte nicht mehr der seinem Zustande entsprechende Wohnort, noch weniger konnte er sie „bewahren“; er wurde aus dem Garten Gottes vertrieben und dieser zum Wohnort den Cherubim gegeben, die ihn bewahren sollten. Hier zeigt schon der Zusammenhang deutlich, daſs die Cherubim solche Geschöpfe seyn müssen, welchen *κατ' ἐξοχην* „Leben“ zukommt, Geschöpfe, die das Leben auf seiner höchsten creatürlichen Stufe besitzen: die Stätte des Lebens ist ihr Wohnort, den Baum des Lebens und den Weg dazu zu bewahren, ist ihre Bestimmung. — Die zweite Stelle, wo der Cherub mit dem Garten Eden in Verbindung gebracht wird, ist Ezech. 28, 11—16. Hier wird der König von Tyrus bildlicher Weise ein Cherub genannt und von ihm gesagt: „In Eden, im Garten Gottes, wohntest du.“ Die beifolgende Beschreibung der Weisheit, Schönheit, Vollkommenheit, Macht, Gröſse und Herrlichkeit dieses Königs zeigt deutlich, daſs die Benennung Cherub darum auf ihn übertragen wird, weil er sich auf der höchsten Stufe des geschöpflichen Lebens befand. Alles was diese Schöpfung Groſses und Herrliches hat, war in ihm vereinigt, wie im Cherub. Die Fülle des Lebens, Wohlleben, Glück, Freude, Genuſs umgab ihn, wie

1) Eisenmenger entdecktes Judenthum II, 5. S. 299.

2) Philo de opif. mundi: *λέγουσι γάρ ἐν τῷ παραδείσῳ φυτὰ εἶναι μηδὲν ἐοικότα τοῖς παρ' ἡμῖν, ἀλλὰ ζωῆς, ἀθανασίας, εἰδήσεως*, und an einer andern Stelle: *κατὰ δὲ τὸν θεῖον παράδεισον ἔμψυχα καὶ λογικὰ τὰ φυτὰ παντ' εἶναι συμβέβηκε, καρπὸν φέροντα τὰς ἀρετὰς ζωήν τε ἄνοσον καὶ ἀφθαρσίαν.* Vgl. Euseb. praepar. ev. 7, 10.

sie in Eden vorhanden ist. — Die häufigere Verbindung der Cherubim mit dem Trone Gottes setzt natürlich eine innere Beziehung beider auf einander voraus. Nach unserer Entwicklung der dem Cherub zu Grunde liegenden Idee ergiebt sich diese Beziehung leicht. Der Thron Gottes ist der Ort, wo Gott die Fülle seiner Herrlichkeit aufs vollkommenste offenbart; die Cherubim aber sind, wie wir gesehen haben, die Repräsentanten der ganzen Schöpfung, als des Complexes aller, auch der höchsten und vollkommensten Offenbarungen Gottes; sie sind als solche die lebendigen, factischen Zeugen der Herrlichkeit Gottes. Beide, Thron und Cherub, haben also die Idee der Offenbarung göttlicher Herrlichkeit mit einander gemein, gehören daher nothwendig zusammen und lassen sich nicht trennen. Daher erklärt sich auch die Verwechslung beider. Wie nämlich von Gott gesagt wird: er sitze auf dem Thron (יֹשֵׁב לַכִּסֵּא) Ps. 9, 5. 1 Kön. 22, 19., so auch: er sitze auf den Cherubim (יֹשֵׁב הַכְּרוּבִים) Ps. 80, 2. 99, 1. 1 Sam. 4, 4. 2 Sam. 6, 2. 1 Chron. 13, 6. 2 Kön. 19, 15. Jes. 37, 16., was ganz dasselbe ist, wie der Ausdruck bei Ezechiel: die Herrlichkeit Jehova's sey oben über den Cherubim (עֲלֵיהֶם מִלְמָעְלָה) Kap. 10, 19. 11, 22. [1]). Statt יָשַׁב steht Ps. 18, 11. (2 Sam. 22, 11.) רָכַב eigentlich reiten, dann fahren. David beschreibt nämlich dort eine Theophanie, das Herabkommen und die Offenbarung Gottes in seiner ganzen Macht, Majestät und Herrlichkeit zur Rettung für den Bedrängten und zum Schrecken für seine Feinde. In dem Ausdruck יִרְכַּב עַל־כְּרוּב liegt also das Besondere, daſs Jehova mit seiner Herrlichkeit, mit seinem Thron, der im Himmel ist, herabgekommen sey, sich niedergelassen habe. Wohl mag de Wette dabei Recht haben, wenn er bemerkt: „auch hier muſs man sich mehrere den Thron Jehova's tragende Cherubs denken und also כְּרוּב collective nehmen" [2]). Uebrigens ist zu vergleichen, daſs sonst öfter von Jehova gesagt wird: רֹכֵב שָׁמַיִם der auf dem Himmel fährt,

1) Am bestimmtesten zeigt sich diese Verwechslung darin, daſs der Ausdruck *θρόνοι* später himmlische Geschöpfe bezeichnete. So nennt der Rabbi Abr. Ben Mardechai neben den Engeln, מלאכים, auch die Thronen כסאות; Kol. 1, 16. kommt dieselbe Benennung vor, und Theodoret bemerkt zu dieser Stelle: *θρόνους ἡγοῦμαι τὰ Χερουβὶμ αὐτὸν λέγει· τουτοὺς γὰρ εἶδε τὸν θεῖον ἐπικείμενον θρόνον ὁ προφήτης*. Auch Phavorin erklärt *θρόνοι* durch *δυνάμεις ἅγιαι*, Dionysius Areop. stellt die *θρόνοι* als Engel neben die *Χερουβὶμ*, und das Testament der Patriarchen setzt sie als höhere Geister in den siebenten Himmel.

2) de Wette Commentar über die Psalmen z. St.

Deut. 33, 26. Ps. 68, 34. vgl. V. 5., was nicht minder Bezeichnung der Herrlichkeit und Majestät Gottes ist, wie sie sich im Himmel, als dem eigentlichen Offenbarungsort göttlicher Herrlichkeit kund thut. — Aus allen diesen Stellen ist zugleich deutlich, daſs man von den Cherubs auch einen bildlichen Gebrauch machte, d. h. daſs man nicht gerade an ein aus Stier, Löwe, Adler, Mensch zusammengesetztes Wesen dachte, sondern nur die Grundidee, welche aufs beste und vollkommenste durch diese Composition ausgedrückt wurde, festhielt, nämlich die der höchsten, Gottes Herrlichkeit abspiegelnden und offenbarenden Stufe des creatürlichen Lebens. Dieſs war denn auch die Veranlassung dazu, daſs man die Cherubim mit den Engeln verwechselte. Nimmermehr zwar sind die Cherubim im A. B. geradezu Engel, wohl aber konnten die Engel, insofern sie die höchsten Geschöpfe sind, deren Wohnort der Himmel und deren Geschäft das Lob und Preis Gottes ist, die auf der höchsten Stufe creatürlichen Lebens stehen, mit dem Namen Cherubim belegt werden [1]).

Zur Bestätigung und Rechtfertigung unserer bisher entwickelten Ansicht von den Cherubim müssen wir nun noch eine Vergleichung derselben mit andern mehr oder weniger gangbaren Erklärungen anstellen. Es handelt sich dabei theils um die **Bedeutung**, theils um den **Ursprung** der Cherubim.

1. Die ältern Erklärungen, besonders die zum Theil höchst sonderbaren typischen übergehend [2]), wenden wir uns gleich zu den neuern, welche im Allgemeinen sich so unterscheiden, daſs sie die Cherubim entweder als mythische Wesen oder als Symbole auffassen. *a*) Für **mythische Wesen** hat sie im Grunde schon **Michaelis** erklärt, wenn er sie zu „Donnerpferden" Jehova's macht, und sie mit den Donnerpferden Jupiters zusammenstellt [3]). Diese ganz einseitig auf Ps. 18, 11. sich stützende,

---

1) Nach Vergleichung von Offb. 4, 8. stehen die Cherubim ganz parallel mit den Seraphim Jes. 6, 2. Statt der vier *ζῶα* bei Johannes und Ezechiel stehen nach dem Buche Hennoch (40, 9.) die vier Erzengel Michael, Raphael, Gabriel und Phanuel um den Thron Gottes, und erheben lobend ihre Stimme. Das Buch Pirke des R. Eliezer erklärt die vier Cherubim am Thron bei Ezechiel für diese nämlichen Erzengel als die Anführer und Repräsentanten von vier Engelordnungen. Dasselbe thut auch das Buch Bamidbar Rabba 2. (Vgl. **Vitringa** observ. sacr. 4, 2. pag. 893 fg. **Schöttgen** hor. Hebr. pag. 1105. **Buxtorf**, lex. talm. s. v. אוריאל.) Auch **Dionysius** Areop. giebt als oberste Engelordnung an: *θρόνοι*, *Χερουβίμ*, *σεραφίμ*.

2) Eine Aufzählung derselben s. bei **Carpzov** Appar. crit. Antiq. pag. 269. sq.

3) J. D. **Michaelis** de Cherubis equis tonantibus, in Commentatt. Götting. I. und Supplem. V, pag. 1343.

bereits von Herder hinlänglich widerlegte Hypothese kann gegenwärtig als eine völlig verschollene angesehen werden, weshalb wir uns auch nicht länger bei ihr aufhalten. Beachtenswerther ist dagegen die von Herder selbst aufgestellte. Nach ihm waren die Cherubim ursprünglich mythische Wunderthiere, wie sie im Orient so häufig vorkämen, so daſs sie den Gold bewachenden Drachen oder Greifen zu vergleichen seyen; als solche seyen sie die Wächter und Hüter des Paradieses, Mose habe sie dann nach Aegyptischer Art auf die Bundeslade gesetzt, von da seyen sie in die Wolken gekommen und endlich Dichterbild und Gesicht der Propheten geworden; ihr Wesen und ihre Bestimmung habe sich somit im Verlauf der Zeit geändert [1]). Diese Erklärung hat, besonders was die Vergleichung mit den Greifen betrifft, Beifall gefunden, und in neuester Zeit behauptet Vatke geradezu, sie seyen „ursprünglich identisch mit den Greifen;" er erklärt sie dann weiter im Allgemeinen für „ursprünglich symbolische Bezeichnung der unnahbaren göttlichen Gegenwart oder der Heiligkeit im ältern Sinne des Wortes (1 Sam. 5, 20. 2 Sam. 6, 9.), gleichwie in der Griechischen Mythologie die Greifen besonders in Verbindung mit Apollo als Symbole der verderblichen Göttermacht erscheinen" [2]). Gegen diese Zusammenstellung und Identificirung mit den Greifen spricht fürs erste, daſs die Cherubim keine Wunderthiere, ja überhaupt keine Thiere waren, wie die Greifen, sondern ζῶα, Lebensbilder, deren einen Bestandtheil der Mensch und zwar gerade in seiner Superiorität über die Thierheit ausmachte; sie sind ein symbolisches Gebilde, eine symbolische Composition, wie deren bei allen alten Völkern vorkommen, ohne aus den Greifen entsprungen zu seyn, was wir weiter unten genauer sehen werden. Sodann wird zweitens, um die Cherubim mit den Greifen zusammenstellen zu können, allerlei in die Stelle Gen. 3, 24. hineingelegt oder doch zu sehr urgirt, was bei genauerer Betrachtung als irrig wegfällt. Wesen und Bestimmung der Greifen ist allerdings, Hüter oder Wächter zu seyn; dieſs ist aber keineswegs der ausschlieſsliche Charakter der Cherubim im Paradiese. Die Stelle wird gewöhnlich übersetzt: Er stellte sie vor den Garten, oder vor

---

1) Herder Geist der hebr. Poesie I, 1. 6. Die verschiedenen Epochen in der Veränderung giebt er so an: „In der ältesten Sage war es ein ehrwürdiges Wundergeschöpf, in der Stiftshütte ward es todtes Kunstwerk, in den Psalmen und Gedichten Bild, in der prophetischen Vision endlich ζῶον, himmlisches Geschöpf, Träger der Herrlichkeit Gottes."

2) Vatke bibl. Theologie des A. T. S. 327.

den Eingang desselben, und nun denkt man gleich an ein Schildwachstehen, Thürhüten u. dgl. Allein der Text sagt nichts von einem Stellen, sondern יַשְׁכֵּן, d. i. er lieſs wohnen, wies zum Wohnsitz an. Wie unrichtig es ferner ist מִקֶּדֶם durch „vor“ oder gar „vor den Eingang“ zu übersetzen, zeigt das vorhergehende zweite Kapitel, wo man dann V. 8. auch übersetzen müſste: „Gott pflanzte den Garten in Eden vor dem Eingang,“ was Unsinn wäre. מִקֶּדֶם heiſst vielmehr: auf der Ostseite. Daſs endlich das לִשְׁמֹר um zu bewahren, nicht in dem Sinne von Schildwachstehen zu nehmen ist, zeugt deutlich Kap. 2, 15., wo vom Menschen gesagt wird: und Gott setzte ihn in den Garten Eden, um ihn zu bewahren“ לְשָׁמְרָהּ; dem Menschen vor dem Fall lag also dasselbe ob, was nach seiner Vertreibung aus dem Garten den Cherubim; so wenig aber deshalb der erste Mensch sich mit den Greifen zusammenstellen läſst, so wenig auch die Cherubim. Der eigentliche Vergleichungspunkt, das Hüter und Wächter seyn, fällt somit als ganz unstatthaft weg. Noch weniger als im Paradies war es aber in der Stiftshütte und im Tempel Bestimmung der Cherubim, Wächter und Hüter zu seyn. In diesem Falle hätten sie nicht **auf** dem Thron stehen und mit diesem Ein Ganzes bilden dürfen, was doch die Urkunde so ausdrücklich hervorhebt, wenn sie verlangt, daſs die Cherubim aus Einem Stück Gold mit dem Thron verfertigt und nicht bloſs darauf gestellt seyn sollten (Exod. 25, 18.). Als Wächter hätten sie **vor** dem Throne oder am Eingange in das Heiligthum stehen müssen, wenn dieſs ihr ausschlieſslicher und hauptsächlicher Charakter gewesen wäre. Statt aber nur am Eingang zu stehen, finden sie sich vielmehr auf allen Wänden, und selbst oben an der Decke des ganzen Heiligthums, so daſs sie nicht als die Hüter, sondern recht eigentlich als die Bewohner desselben erscheinen. Am meisten aber fehlt man bei dieser Identificirung der Cherubim mit den Greifen drittens darin, daſs man, statt sämmtliche von den Cherubim handelnde Stellen zu vergleichen, und die allen gemeinsame Grundidee des Cherubs aufzusuchen und nachzuweisen, einseitig an Gen. 3, 24. festhält, und dann, weil das Wesen der später vorkommenden Cherubim mit der Bestimmung, welche man ihnen an dieser Stelle geben zu müssen glaubt, nicht vereinigen kann, ebenso willkürlich als unnöthig annimmt, sie hätten später ihre ursprüngliche Bestimmung und Bedeutung immer mehr geändert, so daſs sie zuletzt vollkommen andere Wesen geworden seyen. Es liegt vor Augen und ist auch allgemein zugestanden, daſs die

apokalyptischen vier ζῶα aufs genaueste mit den Ezechielschen verwandt sind, diese letztern aber sind wiederum dieselben, wie die an den Tempelwänden (Ezech. 41, 18 fg.), stehen also mit den Salomonischen in genauer Verwandtschaft, und diese Salomonischen endlich sind eine Kopie derer in der Stiftshütte. So stehen die Apokalyptischen in einer wenigstens mittelbaren Verbindung mit denen in der Stiftshütte. Wenn nun die letztern ihren Ursprung von den mit den Greifen identischen Cherubim des Paradieses haben sollen, so müſste sich vermöge jener Verbindung und Verwandtschaft doch wenigstens irgend etwas Greifenartiges auch in den Apokalyptischen vorfinden; wo ist aber davon auch nur eine Spur zu entdecken? es ist daher auch noch niemandem im Traum eingefallen, bei den Apokalyptischen ζώοις an die Greifen zu denken. Nach unsrer Auffassung hingegen haben die Cherubim vom ersten bis zum letzten biblischen Buche, die der Genesis und die der Apokalypse, bei aller Modification in Einzelheiten und im Ausserwesentlichen doch Eine Haupt- und Grundidee mit einander gemein, so daſs wir behaupten können: die ersten sind so wenig als die letzten identisch mit den Greifen. Was endlich die Behauptung betrifft, die Cherubim bezeichneten die unnahbare Gegenwart Gottes, so ist sie eine, wenn auch nicht ganz unrichtige, doch einseitige und schiefe, mit der man durchaus nicht ausreicht. Allerdings haben sie eine Beziehung auf die Gegenwart Gottes; denn sie stehen in genauer Verbindung mit dem Throne Gottes, dieſs aber nicht, weil sie Greife, d. i. Hüter und Wächter sind, sondern weil sie die höchste Stufe des geschöpflichen Lebens darstellen und darum auch der unmittelbarste und vollkommenste Reflex der göttlichen Herrlichkeit sind; daraus ist die Unnahbarkeit für den Menschen erst eine Folge. Der Mensch steht nämlich nicht auf der höchsten Stufe des creatürlichen Seyns, und taugt darum nicht unmittelbar vor den Thron Gottes oder in die unmittelbare Gegenwart Gottes; daher denn auch das Berühren des symbolischen Gottesthrones von Seiten des Menschen als eine Verwegenheit, als ein strafbares Erheben über die ihm von Gott angewiesene Stufe betrachtet wird. Ist es schon an sich höchst unwahrscheinlich, daſs die so wichtigen Cherubim eine rein negative Bestimmung, nämlich Bezeichnung der Unnahbarkeit, nur sollten gehabt haben, so zeigt sich das Ungenügende einer solchen Annahme auch noch besonders darin, daſs bei ihr die Wahl gerade jener vier Wesen, Mensch, Stier, Adler, Löwe zu den Bestandtheilen des Cherubs nicht nur nicht erklärlich ist, sondern auch als

ganz willkürlich und ohne alle Beziehung auf jene angebliche Hauptbestimmung des Ganzen erscheint; man sollte dann eher lauter furchtbare Thiere erwarten; die Vierzahl derselben bleibt ganz unberücksichtigt, was doch nach der Analogie so vieler andern Mosaischen Symbole auch nicht geschehen darf. Nach unsrer Auffassung hingegen hat die Wahl jener Bestandtheile und ihre Zahl ihren innern nothwendigen Grund in der Idee des Cherubs überhaupt. — Eine andere neuere Hypothese hält die Cherubim für „mythische Dienstknechte Jehova's zum Behufe geringerer Verrichtungen um seine Person her, gleichsam seine Leibknechte," und stellt sie nachdrücklich unter die Engel, „deren Stellung vielmehr die von freiwillig dienenden Eigenherren" (!) und deren Dienst höherer Art sey, so daſs ihnen gegenüber die Cherubim als „knechtische Frohndiener" erschienen; „vor dem Eingang ins Paradies" sollten sie „den daraus vertriebenen Menschen die Rückkehr dahin wehren," an den Wänden der Stiftshütte und des Tempels hätten sie „Spalier gebildet," auf der Bundeslade sollten sie „zur Warnung dastehn, daſs man nicht darauf hinsehe," in den Psalmen würden sie „in der Eigenschaft solcher gedacht, die Jehova durch die Luft tragen, besonders bei Sturmwinden und Gewittern," bei Ezechiel sey es gleichfalls „ihr Hauptdienst, als Träger des Jehovathrons und als Vehikel seiner Bewegung von Ort zu Ort zu erscheinen" [1]). Diese ganze Auffassung ruht im Allgemeinen auf dem Grund und Boden jener Ansicht des *rationalismus vulgaris*, welche dem Mosaismus einen Gott andichtet, der eine vollständige Kopie eines orientalischen Despoten oder Tyrannen ist, und auch als solcher sich bedienen läſst. Das Uebersehen oder Ignoriren der bisher durch so viele Belege erwiesenen Thatsache, daſs im ganzen, besonders im Orientalischen Alterthum die Könige als die Götter der Erde angesehen, ihre ganze Regierungsform und Herrscherverhältnisse nach den religiösen Vorstellungen von der göttlichen Regierungsweise sich richteten, nicht aber umgekehrt, hat sich hier gewissermaſsen gerächt und zu der ungewöhnlichen Plattheit und Trivialität verführt, die Cherubim für Frohn-, Leib- und Fuhrknechte Jehova's auszugeben, und ihnen einen gewissen militärischen Charakter zu verleihen [2]). Doch

1) Züllig die Cherubim-Wagen und der Jehovathron S. 14 fgg.

2) Züllich sucht dieſs a. a. O. S. 31. in der Note durch eine von Dr. Paulus versuchte Etymologie zu bekräftigen. Derselbe will כרוב vom Arabischen *charab* hergeleitet haben, welches bedeute: „in die Enge bringen, zusammendrücken, daher auch ängstigen." Demnach wären die Cherubim

von dieser irrigen Grundansicht ganz abgesehen, ist es auffallend falsch, das Verhältniſs der Cherubim zu den Engeln als das der Leibeignen zu den Eigenherren zu bestimmen. Die Cherubim werden stets in die nächste Verbindung mit dem Throne Gottes gedacht, nun ist dieſs aber immer nur bei den höchsten Dienern eines Königes der Fall. Der dem Throne Ormuzds nachgebildete Thron der Persischen Könige war gerade zunächst von den sieben höchsten Staatsbeamten umgeben, entsprechend den sieben himmlischen Geistern, den Amschaspands, die um Ormuzds Thron zunächst standen. Auch liegt es in der Natur der Sache, daſs da, wo die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes in den Geschöpfen ihren Culminationspunkt erreicht, am Throne, nicht Geschöpfe niederer Art, sondern die höchsten vollkommensten, herrlichsten gedacht worden sind. Als man später die himmlischen Geschöpfe in Classen stufenweise eintheilte, nahmen daher auch, wie wir schon bemerkt haben, die Cherubim nicht eine tiefere Stufe ein, sondern bildeten immer die höchste Engelklasse. Auf dieser höchsten Stufe der Geschöpfe erscheinen sie auch in der Apokalypse, was auch Züllig, freilich inconſequenter Weise, da er den Apokalyptischen Thron für eine Nachbildung des Ezechielschen hält, anerkennt. Was sodann den Dienst selbst anbetrifft, den die Cherubim im Verhältniſs zu den Engeln leisten, so werden gerade umgekehrt den Engeln niedere Dienste angewiesen, nämlich Dienste bei den Menschen und für sie, Dienste auf Erden (Ps. 34, 8. 91, 11. Hebr. 1, 14.), während die Cherubim niemals Menschen, sondern nur Gott, niemals auf Erden, sondern nur im Himmel und an himmlischen Orten dienen. Die unrichtige Erklärung der Stelle Gen. 3, 24. theilt übrigens diese Auffassung mit der Herderschen, am wenigsten aber von ihr aus durfte die letztere als eine „ungründliche Darstellung" bezeichnet werden. — *b*) Für Symbole hielt die Cherubim schon Philo, und zwar für Symbole göttlicher Vollkommenheiten. Ohne gerade die einzelnen Bestandtheile zu

---

Zusammengedrückte, oder nach Paulus „Geängstete," nämlich „Engelsgestalten, die in der Nähe des Machtgottes Jehova nach orientalischer Denkart, wie angstvolle Diener sich darzustellen hatten." Ich gestehe, daſs ich in den Cherubim nichts von einem gedrückten Wesen entdecken, und diese Etymologie auch nicht mit Züllig so ausgezeichnet finden kann. Ganz neu ist sie auch nicht, wie er glaubt. Rosenmüller (Alterthumskunde I, 1. S. 181.) vergleicht das Arabische كَرِبَ ängstigen, faſst aber dann die Cherubim viel ungezwungener activ als ängstigende „furchtbare Gestalten." Züllig selbst will aber lieber קרב als Stammwort angesehen wissen, also *apparitor*.

deuten, behauptet er, sie seyen Bilder der beiden höchsten und ersten göttlichen Kräfte, der schaffenden und herrschenden [1]. Auch **Grotius** faſste sie als Symbole göttlicher Eigenschaften auf: der Mensch bezeichne die Güte, der Löwe den Zorn (Strafgerechtigkeit) Gottes, der Adler die Schnelligkeit zum Wohlthun, der Stier die Langsamkeit zum Zorn [2]. Etwas modificirt findet sich diese Deutung auch bei **Bochart**, dem **Rosenmüller** in den Scholien zu Gen. 3, 24. gefolgt ist; im Stier sieht er ein Bild der *constantia* und *firmitas*, im Menschen ein Bild der *humanitas*, *lenitas* und *φιλανθρωπία*, im Löwen ein Bild der *generositas* und *robur*, im Adler endlich ein Bild des *vigor* und der *sublimitas naturae coelestis* [3]. Auch **de Wette** hält sie für Symbole der „Stärke, Macht und Weisheit Gottes und seiner Nähe,“ oder auch für „Personification der im Dienste Jehova's stehenden Naturkräfte“ [4]. Im Allgemeinen ist gegen diese Auffassungsweise das zu erinnern, was bereits oben bemerkt wurde, daſs nämlich der Hauptcharakter der Cherubim, in welchem alles übrige enthalten ist, darin besteht, *ζῶα*, d. i. Geschöpfe zu seyn; sie sind und sollten nicht seyn unmittelbare Bilder Gottes, oder einzelner und zwar der höchsten göttlichen Lebenskräfte, denn in diesem Fall würden sie jedenfalls unter das Verbot des zweiten der zehn Worte fallen, und in Eine Kategorie mit dem goldenen Kalb und den Jehovabildern Jerobeams gehören. Es lieſse sich keine gröſsere Inconsequenz denken, als einerseits die Abbildung Jehova's mit Todesstrafe oder Ausrottung verbieten, und doch im Heiligthum selbst Bilder anordnen, die die wichtigsten Lebensäuſserungen und Eigenschaften Gottes in ihrer Verbindung mit einander, in ihrer

---

1) **Philo** de vit. Mos. 3. pag. 668 fg., nachdem er die Meinung verworfen. als seyen die Cherubim *σύμβολα τῶν ἡμισφαιρίων ἀμφοῖν*, deutete er sie auf *τὰς πρεσβυτάτας καὶ ἀνωτάτω δύο τοῦ ὄντος δυνάμεις, τήν τε ποιητικὴν καὶ βασιλικήν*. Wenn er sonst auch *ἀγαθότητα καὶ ἐξουσίαν*, oder *δύναμιν δωρητικὴν καὶ κολαστήριον* als Bedeutung angiebt, so ist dieſs dasselbe, denn im Begriff des Schaffens liegt ihm der des Wohlthuns, wie im Begriff der Macht auch der des strafenden Richtens.

2) **Grotius** zu Exod. 25, 18. und Hebr. 9, 5.: *Erant in quoque Cherubino formae quatuor, hominis et leonis: illa beneficientiam, haec iram significans: et aquilae, quae celeritatem, et bovis, quae tarditatem notat. Ita formae illae idem innuunt, quod Deus Mosi dixit, se celerem esse ad benefacta, tardum ad ultionem.*

3) **Bochart** Hieroz. I,3, 6. pag. 770.

4) **de Wette** biblische Dogmatik §. 110. S. 83. Commentar über die Psalmen zu Ps. 18, 11. Vgl. auch **Winer** Realwörterbuch s. v. Cherubim. S. 264.

Einheit, also gewissermaſsen Gott selber darstellten. Nur Geschöpfe dürfen abgebildet werden, und zwar als solche: die Cherubim, obwohl keine wirklichen Geschöpfe, sind und bleiben doch immer Geschöpfe, und können in dieser Qualität nur Zeugen göttlicher Eigenschaften und Kräfte, nicht aber diese selbst seyn; sie sind aber Bilder der höchsten und vollkommensten Geschöpfe, in welchen sich die göttlichen Lebenskräfte reflectiren. Dazu kommt, daſs sie, was auch nicht geleugnet wird, jedenfalls den Charakter dienender, Gott anbetender und verehrender Wesen tragen; waren sie nun selbst Personificationen oder Symbole der königlichen Macht und Majestät Gottes, so würde ja die Majestät vor der Majestät sich demüthigen, und die Allmacht der Allmacht dienen, kurz Gott vor sich selber beugen. Am wenigsten aber lassen sich die Cherubim als personificirte Naturkräfte auffassen, denn was sollen diese an den Wänden des innern Heiligthums, das ein Bild des Himmels ist, wo namentlich die Naturkräfte, von denen hier die Rede, Donner und Blitz, Erdbeben (Ps. 18.) sich gar nicht mehr äuſsern? was sollen die Naturkräfte als Bewohner des Gartens Eden? — Nicht minder unstatthaft zeigt sich aber diese ganze symbolische Auffassungsweise der Cherubim vermöge ihrer Deutung der einzelnen Bestandtheile derselben. Sie hat nicht nur keinen Grund, warum dieser Bestandtheile gerade vier sind, sondern nimmt selbst zwei derselben zusammen zur Bezeichnung einer und der nämlichen Eigenschaft. Oder wenn sie auch jeden Bestandtheil einzeln deutet, so geschieht dieſs ohne bestimmte Berücksichtigung gerade dessen, was das Charakteristische eines jeden ist. Ganz verfehlt ist die Grotiussche Deutung, die den Stier als Symbol der göttlichen Langsamkeit auffaſst, und in seiner Verbindung mit dem Löwen eine Bezeichnung dessen findet, was Gott nicht ist. Aber auch als Bild der Beständigkeit kann der Stier nicht gelten, da dieſs keine eigentliche Lebensäuſserung Gottes ist, sondern nur eine Form derselben, mehr ein Accidenz; und warum der Mensch gerade die Güte bedeuten soll, ist auch nicht abzusehen. Die göttliche Güte, insofern sie leibliche Wohlthaten spendet, ist dem Hebräer in der fortwährend schaffenden Lebensäuſserung Gottes enthalten, die Güte als Gnade fällt ihm mit der Heiligkeit Gottes zusammen.

2. Der Ursprung der Cherubim wurde schon von Spencer in Aegypten gesucht; mit groſsem Aufwand von Gelehrsamkeit und viel Ausführlichkeit behauptete er, die Cherubim

seyen eine Kopie der Aegyptischen Sphinge [1]. Diese Ansicht von ihrem Aegyptischem Ursprung überhaupt hat sich nicht nur bis jetzt hie und da erhalten, sondern ist die allgemein angenommene, und noch die neuesten Untersuchnngen sprechen davon als von einer völlig ausgemachten Sache, die nicht mehr bezweifelt werden könne [2]. Abgesehen von den in der Einleitung §. 4. S. 42. angegebenen allgemeinen Gründen gegen das Herübernehmen Aegyptischer Cultusbestandtheile und Symbole, unter welch letztern die Cherubim eine so wichtige Stelle einnehmen [3], sprechen folgende besondere gegen jene mit so vieler Zuversichtlichkeit festgehaltene Hypothese: *a*) Symbolische Thiercompositionen sind nichts weniger als etwas eigenthümlich und ausschlieſslich Aegyptisches, sondern allen alten Völkern, insbesondere aber den Orientalischen gemeinsam. Die meisten und vielfachsten finden sich bei den Indern, welche daran unerschöpflich sind; es ist ganz unnöthig, von diesen zahllosen Gestalten einzelne namhaft zu machen und zu beschreiben, die vielen jetzt vorhandenen Abbildungen zeugen davon [4]. In groſser Menge trifft man dergleichen auch bei den Babyloniern an, wie z. B. auf dem bei Tak-Khesra aufgefundenen Steine, von dem Münter eine Abbildung gegeben hat, eine ganze Reihe der sonderbarsten Gebilde zu erblicken ist [5]. Besonders pflegten die Babylonier solche zusammengesetzte Thiergebilde auf den bunten Teppichen, womit die Tempel geziert wurden, und mit denen sie einen ausgebreiteten Handel führten, darzustellen [6], wovon sich in Aegypten nichts findet. Die Ruinen von Persepolis bezeugen, daſs auch die Perser mannichfache Thiercompositionen hatten [7].

---

1) Spencer de leg. Hebr. rit. II, 5, 3 sq.

2) So sagt Züllig (die Cherubim-Wagen S. 28.): „daſs die Cherubim . . . . ägyptischen Ursprungs sind, kann wohl jetzt keinem Zweifel mehr unterliegen, seitdem das groſse französisch-ägyptische Werk uns das ägyptische Alterthum so viel näher gebracht und uns mit einer Menge von ägyptischen Cherubs bekannt gemacht hat."

3) Aus psychologischen guten Gründen bestreitet auch ein Recensent des Küinölschen Commentars des Br. an die Hebr. in der Jen. Litt. Zeitung 1832. nr. 124.: „daſs Moses die Cherubim nach Zeichnungen, wie wan sie in Aegypten antraf, gefertigt habe." Auch Vatke ist dagegen ohne nähere Gründe anzugeben (bibl. Theol. S. 238.).

4) Siehe dergl. bei Meyer mythol. Lexikon, Kleuker Bramanisch-Indisches Religionssystem, Sonnerat Reise nach Ostindien.

5) Münter Religion der Babylonier tab. 3. vgl. auch tab. 1, 13. 2, 15. 16. 18. 19. 21. 22.

6) Münter a. a. O. S. 38. 108.

7) Niebuhr Reisebeschreibung II, tab. 20. Vgl. auch Rhode heilige Sage der Baktrer, Meder, Perser S. 217. 219. — Creuzer Symbolik I, S. 722.

Die Planetengötter der Chaldäer waren sämmtlich derartige Gebilde [1]); die Chinesische Mythologie hat ihre Thiercompositionen [2]), und von den Phönicischen erinnern wir nur an den Moloch [3]). Sehr abentheuerliche Thiergebilde kommen in Menge bei den Arabern vor [4]). Auch die Griechen und Römer kannten diese symbolischen Gestalten, man denke nur an Pan, an die Nymphen, an die Seeungeheuer u. s. w., besonders an den Orphischen Phanes, den Weltschöpfer, der aus Stier, Schlange, Mann und Weib zusammengesetzt aus dem Ei hervorgieng [5]). Aus dem Allem folgt, daſs Mose das Zusammensetzen von verschiedenen Geschöpfen zu Einem Ganzen nicht gerade von den Aegyptern abzusehen oder zu erlernen brauchte, sondern daſs es eine ganz allgemeine Sitte in der alten Symbolik aller Völker war. *b*) Die Composition des Cherub hat nun insbesondere mit den Aegyptischen Thiergebilden durchaus keine hervorstechende Aehnlichkeit, wie es doch nothwendig der Fall seyn müſste, wenn sie gerade eine Aegyptische Kopie wäre. Die Sphingen sind aus Löwe und Mensch (jedoch bedeutsam: Jungfrau) zusammengesetzt, es fehlt ihnen also nicht nur der Adler, sondern, was nach den Meisten Hauptbestandtheil des Cherub seyn soll, der Stier. Mit demselben Rechte lieſse sich dann der Cherub auch für eine Kopie des Indischen Greifen halten, der gleichfalls zwei Bestandtheile des Cherub hat, nämlich Löwe und Adler; auch der Phönicische Moloch hat zwei derselben, nämlich Mensch und Stier u. s. w. Am wenigsten können bloſs Flügel einer solchen Thiercomposition zu einer Identificirung berechtigen, denn beinahe durchgängig finden sich diese als die Zeichen höhern, himmlischen Ursprungs an allen dergleichen Wunderthieren. Aber man beruft sich insbesondere auf die Abbildungen des groſsen Französischen Werkes über Aegypten, wo eine Menge von Cherubs sich vorfänden. Dieſs Vorgeben ist ein völlig unbegreifliches. Ich habe alle die Gebilde, auf die man vorzugsweise verwiesen wird, genau angesehen und verglichen, aber auſser den Flügeln, welche, wie bemerkt, alle dergleichen Thiercompositionen auch bei andern Völkern haben, nicht die entfernteste Aehnlichkeit mit den Mosaischen Cerubim entdecken können. Unter diesen unzähligen

---

1) Görres Mythengeschichte I, S. 291 fg.
2) Rödiger in der Hall. Encyklopädie XVI, S. 289.
3) Winer Real W. B. s. v. Molech. Münter Religion der Karthager §. 2. S. 11.
4) Bochart Hieroz. II, 6. bes. cp. 13.
5) Creuzer Symbolik III, S. 293.

Thiercompositionen auf Aegyptischen Kunstwerken ist auch keine einzige, sage: keine einzige, welche aus den vier ζώοις des Cherub besteht, ja nicht einmal eine einzige, welche nur drei derselben in sich vereinigt. Züllig behauptet sehr bestimmt, der Stier sey Haupt- und Grundgestalt des Israelitischen Cherubs, und erklärt doch zugleich: „der Körper dieser Aegyptischen Cherubs ist entweder der eines Menschen oder der eines Vogels;“ demnach gesteht er dann ein, der Stierkörper des Israelitischen Cherubs sey „das Werk ihrer (der Juden) eigenen Phantasie“ gewesen. Warum soll nun der Cherub schlechterdings Aegyptischen Ursprungs seyn, wenn er gerade im Wesentlichen, in der Grundgestalt Original ist, und auch sonst mit den Aegyptischen Gebilden gar nichts weiter gemein hat, als die Flügel, welche auch die Indischen, Persischen, Chinesischen, Babylonischen, Arabischen, Griechischen Wunderthiere haben? Am meisten aber zeigt sich die Nichtigkeit und Grundlosigkeit der Hypothese vom Aegyptischen Ursprung der Cherubim darin, daſs, während man in Aegypten vergeblich nach Parallelen sucht, merkwürdiger Weise gerade bei andern Völkern sich Compositionen finden, die entweder alle oder doch die meisten Bestandtheile des Cherubs in sich vereinigen. So bilden z. B. auf einem Indischen Bilde die vier Köpfe eines Löwen, eines Stieres, eines Menschen und eines Adlers Ein Ganzes, das von einer Schlange wie von einem Rahmen umschlossen ist [1]). Wer aber getraut sich darum zu behaupten, Mose habe seine Cherubim von den Indern erborgt, oder die stolze Indische Priesterkaste habe sie von den verachteten Hebräern entlehnt? Auf einem andern Indischen Bilde befinden sich zwar nicht in einander verschmolzen, aber doch neben einander zu einem Ganzen verbunden die fünf Geschöpfe: Mensch, Löwe, Adler, Stier und Ziegenbock, welche sämmtlich geflügelt sind [2]). Auch eines der Wunderthiere am Eingange in den Palast von Persepolis hat Menschengesicht, Adlerflügel, Löwenmähnen und Schweif, und einen Leib, von dem man nicht bestimmt sieht, ob er einem Einhorn angehört; manche halten seine Füſse für Stierhufen [3]). Dieſs führt uns aber *c*) auf den Ursprung der Thiercompositionen überhaupt. Dieser liegt ohne Zweifel in der allgemein symbolischen Anschauung des Alterthums.

---

1) Müller Glauben, Wissen und Kunst der alten Hindu tab. 1, 112. vgl. mit S. 567, wo dieſs Bild erläutert und sein Alter nachgewiesen wird.

2) Müller a. a. O. tab. 1, 113. vgl. mit S. 567.

3) Niebuhr Reisebeschreibung II, tab. 20. B.

Das Naturleben, welches den Naturreligionen mit dem Leben der Gottheit in Eins zusammenfällt, hat seine höchste Stufe in dem Reich der ζῶα erreicht, aber in diesem Reiche selber offenbart sich das Naturleben wiederum auf sehr vielfache und verschiedene Weise, so daſs es gleichsam zersplittert ist in den vielen Gattungen und Individuen. Das Bedürfniſs des menschlichen Geistes, das Göttliche nicht als ein Zersplittertes, sondern möglichst als ein Einiges aufzufassen, schuf sich nun solche Gebilde, in denen verschiedene Natur- oder Gottheitskräfte, verschiedene Aeuſserungen des Naturlebens, je nachdem man sie für die wichtigsten und vollkommensten hielt und in einzelnen Thiergattungen besonders hervortreten sah, mit einander zu einer Gesammtanschauung verbunden waren und Ein Ganzes ausmachten. Jedes Volk setzte daher seine Gebilde aus solchen Geschöpfen zusammen, die nach seiner Anschauung als vorzügliche Aeuſserung gewisser Naturkräfte oder des göttlichen Seyns und Lebens erschienen. Daſs im Einzelnen hier öfter ein Zusammentreffen stattfindet, ist viel erklärbarer, als wenn das Gegentheil der Fall wäre. Das Geschlecht der Vögel drückte für alle Völker die über die Erde erhabene, an keinen Raum gebundene Kraft aus, Flügel waren daher überall Symbol und Attribut des Ueberirdischen, Geistigen, Göttlichen. Der Stier war gleichfalls allen Völkern Symbol der zeugenden schaffenden Kraft, der Löwe Symbol der königlichen Macht und Majestät; wie nahe lag es nun, den Stier und Löwen mit einander zu verbinden, oder jedem dieser Thiere Flügel beizulegen. Ebenso war es sehr natürlich, daſs man die Wasser- und Meeresgottheiten mit einzelnen Fischtheilen abbildete; die Fische wiesen überhaupt auf das Wasser hin, und dieses galt ja als der Urgrund aller Geschöpfe. Wie man daher Stier und Löwe, so konnte man auch Fisch und Löwe mit einander verbinden u. s. w. Dazu kommt noch, daſs in dem Zodiakus gewisse Gestirne durch Thiere bezeichnet wurden; die für das sublunarische Leben so wichtigen Conjunctionen der verschiedenen Himmelskörper (die ja wiederum als Götter betrachtet wurden) lieſsen sich nicht leichter symbolisch darstellen, als durch die Verbindung einzelner Theile jener Thiere zu Einem Ganzen. So deutete z. B. ein Götterbild zu Elephantine, das ein Mann war mit einem Widderkopf und mit Bockshörnern, nach Eusebius Erklärung auf das Zusammenkommen der Sonne und des Mondes im Widder hin *). Der Israelitische Cherub nun

*) Euseb. praepar. evg. 3, 12.

hat mit diesen Thiercompositionen der Naturreligion nur wieder das Symbolische überhaupt, die äuſsere Form gemein, sein Wesen ist ein total verschiedenes. Den heidnischen Gebilden liegt die Identificirung des Lebens der Natur mit dem Leben der Gottheit zu Grunde, und sie sind dann unmittelbare Bilder und Darstellungen der Gottheit selber, eigentliche Götterbilder; dem Cherub aber liegt gerade umgekehrt der absolute Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen Gott und Welt, wie ihn der Mosaismus im Gegensatz gegen das Heidenthum hervorhebt, zu Grunde. Als aus den höchsten Geschöpfen der sichtbaren Welt bestehend stellt der Cherub das creatürliche Leben auf seiner höchsten Stufe dar und ist darum zugleich Repräsentant der ganzen geschöpflichen Welt; indem er aber zugleich als Diener Jehova's erscheint, beugt sich mit und in ihm die ganze Schöpfung vor dem Schöpfer, der, wie das angeführte jüdische Sprüchwort gerade in Bezug auf die vier den Cherub bildenden Geschöpfe sagt, unendlich erhaben ist über Alles. Der Cherub ist daher so wenig eine heidnische Kopie, als der Mosaismus überhaupt eine Kopie der Naturreligion ist.

II. Die Blumen Das Reich der Vegetation im Allgemeinen ist der unmittelbarste Zeuge der Lebens- und Zeugungskraft der Erde, welche sich in ihm auf die vielfachste und vollkommenste Weise darthut, daher denn der Mensch, dessen Leben zunächst von den Erzeugnissen des Bodens abhängt, die Bezeichnungen der verschiedenen Modificationen und Abstufungen des Lebens überhaupt in allen Sprachen aus dem Reich der Vegetation entlehnt, wie: Saame, Keim, Wachsthum, Blüthe, Reife, Frucht u. s. w., welche Ausdrücke sämmtlich auf das organische und thierische, ja selbst auf das geistige und moralische Leben übergetragen werden. In der Blume oder Blüthe insbesondere nun hat das allmählig sich entwickelnde Pflanzenleben seine höchste Stufe erreicht und seine ganze Kraft und Fülle entfaltet. Blume und Blüthe bezeichnen daher im Allgemeinen bei allen Völkern die höchste Lebensstufe, die vollendete Entwicklung des Lebens, die Entfaltung der Kraft und Fülle, und damit dann das vollkommenste Wohlseyn, also Heil, Glück, Freude, Wonne. Um etwas als in solchem Zustande befindlich darzustellen, wird es mit Blumen und Blüthen umgeben, d. i. bekränzt. Der Kranz ist überall Symbol der höchsten Lebensfülle, der Freude, des Heils und Glücks. Wenn nun schon alle Völker in dieser natürlichen, unwillkürlichen Symbolik im Allgemeinen zusammentreffen, so zeigt sich doch auch, sobald die Blume religiöses Symbol wird, zugleich wieder der charakteristische

Unterschied des Mosaismus von den Naturreligionen sehr deutlich und bestimmt. Da die Naturreligion den Begriff Leben vorzugsweise ja ausschlieſslich in physischem Sinne auffaſst, so sind ihr auch die Blumen als religiöse Symbole, Bilder des Naturlebens auf seiner höchsten Stufe, in seiner ganzen Fülle, während sich ihrer dagegen der Mosaismus, der den Begriff Leben vorzugsweise ethisch auffaſst (siehe oben S. 91.), zu Symbolen des ethischen Lebens auf seiner höchsten Stufe, in seiner Vollkommenheit (Heiligkeit) bedient. Aus der heidnischen Symbolik führen wir *instar omnium* nur das Symbol der Lotosblume an. Sie ist dem Inder und Aegypter nicht nur überhaupt Bild des physischen Lebens, sondern auch des Lebens in seiner ganzen Fülle, Kraft und Herrlichkeit, ja Bild der zeugenden und schaffenden Naturkraft selber, und drückt die unter sich zusammenhängenden Begriffe: „Wasser, Heil, Leben" aus [1]. Der Inder denkt sich unter ihrem Bilde die ganze Erde, wie sie gleich dem Lotos auf dem Wasser schwimmt; die Pistille ist Meru, die Staubfäden die Bergspitzen der umherliegenden Gebirgsketten, die vier Blüthenblätter der Blumenkrone bezeichnen die vier Hauptländer der Erde nach den Kardinalpunkten des Horizonts, die übrigen Blätter die Dvipas oder Erdgürtel, welche rund um Jambudvipa (Indien) liegen [2]. Lakschmi, die Göttin des Seegens sowohl als der Weltenschöpfer Brahman thronen auf dem Lotos [3]. Dem Aegypter kündete bie Lotosblume jedes Jahr das Aufleben der Natur an, und wurde so zum Symbol des sich stets erneuernden, aus dem Tode von Neuem sich entwickelnden Lebens überhaupt, darum auch Symbol der Seelenwanderung. Die Mumien fand man daher mit einem Halsschmuck von blauen Lotosblumen geziert, und in einer Grabschrift tröstet Osiris eine verstorbene Frau mit den Worten: „deine Blume wird sich wieder aufrichten" [4]. Daher der vielfache Gebrauch dieser Blume zu Ornamenten an den Säulen der Tempel und sonst. Nach von Bohlen's Bemerkung ist die ganze Mythologie der Inder gleichsam eine Metaphysik des Blumenlebens. Der Kranz wurde zum Insigne des Naturlebens; unter allen Göttern soll gerade der, in welchem das Naturleben personificirt ist, der aus Indien stammende Dionysos zuerst einen Kranz, und zwar von

---

1) Creuzer Symbolik I, S. 288.

2) Ritter Erdkunde von Asien I, S. 5 fg.

3) von Bohlen das alte Indien I, S. 194.

4) Creuzer Symbolik I, S. 288. Ritter Erdkunde von Afrika. S. 716.

Epheu, weil dieser immer grünet, d. i. lebt, aufgesetzt haben [1]). Ein Gottheitszeichen wurde aber die Blüthe und Blume wie der Kranz besonders noch in Beziehung auf den gestirnten Himmel. Wie in den Orientalischen Sprachen die Wörter des Glänzens zugleich auch Blühen heiſsen, so wird im Griechischen ἄνθος nicht bloſs von der Blume und Blüthe, sondern auch vom Glanz der Gestirne gebraucht [2]). Der Blumenkranz, den die Götter trugen, war daher auch Symbol des Sternenkranzes, der himmlischen Peripherie der Gestirne, und das Versetzen göttergleicher Menschen (Heroen) in den Himmel bezeichnete man durch das Aufsetzen eines Kranzes auf ihr Haupt. Der Kranz erschien dann als Zeichen göttlichen, himmlischen Lebens, der Unsterblichkeit (im heidnischen Sinne des Wortes). Aus diesen Vorstellungen von den Blumen und Kränzen als Symbolen des Lebens der Natur und des Lebens des Himmels, der Gestirne, woran sich alle Wahrheiten und Ideen der Naturreligionen anschlossen, ergab sich denn von selbst der Gebrauch der Blumen und Kränze im Cultus. Betende und Opfernde trugen dergleichen, die Opferthiere muſsten, wenn das Opfer gültig seyn sollte, damit geschmückt werden [3]), insbesondere ziemte es den priesterlichen Personen, bekränzt zu seyn [4]); der priesterliche Name der Stadt Rom war *Flora* [5]). Ueberall an den Tempeln waren die Zierden Blumengebilde, die Säulen hatten zu ihren Kapitälern Blätter und Blüthen, die Thüren, die Fenster und Altäre waren bekränzt [6]).

Daſs der Mosaismus im Gegensatz gegen diese rein physische Bedeutung der Blume und Blüthe im Heidenthum, durch Blühen, Blumentragen, Grünen, Bekränzt- oder Gekröntseyn die höchste Stufe des ethischen Lebens, Gerechtigkeit und Heiligkeit symbolisirt, zeigt schon der Sprachgebrauch, dem gemäſs die Wörter des Blühens und Gekröntseyns völlig synonym sind mit Geweiht- und Geheiligtseyn. So heiſst נָזַר, sich

---

1) Plin. hist. nat. 16, 4. *Antiquitus quidem nulla corona nisi deo dabatur . . . feruntque primum omnium Liberum patrem imposuisse capiti suo ex hedera.*

2) Gesenius Handwörterbuch S. 248 u. 744. Studien von Daub und Creuzer II, S. 258.

3) Virgil. Aen. 3, 25. Ovid. trist. 3, eleg. 13. Herod. 2, 45. Lucian. sacrif. 12. Diodor. Sic. 16, 91. Tibull. 1, 10. 28. 2, 1. 16. Apg. 14, 13. 2 Makk. 6, 7.

4) Tertull. de cor. 10. Plin. hist. nat. 16, 4. 18, 2.

5) Creuzer Röm. Antiquitäten §. 14. S. 13. Symbolik II, S. 1002.

6) Winkelmann Baukunst der Alten II, 6. und 18.

abſondern, im Hiphil: ſich einer Sache weihen, vorzugsweiſe vom Weihen an Jehova; daher נָזִיר Naſiräer, d. i. Gottgeweihter, Geheiligter, נֵזֶר hingegen heiſst auſser Weihe zugleich auch Krone, Diadem, ſowohl des Königs (2 Sam. 1, 10. 2 Kön. 11, 12. Ps. 89, 40. 132, 18.) als auch des Hohenprieſters (Exod. 29, 6. 39, 30. Lev. 8, 9.), und die LXX geben es theils durch ἁγίασμα theils durch βασίλειον; vgl. beſonders Ps. 132, 18., wo vom königlichen Diadem die Rede iſt, die Ueberſetzung aber τὸ ἁγίασμά μου ἐξανθήσει hat. Der Naſiräer trug als Inſigne eine Krone, נֵזֶר, welche aus ſeinem eigenen Haupthaar, das er frei wachſen lieſs, beſtand (Num. 6.), wobei zu bemerken, daſs, wie in allen Orientaliſchen Sprachen, das Haar mit den Gewächſen der Erde verglichen wird, ſo namentlich im Hebräiſchen das wachſende Haupthaar „Blume," Blüthe" צִיצִת (vgl. צִיץ und צִיצָה Jeſ. 28, 4.) genannt wird. Ezech. 8, 3. Noch deutlicher zeigt ſich dieſe Ideenverbindung darin, daſs die an den angeführten Stellen נֵזֶר und נֵזֶר הַקֹּדֶשׁ genannte hoheprieſterliche Krone oder Diadem eigentlich den Namen צִיץ, d. i. Blume führt, und auf ihr eingegraben war: קֹדֶשׁ לַיהוָה. Exod. 28, 36. Auſserdem wird an einzelnen Stellen geradezu ein Blühen und Grünen der Gerechten und Heiligen behauptet, wie Ps. 92, 13—15.: „der Gerechte wird blühen (יִפְרָח die LXX ἀνθήσει), wie die Palme; . . . . die gepflanzt ſind im Hauſe Jehova's, in den Vorhöfen unſres Gottes, werden blühen (יַפְרִיחוּ ἐξανθήσουσι); noch ſproſſen ſie im Alter, ſind ſaftreich und dickbelaubt." Vgl. Ps. 1, 3. Spr. 11, 28. Ps. 52, 10. Beſonders gehört hierher Sir. 39, 13.: „Höret mich, ihr heiligen (ὅσιοι) Söhne, und grünet wie die Roſe, gepflanzt auf waſſerreichem Boden; wie Weihrauch riechet wohl, und blühet (ἀνθήσατε ἄνθος), wie die Lilie; verbreitet Wohlgeruch und ſtimmet ein Loblied an." Wenn Weisheit 5, 15. geſagt wird: „die Gerechten werden leben in Ewigkeit, und ihr Lohn iſt bei dem Herrn, denn ſie werden empfangen das Reich der Herrlichkeit und die Krone der Schönheit aus des Herrn Hand," ſo iſt dieſe Krone daſſelbe, was Jak. 1, 12. Offb. 2, 10.: „der Kranz des Lebens" heiſst, der den Gerechten vom gerechten Richter gereicht wird, und den Paulus auch den „Kranz der Gerechtigkeit" nennt, Petrus aber „den unverwelklichen, d. i. immer blühenden (ἀμαράντινον) Kranz der Herrlichkeit." 2 Tim. 4, 8. 1 Petr. 5, 4. Die Vergleichung dieſer Stellen mit einander beſtätigt hinlänglich, daſs dem Hebräer

Blume und Blüthe nicht nur Symbole der Gerechtigkeit und Heiligkeit sind, sondern auch in der Gerechtigkeit und Heiligkeit das durch Blume und Blüthe zugleich bezeichnete Heil, Wohlseyn und Glück, die höchste Freude und Wonne, die höchste Lebensfülle, die Herrlichkeit des ewigen Lebens bestehe. Hiernach erklärt sich denn auch, warum Blume und Blüthe die Insignien und Attribute des Standes in Israel waren, welcher vorzüglich geweiht und geheiligt war, des Standes der Priester, die selbst schlechthin „die Heiligen" genannt, die Bestimmung hatten, auch die Heiligung des Volks zu vermitteln. Sie sind die, welche recht eigentlich „gepflanzt sind im Hause Jehova's" und eben darum auch „grünen und blühen." Ps. 92, 13. 14. Der Hohepriester trug als Zeichen seiner Würde, wie schon bemerkt, einen goldenen ציץ mit der Aufschrift: Heilig Jehova, auf der Stirne. Daſs auch die Kopfbedeckung der übrigen Priester Aehnliches bedeutet, werden wir im folgenden Buch sehen. Zu Korah und seiner Rotte, welche sich das Priesterthum anmaſst, spricht Mose: „Wen Jehova erwählen wird, der sey heilig," d. i. der sey Priester. Num. 16, 7. Dafür wird im folgenden Kap. V. 20. (5) gesagt: „Wen ich erwählen werde, deſs Stab wird blühen." Heilig seyn und blühen sind hier völlig synonym gebraucht. Zum Zeichen, daſs das Priesterthum bei Aaron und seiner Familie bleiben, keinem andern zu Theil werden sollte, „blühete (פרח) der Stab Aarons, und trug Blüthe (פרח), und hatte Blumen (ויצץ ציץ)." Num. 17, 23.*). Bemerkenswerth ist auch, daſs die Rabbinen den Kranz um die

*) Menken (Homilien über das 9te und 10te Kap. des Brieſs an die Hebräer. S. 31.) sagt sehr schön über diese Stelle: „Was ist das Priesterthum, Priesterdienst, Priesterwerk? Es ist das Leben, das es mit dem Tode zu thun hat; das Leben im Kampf mit dem Tode bis zur Ueberwindung und völligen Aufhebung des Todes. Es ist der Dienst und das Werk im Heiligthum Gottes im Himmel, wodurch derjenige, der es verrichten kann und darf, in den Stand gesetzt ist, aus der einigen ewigen Quelle des Lebens, Gott, Leben zu schöpfen und es mitzutheilen dem, das dem Tode unterwürfig geworden ist, oder an Mangel des Lebens leidet. Es ist der Dienst und das Werk im Heiligthum Gottes im Himmel, vermittelst deren in der geistigen vernünftigen Schöpfung durch geistliche Wunder solche Wirkungen und Erfolge hervorgebracht werden, als dort durch ein Wunder der Allmacht an dem todten Stabe in der sinnlichen körperlichen Natur hervorgebracht wurden. Als Aaron seinen Stab lebendig gemacht und lebend Blätter, Blüthen und Früchte tragend zurück empfieng, erhielt er ihn als Insigne und Symbol des Priesterthums und Priesterdienstes. Leben, das den Tod überwindet, das Todtes in Lebendiges verwandelt, sollte in Israel Amtszeichen und Symbol des Priesterthums seyn."

heiligen Geräthe der Stiftshütte סימן כתר כהונה, *i. e. signum coronae sacerdotii* nennen *).

§. 4.

Bedeutung der Stiftshütte nach den Farben und Kunstgebilden.

Um die Bedeutung, welche die Stiftshütte durch ihre Farben und Kunstgebilde erhält, gehörig nachzuweisen, haben wir zuvörderst im Allgemeinen das Verhältniſs, in welchem beide zu einander stehen, sowie die Grundbegriffe, von denen ihre Symbolik ausgeht, zu berücksichtigen. Eingangs des §. 1. wurde bemerkt, daſs vermittelst der Farben die Kunstgebilde gefertigt und dargestellt waren; beide gehören somit wesentlich zusammen, sind genau mit einander zu Einem Ganzen verbunden. Ebenso verhält es sich nun auch mit den beiden durch sie symbolisirten Grundbegriffen. Den Farben nämlich liegt nach §. 2. zuletzt der Begriff Licht, den Kunstgebilden nach §. 3. der Begriff Leben zu Grund, welche beide wieder in einen dritten Grundbegriff, den der Offenbarung, dessen Correlata sie sind, sich auflösen. (Siehe oben S. 86.) Im Allgemeinen also erscheint die Stiftshütte vermöge ihrer Farben und Kunstgebilde zuerst als eine Stätte des Lichtes und Lebens, und mittelbar dann zugleich als Offenbarungsstätte. So werden wir auch durch die Farben und Kunstgebilde zuletzt auf das zurückgeführt, was sich uns bisher von den verschiedensten Seiten her als Haupt- und Grundcharakter des heiligen Gebäudes ergeben hat: ein schlagender Beweis für die Richtigkeit unserer Deutung desselben. Aber diese Grundbegriffe Licht und Leben sind in den Farben und Kunstgebilden nicht ganz allgemein, sondern im Verhältniſs zu andern sie darstellenden Symbolen auf besondere bestimmte Weise aufgefaſst. Auch das Baumaterial nämlich, vorzüglich die beiden Hauptstoffe, Metalle und Holz, weisen zuletzt auf die beiden Grundbegriffe Licht und Leben hin. Allein während die Metalle Symbole des Lichtes überhaupt und nach seinen verschiedenen Graden oder Abstufungen sind, hat es in den Farben einen bestimmten Inhalt bekommen, und zeigt sich nicht sowohl verschieden abgestuft, als vielmehr nach verschiedenen Formen oder Modificationen. Ebenso das Holz im Verhältniſs zu den Kunstgebilden: es stellt den Begriff Leben wohl dar, aber doch mehr nur von negativer Seite, nämlich als

*) Vgl. Jarchi zu Exod. 30.

Unverweslichkeit; denn damit, daſs dieſs Holz nicht fault und nicht verwest, hat es noch keinen positiven Lebenskeim in sich; das heilige Gebäude erscheint durch es nur als eine Stätte, in und an welcher nichts Faules, Todtes, Unreines ist. In den Cherubim und Blumen hingegen ist der Begriff Leben hauptsächlich von seiner positiven Seite aufgefaſst, und die Stiftshütte wird durch sie als eine Stätte des Lebens auf seiner höchsten Stufe und in seiner ganzen Fülle bezeichnet. Die Darstellung der Grundbegriffe Licht und Leben durch die beiden Hauptbaustoffe ist demnach noch eine einseitige, relativ mangelhafte, vollständig und vollkommen wird sie erst durch die dazukommenden Farben und Kunstgebilde. Mittelbar erhält also auch der Hauptcharakter des Gebäudes, der einer Offenbarungsstätte, erst durch diese letztern seine vollendete Darstellung, wie denn Farben und Cherubim auch noch ausdrücklich die allgemeine Offenbarungzahl Vier an sich tragen.

Was nun zuerst die Farben für sich allein genommen betrifft, so haben wir sie in ihrer Vierheit als ein Symbol des sich offenbarenden Wesens Gottes (Namen) kennen gelernt, in ihrer Einzelheit aber als Symbole derjenigen Manifestationen (Namen) Gottes, welche noch besonders sein Verhältniſs zu Israel nach verschiedenen Seiten hin bezeichnen. Blau entspricht dem Namen יְהוָה, Purpur dem Namen אֱלֹהִים und den verwandten, Kokkus dem Namen חַי, Byssus dem Namen הַקָּדֹשׁ. In welchem Verhältnisse auch sonst noch Gott zu Israel erscheinen mag, diese vier Erscheinungsformen begreifen alle andern in sich, so daſs in der Gesammtheit dieser vier Farben Alles, was Gott ist, namentlich aber Alles, was er im Verhältniſs zu seinem auserwählten Volke ist, vollständig symbolisirt erscheint. Dabei ist Weiſs immer diejenige Farbe, auf deren Grunde sich die andern bewegen, denn die Heiligkeit Jehova's ist, wie wir oben gesehen haben, diejenige Eigenschaft, in deren Form der Hebräer alle andern anschaut, auf welche alle zuletzt hinweisen, in welche sie zurückgehen. In ihrer Gesammtheit finden sich die Farben nicht überall in dem heiligen Gebäude nebeneinander, sondern nur an der Decke, welche die Tapete oder das Innere der Wohnung bildet, und im Texte schlechthin „die Wohnung" genannt wird (Exod. 26, 1. 6.), ingleichen an den beiden Vorhängen der Wohnung. Im Innern der Wohnung waren sie also nach allen Seiten hin, wo man nur hinblicken mochte, an den Wänden, an den Eingängen an dem Plafond, zu sehen. Dieſs kann nach dem, was sich uns im Verlauf unsrer Untersuchung hinsichtlich der Bedeutung der Wohnung

ergeben hat, nicht mehr auffallen oder räthselhaft seyn. Wenn irgendwohin, so gehörten sie in ihrer Verbindung mit einander, in ihrer Gesammtheit, hierher gerade. Denn die Wohnung ist ja als Bild des Himmels der eigentliche und vollkommene Offenbarungsort Gottes im Verhältnis zum Vorhof, welcher als Bild der Erde nur eine niedere, unvollkommene Offenbarungsstufe bildet. Das Innere der Wohnung durfte am wenigsten einfärbig seyn, hier muſsten alle Farben, die ganze Farbenpracht und Herrlichkeit glänzen, anzudeuten, daſs im Himmel Gott in seiner ganzen Herrlichkeit, als dem Complex seiner einzelnen Erscheinungsformen sich offenbare; indem diese Farbenpracht und Farbenfülle in der Wohnung von allen Seiten her dem Blick entgegenkam, so daſs hier Alles bunt erschien, war die Wohnung recht als ein Ort der höchsten Herrlichkeit, als eine Stätte des himmlischen göttlichen Lichtes in seinem vollen Glanze, in seinen möglichst vielfachen Modifikationen und wunderbar herrlichen Strahlen bezeichnet. Daſs gerade die Decke, welche schlechthin „die Wohnung" heiſst, nach allen Richtungen hin die vier Namensfarben Gottes zeigte, was konnte und sollte dieſs anders andeuten, als daſs hier der „wohne", welcher erkannt und verehrt seyn wolle als Jehova, als der Gott und König, als der Erlöser und Erretter, als der Heilige Israels? — Bei einander finden sich die vier Farben auch noch am Vorhang des Vorhofs, jedoch mit dem wesentlichen Unterschied, daſs hier so wenig als am Vorhang des Heiligen (der Wohnung nach auſsen) Cherubim durch sie dargestellt waren. Daſs nach alter Sitte die Eingänge in ein Gebäude, insbesondere der erste und Haupteingang irgendwie den Charakter und die Bestimmung des Ganzen bezeichneten oder repräsentirten, wurde schon einigemal bemerkt. Wir werden es daher ganz passend finden, daſs sich der Eingangsvorhang hinsichtlich der Farbe von den, die Wände des Vorhofs bildenden, einfachen weiſsen Umhängen unterschied. Die Pforte zu diesem heiligen Gebäude sollte jedem Eintretenden andeuten, daſs und auf welcherlei Weise sich hier die ganze Herrlichkeit Gottes namentlich im Verhältniſs zu Israel offenbare. — Eine wahre Armseligkeit ist es, wenn man in der Zusammenstellung und Verbindung der vier Farben an den Tapeten und Vorhängen der Stiftshütte nichts weiter erblicken kann, als „gefällige Schattirungen" oder bloſsen Prunk für „die an Pracht und glänzendem Farbenspiel sich ergötzenden Hebräer". [1]) Bekanntlich wuſste die alte Malerei über-

1) Hartmann, die Hebräerin am Putztische I, S. 386 fg.

haupt nichts vom Schattiren, wie die Aegyptischen Tempelgemälde insonderheit augenscheinlich beweisen, und schon allein in dieser Beziehung erscheint jene Annahme als eine unstatthafte. So gewiſs es den Indern und Aegyptern mit ihren heiligen Farben in den Tempeln nicht um's Schattiren zu thun war, so gewiſs huldigte auch Mose nicht diesem modernen Geschmack. Daſs die Alten bei ihrer religiösen Malerei nicht auf bloſse Wohlgefälligkeit für's Auge hinarbeiteten, sondern sogar mit Beiseitsetzung alles sogenannten guten Geschmacks nur das Bedeutsame festhielten, zeigen am besten die bunten, bald blauen, bald grünen, bald grellrothen Gesichter der Götterbilder*). Warum soll denn nun das Colorit der Stiftshütte allein sinn- und bedeutungslos gewesen seyn, und nur die sinnliche Ergötzung der Hebräer bezweckt haben?

Die vier Farben kommen aber auch einzeln für sich allein, getrennt von einander, vor. Dieſs ist besonders bei der blauen und weiſsen der Fall. Blau war die oberste oder äusserste der beiden ledernen Decken der Wohnung, und nach Num. 4, 6 fg. bes. V. 12. muſste beim Transport des ganzen Heiligthums jedes seiner Geräthe zuerst in ein blaues Tuch gehüllt werden, worüber noch auſserdem eine lederne Decke kam, die gleichfalls blau war; und wenn auch einige Geräthe, wie der Schaubrodtisch oder der Brandopferaltar statt oder neben dem blauen Tuch eines von anderer Farbe bekamen, so war doch bei allen ohne Ausnahme die oberste und letzte Decke eine blaulederne. Blau ist nach dem Ergebniſs §. 2, S. 382 fg. die specielle Farbe der Offenbarung, die Bundes- und Zeugniſsfarbe, die Farbe des Israelitischen Grundgesetzes, der zehn Worte, die Farbe Jehova's; sie ist als auf die Grundideen des Mosaismus sich beziehend die allgemeinste, umfassendste Farbe, darum auch Hauptfarbe des symbolischen Cultus. Ganz so erscheint sie nun hier, wo sie für sich allein vorkommt. Alles, sowohl die Wohnung selbst als ihr sämmtliches Zubehör, der ganze heilige Apparat sollte nach Auſsen Blau erscheinen, in Blau gehüllt seyn. Für die Wohnung als Offenbarungsstätte ziemte sich diese Farbe um so mehr, insofern sie ein Bild des Himmels war, und Josephus bemerkt ausdrücklich: es habe die herrliche blaue Farbe Alle, die sie anschaueten, mit Bewunderung erfüllt, weil sie in nichts von der

*) Man betrachte z. B. die braunen, blauen, grünen, gelben, violetten Gesichter auf den Wänden Aegyptischer und Nubischer Tempel. Gau, neu entdeckte Denkmäler von Nubien tab. 21. Apoll von Belvedere ist blau, Venus von Medicis gelb u. s. w. Vgl. Ebendas. S. V. Vorr.

Himmelsfarbe sich unterschieden *). Die sämmtlichen Geräthschaften aber wurden durch die Einhüllung in Blau bezeichnet als zur Stätte des Zeugnisses und der Offenbarung gehörend, als Geräthe Jehova's, als Unterpfänder des Bundes mit Israel und als fortwährende Mittel oder Werkzeuge zur Erhaltung und Bestätigung dieses Bundesverhältnisses. Das eben war es ja, was den gemeinsamen Charakter der sonst so verschiedenen heiligen Geräthe ausmachte. — Auſser der blauen tritt auch die weiſse Farbe für sich allein sehr bestimmt an der Stiftshütte hervor: die Umhänge des Vorhofs nämlich, welche seine Wände bildeten, waren rein weiſs. Durch diese Farbe der Heiligkeit (§. 2. S. 337.) erhielt der Vorhof und mit ihm das Ganze, das er umschloſs, den Charakter eines Heiligthums im Israelitischen Sinne des Wortes (S. 89 fg.). Während somit die äuſsere Farbe der Wohnung den einen, symbolisirte die Farbe des Vorhofs den andern Hauptcharakter des ganzen Gebäudes: Blau bezeichnete es als Stätte der Offenbarung, Weiſs als Stätte der Heiligung. Daſs aber erstere Farbe der Wohnung, letztere dem Vorhof gegeben war, hat seinen natürlichen Grund in der Bedeutung beider Theile des Baues, und in ihrem Verhältniſs zu einander. Beide Theile waren zwar Offenbarungsstätten, allein die Wohnung stellte die himmlische, der Vorhof die irdische dar; die Himmelsfarbe konnte daher in keinem Fall dem Vorhof zukommen, sondern gehörte für die Wohnung, um sie als Bild des Himmels kenntlich zu machen. Aber diese Wohnung, die gleichsam vom Himmel herabgekommen war, und in welcher sich Jehova niedergelassen, um auf Erden unter und bei seinem Volke zu wohnen, muſste an einem reinen heiligen Ort auf Erden stehen, denn nur ein solcher kann Schauplatz der göttlichen Offenbarungen seyn, nur an einem solchen kann Jehova mit Israel zusammen kommen. Da nun der Vorhof derjenige Ort war, in dessen Mitte die nachbildliche Himmels- und Wohnungsstätte stehen sollte, so muſste er vor Allem als ein reiner heiliger Ort bezeichnet seyn, und dieſs geschah durch seine Wände oder Umhänge, welche die Heiligkeitsfarbe trugen. Den Vorhof haben wir aber auch ferner schon vermöge seiner Maaſse und seines Namens als denjenigen Raum kennen gelernt, innerhalb dessen sich die verschiedenen Offenbarungen Gottes im Himmel und auf Erden symbolisch concentriren, der alle umschlieſst und umfaſst (S. 230.). Nun tragen aber nach Mosaischen

---

*) Joseph. Antiq. 3, 6, 4. πολλὴ δ᾽ ἔκπληξις ἐλάμβανε τοὺς πόῤῥωθεν θεωμένους τὴν γὰρ χρόαν τοῖς κατὰ τὸν οὐρανὸν συμβαίνουσιν οὐδὲν ἐδόκουν διαφέρειν.

Begriffen alle Offenbarungen, die im Himmel und auf Erden, den Charakter des Heiligen; die Heiligung Gottes durch Israel und die Heiligung Israels durch Gott ist ihr Ziel und Zweck: sollte der Vorhof nun als ein solcher Raum äuſserlich und sinnlich erscheinen, so gehörte ihm auch gerade die Heiligkeitsfarbe. War demnach wohl die Wohnung in Blau gehüllt, so trug doch wieder das Ganze der Gottesstätte die Farbe, wodurch auf das letzte Ziel der Erwählung Israels und des Bundes mit Gott, auf die alles durchdringende Grundwahrheit des Mosaismus: „Ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig, spricht Jehova", hingewiesen war. Jedem, der dem Orte sich nahete, wurde durch die Farbe der Umhänge schon in Erinnerung gebracht: Hier ist ein heiliger Ort, von dem alles Unheilige und Unreine entfernt bleiben muſs, in welchen nur eingehen kann, wer will Gott heiligen und von ihm geheiligt werden. Von welcher Seite her wir also den Vorhof betrachten mögen, so erscheint an ihm gerade die weiſse Farbe recht an ihrer Stelle. — Glänzend weiſs war auch die ziegenhärene Decke der Wohnung, die unmittelbar über der Tapete und unter den ledernen Decken lag. Allein ob hier die Farbe überhaupt bedeutsam ist, steht dahin. Ohnehin war sie beinahe gänzlich zugedeckt. Nur das mag hier hervorgehoben werden, daſs sie nicht von schwarzen Ziegenhaaren verfertigt war, denn bei der Bedeutsamkeit der übrigen Farben des heiligen Gebäudes würde die Farbe, die den reinen Gegensatz zur Heiligkeitsfarbe bildet, Schwarz, in vollkommenem Widerspruch mit dem Zweck und der obersten Bestimmung des Ganzen gestanden seyn. — Auch der P u r p u r und das K o k k u s r o t h kommen auſser der Verbindung mit den andern Farben für sich allein vor; ersterer jedoch nicht an der Stiftshütte selbst, sondern nur als Farbe des Tuches, in welches beim Aufbruch nach Num. 4, 13. der Brandopferaltar, ehe die blaue lederne Decke über ihn ausgebreitet wurde, gehüllt werden muſste. Der Grund davon muſs aber nothwendig in dem Zweck über Bedeutung jenes Altars liegen; daher er sich denn auch erst, wenn diese uns deutlich geworden, bestimmen läſst. Mit der Kokkusfarbe verhält es sich ähnlich. Warum auſser den blauen Decken auch ein kokkusfarbiges Tuch über den Schaubrodtisch gebreitet wurde (Num. 4, 8.), kann erst aus der Bedeutung dieses heiligen Geräthes gefolgert werden. Aber auch die unter der blauen ledernen befindliche Decke von Widderfellen über der Wohnung war roth, ähnlich der Kokkusfarbe; die Wohnung sollte durch dieselbe wohl bezeichnet werden als die Stätte des Lebendigen, von welcher aus sich Leben.

Heil und Wohl, Errettung und Erlösung verbreite. Dabei ist zu beachten, daſs in den einzelnen Decken selbst die Hauptfarben neben einander treten: die oberste war blau, die zweite roth, die dritte weiſs, die vierte oder unterste vereinigte alle Farben an sich.

Wenden wir uns nun zu den durch die Farben dargestellten Kunstgebilden, so treten uns die beiden Gattungen derselben, Cherubim und Blumen oder Blüthen, mit einander verbunden, nur im Innern der Wohnung entgegen; der auch von Auſsen sichtbare Vorhang des Heiligen und der Vorhang des Vorhofs haben nur Blumen, ohne Cherubim. Letztere sind nach der §. 3, I. entwickelten Deutung Symbole derjenigen Geschöpfe, welche auf der höchsten Stufe des geschöpflichen Lebens stehen, und daher wie Reflex der göttlichen Herrlichkeit so auch Repräsentanten der ganzen Schöpfung Gottes sind. Als solche haben wir sie nun in zweierlei Verbindung angetroffen, theils nämlich mit dem Garten Gottes oder Eden, als der Stätte des Lebens, theils mit dem Thron Gottes als der Stätte der höchsten Offenbarung Gottes. Ganz so finden wir sie nun auch hier in der Stiftshütte wieder. Das Innere der Wohnung ist ein Eden, ein Garten Gottes, ein Paradies, denn nach allen Seiten hin ist alles mit Blumen und Blüthen bedeckt, und selbst alle darin befindlichen Geräthe tragen Blumen oder sind mit einem Kranz umgeben (vgl. das folgende Kapitel §. 1.); hier blühet und grünet Alles, wie in Eden. Wie im Paradiese Licht und Leben in den beiden Bäumen der Erkenntniſs und des Lebens nebeneinanderstehen, so treten sie auch hier in den beiden Geräthen des Leuchters mit Licht und des Tisches mit Brod (Symbol des Lebens) neben einander; wie im Garten Gottes liebliche Düfte und Wohlgerüche Alles durchdringen und beleben, so erfüllt auch das Innere der Wohnung beständiger Wohlgeruch, der von dem dritten heiligen Geräthe dem Räucheraltare ausgehet*); wie der Garten Gottes für den Sünder und Unreinen verschlossen wird, so ist auch das Innere der Wohnung den Unreinen verschlossen, und steht nur denen, welche besonders geweiht und geheiliget waren, den Priestern, offen; wie dort in jener Stätte des Lebens Gott die Cherubim woh-

*) Des Wohlgeruchs wird zwar in der Mosaischen Beschreibung des Paradieses nicht ausdrücklich gedacht, daſs er aber mit zu den Herrlichkeiten des Paradieses gezählt wurde, sieht man aus andern Beschreibungen, von welchen wir nur an die des Buches Hennoch erinnern wollen. Hennoch nennt das Paradies den „Garten der Gerechtigkeit" und sagt Kap. 31, 2 fg.: „In diesem Garten sah ich zahlreiche und groſse Bäume, welche blüheten; ihr Geruch war gut und kräftig und ihr Aussehen schön. Der Baum der Erkenntniſs war auch da ..... und sein Wohlgeruch erstreckte sich weit hin."

nen lieſs (יַשְׁכֵּן), so sollten sie auch hier wohnen, denn diese Wohnung ist eine symbolische Stätte des Lebens. Aber nicht bloſs an den Wänden des Innern der Wohnung und als deren Bewohner erscheinen die Cherubim, sondern auch auf dem im Allerheiligsten stehenden Thron Gottes über der Lade mit dem Gesetz. Als die Geschöpfe, in welchen die ganze Schöpfung, die zugleich Offenbarung Gottes ist, ihre höchste Stufe erreicht hat, gehören sie an den Ort der höchsten und vollendetsten Offenbarung Gottes, an den Thron; sie sind als Reflex der göttlichen Herrlichkeit im creatürlichen Leben die lebendigen factischen Zeugen der Herrlichkeit Gottes, die Verkündiger seiner Majestät und Ehre. Sie stehen daher auch gerade hier, wo sie sich gleichsam in der unmittelbarsten Nähe Gottes befinden, mit gesenktem Blicke und gebeugtem Haupt, Exod. 25, 20., und mit ihnen, den Repräsentanten der ganzen Schöpfung, beugt sich diese vor dem, der auf dem Throne sitzet und würdig ist zu nehmen, Preis, Ehre und Kraft, denn er hat alle Dinge geschaffen und durch seinen Willen haben sie das Wesen und sind geschaffen. Offb. 4, 9 und 11. Wenn diese Cherubim nach der ausdrücklichen Bestimmung der Urkunde (Exod. 25, 18.) die Flügel über den Thron ausbreiten und ihn überdecken sollten, so erscheinen sie damit einerseits als solche, denen es zukommt, das gröſste Kleinod Israels, das „Zeugniſs", die Bundesurkunde, als die Grundlage des ganzen Israelitischen Volkslebens zu „bewahren" (שָׁמַר Gen. 3, 24.), andrerseits als die, welche die Herrlichkeit Gottes von den Blicken der Unreinen, welche nicht fähig und würdig sind, sie zu schauen, mit ihren Flügeln überschatten und verhüllen sollten. — In der Stiftshütte sind somit die beiderlei Verbindungen, in welchen wir überhaupt in der Schrift die Cherubim finden, nämlich mit dem Garten und mit dem Thron Gottes vereinigt. Daraus folgt denn natürlich, daſs sie in diesen beiderlei Verbindungen unmöglich als absolut andere Wesen von ganz verschiedener Bedeutung können gedacht worden seyn. Es zeigt sich vielmehr hier noch besonders das Irrige der Herder'schen in mehrere neuere Schriften, wenn gleich etwas modificirt, übergegangenen Hypothese, nach der das Wesen und die Bedeutung der Cherubim nach und nach sich völlig geändert haben soll, so daſs sie namentlich in der Stiftshütte nicht mehr wie im Paradiese Wächter und Hüter seyen, ähnlich den Greifen, sondern nur „todtes Kunstwerk", bis man sie später in die Wolken versetzt und endlich gar zu Trägern des Jehovathrons erhoben habe. Aus der gedoppelten Art, wie sie in der Stiftshütte vorkommen, zeigt sich deutlich so-

wohl ihre Verwandtschaft rückwärts mit den Cherubim des Paradieses, als vorwärts mit denen des Ezechiel und der Apokalypse, somit die Identität ihres Grundbegriffs vom ersten bis zum letzten Buche der Bibel. Auffallend ist es, wie selbst Herder, dem doch der symbolische Charakter der Stiftshütte im Allgemeinen nicht fremd geblieben ist (Siehe oben S. 116.), gerade diejenigen Symbole, in welchen die hebräische Symbolik überhaupt gewissermaſsen ihre Spitze erreicht hat, die Lebensgebilde für todtes Kunstwerk ausgeben mochte, da es von allem andern abgesehen schon gegen alle Analogie im hohen Alterthum streitet. Denn nirgends in den Tempeln waren die Gemälde oder gewobenen Tapeten mit ihren verschiedenen Gestalten bloſse Kunstwerke, sondern hatten immer ihre religiöse Bedeutung. So, um nur Ein Beispiel anzuführen, waren auf den Teppichen, welche das Innere des Belustempels in Babylon zierten, jene mythischen Gestalten und Wunderthiere dargestellt, welche nach der babylonischen Kosmogonie sich in der Chaotischen Welt befanden, ehe Bel die Scheidung und Ordnung derselben vornahm, wobei er diese vielgestalteten Thiere tödtete*); die Gemälde oder Kunstwebereien wiesen also auf religiöse Grundlehren hin, waren bildliche Darstellungen derselben, nicht aber bloſse Schaustücke. Demungeachtet kann man sich die Herder'sche Behauptung noch eher gefallen lassen, als die von Züllig, daſs die Cherubim in der Stiftshütte „Spalier gebildet", wobei man unwillkürlich zu dem Gedanken veranlaſst wird, als hätten sie auch noch das Gewehr präsentirt vor dem Jehovakönig. Wie sich die anderweitige Vermuthung Züligs, daſs sie mit den Händen ihre Schamtheile zugedeckt, zu der militärischen Stellung beim Spalierbilden reimt, ist nicht abzusehen; überdieſs waren die Cherubsbilder auf der ganzen Tapete sichtbar also auch oben am Plafond, standen also in keinem Fall bloſs in Reih und Glied an den Wänden.

Wenn nun das Innere der Wohnung vermöge der Cherubim und Blumen in Verbindung mit den heiligen Geräthen als eine Parallele des Paradieses erscheint, so fällt hier, da dieſs Innere, wie sich uns von den verschiedensten Seiten auf's Bestimmteste ergeben hat, zugleich Bild des Himmels ist, Paradies und Himmel in Eins zusammen. Dieſs kann aber um so weniger auffallen, als in der h. Schrift selbst der Himmel oder doch ein himmlischer Ort geradezu Paradies genannt wird (Luk. 23, 43. 2 Kor. 12, 4 Offb.

*) Münter, Religion der Babylonier S. 64 vgl. mit S. 38 u. 54.

2, 7.), und auch im Rabbinischen Sprachgebrauch dieſs geschieht [1]), ja bis heute im ganzen Orient der Himmel diesen Namen führt [2]). Damit aber, daſs hier der Himmel, die Wohnung Gottes, als Paradies dargestellt wird, ist er nicht mehr bloſs im Allgemeinen und auf unbestimmte Weise als eine Stätte des Lebens bezeichnet, sondern als ein Ort, welcher nicht leer ist, vielmehr von den herrlichsten Geschöpfen Gottes, die auf der höchsten Lebensstufe stehen, belebt und bewohnt wird, als ein Ort, wo Freude und Wonne herrscht, wo der Weg des Lebens kund gethan und vor Seinem Angesicht Freude die Fülle und zu Seiner Rechten liebliches Wesen ewiglich ist (Ps. 16, 11.). Dazu kommt nun noch insbesondere, daſs, wie wir gesehen haben, Blumen und Blüthen dem Hebräer nicht bloſs Bilder der Lebensfülle, der Freude und Wonne überhaupt sind, sondern derjenigen Lebensfülle und Freude, welche ihren Grund in Heiligkeit und Gerechtigkeit hat, wie sie denn eben in dieser Beziehung die Insignien des κατ' ἐξοχην heiligen Standes, des Priesterthums sind. So war also hier in Bildern ausgesprochen, daſs die Freude und Wonne vor dem Angesichte Gottes, die Fülle des Lebens und der Seligkeit im Himmel eine aus Gerechtigkeit und Heiligkeit hervorgehende und darin bestehende, eine heilige, reine, unbefleckte ist: Die Geschöpfe also, welche auf der höchsten Stufe creatürlichen Lebens stehen und das factische Lob und Preis Gottes sind, wohnen mitten unter den, Heiligkeit und Gerechtigkeit wie Freude und Wonne symbolisirenden Blumen und Blüthen, so daſs, wenn man hier neutestamentlich reden darf, ihre κληρονομία ἐν οὐρανοῖς recht als ἄφθαρτος καὶ ἀμίαντος καὶ ἀμάραντος erscheint (1 Petr. 1, 4.). Uebrigens erhellt aus dieser ganzen Symbolik der Stiftshütte das hohe Alter derjenigen Vorstellungen vom Himmel, die man gegenwärtig einer spätern Zeit zuschreibt. Es sind diese Vorstellungen hier unstreitig sehr rein gehalten, sie ruhen ganz auf ethischem Grund und Boden, und führen durchaus nichts mit sich, was den Hauptwahrheiten des alten Mosaismus irgendwie entgegen wäre. So wird denn hier recht deutlich, welch miſsliche und gewagte Sache es ist, wenn man dem alten Mosaismus Vor-

---

1) Vgl. Eisenmenger entdecktes Judenthum II, 5. S. 295 und Schöttgen hor. hebr. pag. 1096. Die Rabbinen wissen von einem untern und obern Paradiese, letzteres ist das eigentlich himmlische. Ueber das Verhältniſs beider zu einander sagt eine von Schöttgen angeführte Rabb. Stelle: *Ex illo paradiso coelesti vires suas accipit terrestris, et ex illo grandescunt omnes arbores, fructus et frutices horti.*

2) Fundgruben des Orients V, S. 363.

stellungen abspricht, welche er freilich nicht in Worten, wie spätere Zeiten es thaten, wohl aber in Symbolen, wie es seine Zeit mit sich brachte, aussprach.

Die *Blumengebilde allein* ohne Cherubim treffen wir, wie bemerkt, auf den beiden Vorhängen des Heiligen und des Vorhofs an. Der Grund vorerst, warum hier die Cherubim fehlten, lag darin, daſs diese Vorhänge nicht zum Innern der Wohnung gehörten, und nur hier konnten und sollten die Cherubim ihrer Idee und Bedeutung gemäſs wohnen; als Geschöpfe der höchsten Lebensstufe gehören sie nicht dem Ort an, wo sich das geschöpfliche Leben nur auf tieferer Stufe offenbart, der Erde, sondern dem Ort, wo das geschöpfliche Seyn auf der vollkommensten höchsten Stufe erscheint, also dem Himmel. Daſs aber der Vorhang des Vorhofs überhaupt Blumengebilde hatte, während doch seine Umhänge nur weiſs waren, hat seine Ursache in der Qualität desselben als Eingang oder Pforte des ganzen Gebäudes. Dadurch wurde das Ganze als eine Stätte des Heils bezeichnet, und namentlich der Vorhof als Mittel und Weg zu der Stätte vollendeter Herrlichkeit, zur Wohnung Gottes zum Himmel dargestellt. Der Anblick dieser Blumengebilde muſste jeden Eintretenden einerseits zur Ehrfurcht und zu heiligen Gesinnungen, andrerseits zu Freude, Lob und Preis Jehova's stimmen.

Schlieſslich darf nicht unbemerkt bleiben, daſs die Farben und die von ihnen unzertrennlichen Kunstgebilde, welche mit einander dem Gebäude der Stiftshütte als Zierden seine Vollendung geben, zugleich als Symbole auch das in sich vereinigen, was sich uns schon im ersten Kapitel aus den Namen der Stiftshütte über ihre Bedeutung und Bestimmung ergeben hat. Die dreierlei Benennungen des Gebäudes bezeichnen dasselbe als eine Stätte der Schöpfung, der Offenbarung und der Heiligung (vgl. oben Kap. 1, §. 2.). Der Begriff Schöpfung liegt insbesondere den Gebilden der Cherubim zu Grunde, die überhaupt Repräsentanten der Schöpfung sind; zugleich aber sind sie, und zumal in ihrer Verbindung mit Farben, als Reflex der in der Schöpfung sich kundgebenden Herrlichkeit Gottes, die Repräsentanten der höchsten Offenbarung, sie verkündigen Gottes Ehre; die Blumengebilde endlich, diese Insignien des Priesterthums, welches Israel heiligen sollte, weisen unmittelbar auf den Begriff Heiligung hin, und stellen, indem die ganze Wohnung damit überdeckt ist, diselbe im Innern als ein Heiligthum dar.

FÜNFTES KAPITEL.

Die Geräthe des Allerheiligen.

§. 1.

Beschreibung der Geräthe.

Die Verordnungen über den Bau der Stiftshütte überhaupt Exod. 25. beginnen mit der Beschreibung der Geräthe des Allerheiligen, deren zwei sind, die aber unzertrennlich zusammengehören, so daſs sie Ein Ganzes mit einander bilden, jedoch mit Unrecht gewöhnlich gar nicht von einander unterschieden werden. Wir betrachten jedes einzeln für sich [1]).

I. ארון העדות die Lade oder Kiste des Zeugnisses ist nach Exod. 25, 10—16. ein Kasten von Sittimholz (siehe oben S. 261.), der zwei und eine halbe Ellen in der Länge, anderthalb Ellen in der Breite und eben so viel in der Höhe hatte, nach oben offen, und auswendig ganz mit reinem Gold (siehe oben S. 256. und S. 60.) überzogen war. Rings um diese Lade lief ein זר, d. i. Kranz, nach den Neuern aber „Rand“ oder „Leiste.“ Da die nämliche Vorrichtung auch am Schaubrodtisch und Räucheraltar angebracht war, so dürfen wir die neuere Erklärung, die als Grund derselben die Verhütung des Herunterfallens der auf diese Geräthe gelegten Dinge angiebt, nicht ungeprüft lassen. Der Etymologie nach heiſst זר *cingulum*, *cinctura*. (Vgl. das Chaldäische זרז gürten, und זרזיר gegürtet Spr. 30, 31., ingleichen זירא der Kameelgürtel [2]).) Die genannten heiligen Geräthe waren also gleichsam umgürtet, was doch, da die Randleiste nothwendig oben am äuſsersten Ende des Geräthes hätte angebracht seyn müssen, nimmer so viel heiſsen kann, als: es habe sich ein Rand daran befunden; von einem Kranz aber, der das Geräthe in der Mitte umschlieſst, läſst sich wohl sagen, er umgürte dasselbe. Die LXX übersetzen daher auch das sonst für Gürtel gewöhnliche אבנט Jes. 22, 21. durch dasselbe στέφανος,

---

1) Joh. Buxtorfii Historia arcae foederis. (Ugolini Thesaur. Antiq. sacr. VIII.)

2) Gesenius hebr. Hand-W. B. s. v. זר.

mit welchem sie durchgängig unser זֵר zu übersetzen pflegen. Was so schon aus dem Worte selbst hervorgeht, bestätigt ferner die Vergleichung des Räucheraltars mit dem Brandopferaltar. An ersterem befanden sich die Rinken, in welche die Tragstangen gesteckt wurden, „unterhalb" des זֵר Exod. 30, 4., bei letzterem an dem Netz oder Gitter, das nach Exod. 27, 4. 5. von unten herauf bis an die Mitte des Altars gieng; offenbar war also der זֵר gleichfalls in der Mitte des Geräthes angebracht, wo dann eine Randleiste undenkbar und völlig zwecklos gewesen wäre. Daſs nichts von dem, was oben auf dem Räucheraltar lag, herunterfallen konnte, dafür war durch das, was die Urkunde גָּג nennt, Exod. 30, 3., d. i. Dach, welches nach Morgenländischer Sitte nothwendig einen Rand haben muſste, da alle Dächer flach sind, hinlänglich gesorgt. Der זֵר muſs also nothwendig etwas anderes als der Rand gewesen seyn. Die Rabbinen nennen ihn כֶּתֶר [1]), d. i. Krone, von כָּתַר umgeben, umschlieſsen. Da nun die Kronen überhaupt ursprünglich Kränze sind, und namentlich die hohepriesterliche Krone צִיץ, d. i. Blume heiſst, auch Ps. 132, 18. dem נֵזֶר, d. i. Krone, einem offenbar mit זֵר verwandten Worte, ein צִיץ zugeschrieben wird: so haben wir unter diesem זֵר uns einen jene Geräthe in der Mitte umschlieſsenden Blumenkranz zu denken, womit auch die alten Uebersetzungen übereinstimmen[2]). Dieser Kranz war nun nicht von Holz mit Goldüberzug, sondern schlechthin von Gold, was um so mehr dafür spricht, daſs er dem Geräthe zum Schmuck und zur Zierde dienen, nicht aber eine bloſse durch eine äuſsere Nothwendigkeit hervorgerufene Randleiste war. Mag man immerhin an der Gesetzeslade eine Vorrichtung, wodurch das Herabfallen des sogenannten Deckels verhütet worden, für nothwendig halten, so bestand sie doch in keinem Fall in dem זֵר, der ihr zur Zierde gegeben war und sie umschloſs. — An den vier Ecken der Lade, wahrscheinlich unterhalb des Kranzes (wie beim Räucheraltar waren vier goldene טַבְּעֹת, d. i. Rinken angebracht, durch welche die mit Gold überzogenen hölzernen Tragstangen, בַּדִּים, gesteckt wurden. Ob diese Tragstangen an der langen oder schmalen Seite

1) Vgl. Jarchi zu Exod. 30.

2) Was die LXX mit ihrem κυμάτια χρυσᾶ στρεπτὰ (Ex. 25, 11.) oder στρεπτὴ στεφάνη (Ex. 30, 3. 37, 13.) wollen, ist zwar nicht ganz klar, nur das ist gewiſs, daſs sie darunter keine Randleiste verstehen.

der Lade herliefen, hat zu einem gelehrten Streit Veranlassung gegeben, den wir aber hier nicht auszufechten gedenken [1]). Nach Exod. 25, 15. sollten die Stangen nicht herausgenommen werden, vermuthlich um das hochheilige Geräthe nicht unnöthiger Weise zu berühren. Die Schwierigkeit, hiermit Num. 4, 6. zu vereinigen [2]), hat zum Glück für unsern Zweck gar keine Wichtigkeit, unauflösbar scheint sie ohnedieſs nicht.

Die so beschaffene Kiste oder Lade diente nun dazu, das Zeugniſs עֵדוּת darein zu legen (Exod. 25, 16.), nämlich nach Deut. 10, 1. 2. die zwei steinernen Tafeln, לֻחֹת אֲבָנִים, auf welche die „zehn Worte" geschrieben waren, Ex. 31, 18. Deut. 4, 13., und zwar auf beiden Seiten, Exod. 32, 15. Die Gröſse dieser Tafeln läſst sich aus den Maaſsen der Lade entnehmen. Da diese natürlich der Auſsenseite gelten, so müssen die Tafeln kleiner gewesen seyn, etwa 2 Ellen in der Länge und 1 Elle in der Breite, vielleicht auch noch etwas weniges darüber; die Dicke derselben muſs unbedeutend angenommen werden, denn לוּחַ wird gewöhnlich von dünnen Gegenständen gebraucht, vgl. Hohel. 8, 9. Ezech. 27, 5. 1 Kön. 7, 36. Ex. 27, 8. Wenn von Bohlen, der wie Vatke das Vorhandenseyn dieser Tafeln überhaupt bestreitet, die Unmöglichkeit, auf so wenigen Raum den Dekalogus zu bringen, urgirt [3]), so hat er wohl übersehen, daſs die Tafeln auf beiden Seiten beschrieben waren. Die Beschaffenheit der Schrift selbst zu untersuchen, ist hier nicht der Ort.

II. כַּפֹּרֶת ist die Exod. 25, 17 fg. beschriebene ganz goldene Platte, welche auf der offenen Lade lag, und mit dieser gleiche Länge und Breite hatte. Auf ihr erhoben sich „an ihren beiden Enden" zwei goldene Cherubim, die mit ihr, wie der Zusatz V. 19.: „מִן־הַכַּפֹּרֶת sollst du sie machen," andeutet, ein unzertrennliches Ganze ausmachten, also nicht bloſs darauf gestellt wurden [4]). Diese Cherubim können nicht sehr groſs gewesen

1) Deyling observ. sacr. II, pag. 571.

2) Winer bibl. Realwörterbuch I, S. 238.

3) von Bohlen die Genesis, Einleitung S. 38. — Vatke bibl. Theologie des A. T. S. 202 fg.

4) von Meyer (Bibeldeutungen S. 179.) verbindet, weil מִן nicht nur an, sondern auch in heiſse, mit den angeführten Worten der Sinn: „daſs die Cherubim nicht angeniethet, sondern beide mit der Caporeth von einem Guſs seyn, und so aus beiden Enden des Deckels hervorragen" sollten. Dieſs scheint jedoch nicht nöthig. Schwerlich war das ganze Geräthe sammt den Cherubim gegossen, die Arbeit wäre auf diese

seyn, ihre Gestalt jedoch von der im Allgemeinen oben S. 311 fg. die Rede war, läſst sich mit Sicherheit nicht genau bestimmen. Man sieht hier, daſs die Gestalt überhaupt als bekannt angenommen war, und nur Einiges, was gerade diesen Cherubim eigenthümlich seyn sollte, ist besonders bemerklich gemacht, nämlich die Richtung der Angesichter einander gegenüber und zugleich auf die Platte hin, dann das Ausbreiten der Flügel und Bedecken der Platte mit denselben. Ueber die Art, wie diese Metallbilder gefertigt werden sollten, fügt der Text die Bestimmung מִקְשָׁה bei, welches Wort verschieden erklärt wird. Als entschieden unrichtig ist die Erklärung abzuweisen, nach welcher damit, wie von Meyer es giebt: „dichtes Werk," im Gegensatz gegen hohles, bezeichnet seyn soll. Wohl heiſst das Stammwort קָשָׁה hart seyn, aber daſs dabei nicht an das zu denken, was wir massiv nennen bei Metallarbeiten, zeigt Num. 10, 2., denn die dort gleichfalls als מִקְשָׁה beschriebenen Trompeten waren in jedem Falle hohl. Eine andere Erklärung vergleicht das Arabische قشا *torno dolavit, opere tornabili elaboravit*, also: „abgerundete gedrechselte Arbeit." So Gesenius, de Wette, Rosenmüller. Allein abgesehen davon, daſs man schwerlich im hohen Alterthume gedrechselte Metallarbeit hatte, was soll es von den Cherubim heiſsen, daſs sie gerundet waren? Eckigt waren sie ja ohnehin nicht, und beim Leuchter, der ebenso gearbeitet seyn sollte, versteht es sich gleichfalls schon von selbst, daſs seine Röhren gerundet waren. Aus Jer. 10, 5., wo ein hölzernes mit Metall überkleidetes Götterbild מִקְשָׁה heiſst, geht hervor, daſs man an gedehntes, mit dem Hammer getriebenes und insofern auch gehärtetes Metall zu denken hat. Dieſs paſst auf alle Stellen, wo das Wort vorkommt [1]); so erklären auch die Rabbinen [2]), und die Vulgata hat *ductile*, *productile*.

Weise ohne Noth höchst schwierig geworden. Waren die Gebilde nur unzertrennlich mit der Platte verbunden: die Art der Befestigung selbst kann gleichgültig seyn.

1) Wenn Jes. 3, 24. מַעֲשֵׂה מִקְשָׁה Gegensatz der Kahlheit ist, so hat man darunter nicht nach der gewöhnlichen Erklärung „gekräuselte Haarlocken" zu verstehen, sondern die Goldspäne und Goldplättchen, welche zum Schmuck in die Haare geflochten wurden. Dieſs setzt dann freilich lange Haare voraus und der Kahle kann solchen Schmuck darum nicht tragen; daher denn auch der Gegensatz.

2) Jarchi in Exod. 25.: *Vox* מִקְשָׁה *a paraphrasta Chaldaeo vertitur per* נגיד *ac denotat opus ductile, quando (artifex) ducit partes*

Das Verhältniſs dieser goldenen Platte mit ihren goldenen Cherubimgebilden zu der Lade des Zeugnisses wird nun von den Neuern beinahe durchgängig als das eines Deckels zu einem Kasten bestimmt, so daſs sie einen integrirenden Theil des letztern, ein nothwendiges Zubehör ohne selbstständigen Zweck ausmacht [1]). Dieſs soll auch der Name כַּפֹּרֶת geradezu besagen, denn das Stammwort כפר selbst heiſse bedecken, כַּפֹּרֶת sey folglich *operculum*, ein Deckel. Die auffallende Unrichtigkeit dieser Erklärung läſst sich leicht darthun. Denn was zuerst die Bedeutung des Wortes כַּפֹּרֶת betrifft, dessen Punctation noch Niemand verworfen hat, so kommt es allerdings von כפר, das im Kal bedecken heiſst (Gen. 6, 14.), jedoch vom Piel כִּפֵּר, und dieſs hat allezeit die Bedeutung: sühnen, ja es ist das *vocabulum proprium* im Mosaischen Opferritual für den Zweck des Opfers; wäre das Wort vom Kal gebildet, so müſste es כְּפֹרֶת heiſsen [2]) und dann dürften wir etwa *operculum* übersetzen. Nicht also, weil mit dieser goldenen Platte die offene Lade bedeckt wurde, erhielt sie den Namen כַּפֹּרֶת, sondern weil sie zur Sühne diente, die hier vollzogen wurde. Lev. 16, 14. Dieſs drücken auch alle alten Uebersetzungen aus; die LXX haben ἱλαστήριον ἐπίθεμα und bloſs ἱλαστήριον, vgl. auch Hebr. 9, 5. (Röm. 3, 25); ebenso Philo [3]), die Vulgata hat *propitiatorium*. Niemals kommt das Wort für Deckel im Allgemeinen vor, wie z. B. צָמִיד Num. 19, 15., sondern ist stets nur Name des fraglichen Geräthes. Schlagend spricht gegen die neuere Erklärung, wenn, 1 Chron. 28, 11. das Allerheilige den Namen: בֵּית הַכַּפֹּרֶת führt, wie auch das Targum 1 Kön. 6, 5. für דְּבִיר hat. Wird man wohl die heiligste Stätte nach dem bloſsen „Zubehör eines Kastens,“ etwa „Deckelhaus“

---

ex una massa hinc et inde beneficio percussionis mallei, si quidem vox מקשה *denotat percussionem mallei.*

1) Nachdrücklich machte dieſs zuerst Michaelis geltend. Er sagt z. B. in der typischen Gottesgelahrtheit S. 137: „Er war seiner Hauptabsicht nach doch nur ein Deckel, ein Zubehör eines Kastens.“

2) Carpzov Appar. crit. Antiq. pag. 267. von Meyer Bibeldeutungen S. 179.

3) Philo de vita Mos. 3. pag. 668: ἧς (sc. τῆς κιβωτοῦ) ἐπίθεμα, ὡσανεὶ πῶμα τὸ λεγόμενον ἐν ἱεροῖς βίβλοις ἱλαστήριον.

genannt haben? Gerade aus dieser Benennung erhellt vielmehr, daſs der vermeintliche Deckel nicht Nebensache, bloſses Zubehör, sondern die Hauptsache, daſs er wichtiger war als die Lade oder Kiste selber, und dieſs eben, weil damit das für den Israeliten heiligste und wichtigste Geschäft der Sühne vorgenommen wurde, von welchem das Allerheilige recht gut den Namen „Sühnhaus" erhalten konnte. Nicht als bloſser Deckel und Nebensache im Verhältniſs zur Lade, sondern gerade als der wichtigere Theil erscheint die כפרת deutlich, insofern sie sammt den Cherubim ganz von Gold war, während die Lade nur einen Goldüberzug hatte. Achtet man endlich auf die Beschreibung der heiligen Geräthe überhaupt, so wird die כפרת stets als ein selbstständiges Glied in der Reihe dieser Geräthe, neben der Lade, dem Tisch, dem Leuchter, nimmer aber als bloſse Zuthat oder Zubehör zu einem andern Geräthe aufgezählt. Exod. 26, 33. 34. 35, 12 fg. 37, 6. 39, 35. 40, 20. Selbst da, wo nur die Namen der heiligen Geräthe nach einander aufgeführt werden, geschieht jedesmal auch der כ׳ ausdrückliche Erwähnung, was nimmer der Fall seyn könnte, wäre sie ein bloſser zur Lade gehöriger Kastendeckel. Das Zusammenbringen und Verbinden der Lade und der כ׳ wird daher auch niemals als ein Zudecken oder Bedecken (כפר) der erstern bezeichnet, sondern stets als ein Stellen, Stehen oder sich Befinden „über" der Lade, und Exod. 40, 20. ist dem gewöhnlichen על־הארן noch ausdrücklich מלמעלה beigegeben. Ja die כ׳ wird selbst in unmittelbare Verbindung mit dem in der Lade befindlichen Gesetz gebracht, und ihre Stellung, wie „über der Lade," so auch „über dem Gesetz" bestimmt. Exod. 30, 6. War sie also kein Gesetzesdeckel, so war sie auch kein Kastendeckel; diese Ausdrucksweise zeigt vielmehr, daſs sie nicht unmittelbar zur Lade selbst gehört, sondern zu dem in ihr befindlichen Gesetz in einem gewissen Verhältnisse steht. Nehmen wir alle diese Gründe gegen die neuere Erklärung zusammen, so wird von Meyer wohl Recht haben, wenn er von ihr sagt, daſs sie „ein besonderes Beispiel von ungeistlichem oder doch unsymbolischem Eigensinn liefere." Sind wir nun wohl genöthigt, die Caporeth als ein besonderes heiliges Geräthe im Verhältniſs zur Lade aufzufassen, so dürfen wir doch auch nicht übersehen, daſs beide mit einander verbunden wurden, um Ein Ganzes darzustellen.

§. 2.

Bedeutung der Geräthe des Allerheiligen.

Zwar bilden beide Geräthe des Allerheilgen nur Ein Ganzes mit einander, um jedoch die Bedeutung dieses Ganzen aufzufinden, müssen wir zuerst jedes für sich allein und dann beide in ihrer Verbindung mit einander betrachten.

I. Die Lade. Der biblische Text selbst giebt die Bestimmung dieses Geräthes an, wenn er Exod. 25, 16. sagt: „Und in die Lade lege das Zeugniſs, das ich dir geben werde." Von einer noch andern weitern Bestimmung verlautet nichts, und wenn wir nicht in Willkür gerathen wollen, so müssen wir bei dieser Angabe stehen bleiben. War also die Lade für die zwei steinernen Tafeln bestimmt und überhaupt um ihretwillen da, so sind auch diese, oder vielmehr was sie enthielten, der Dekalogus, Hauptsache, zu welcher die Lade selbst in völlig untergeordnetem Verhältnisse steht. Somit haben wir es hier zunächst und vorzüglich mit dem Dekalogus zu thun, erst aus seinem Wesen und seiner Bestimmung kann uns Zweck und Bedeutung der Lade klar werden.

Obschon bisher öfter vom Dekalogus die Rede war, so ist es doch zum Behuf einer sichern Deutung nicht nur der Lade, sondern auch der Caporeth nöthig, daſs wir nochmals alles, was uns die biblische Urkunde über sein Wesen und seine Bestimmung sagt, kurz zusammenstellen. Am besten legen wir dabei die verschiedenen Benennungen, die er führt, zu Grunde. Die allgemeinste, die auch am häufigsten vorkommt, ist הָעֵדוּת, d. i. das Zeugniſs. Diese Benennung ist an und für sich eine ganz allgemeine, und wenn sie nun insbesondere dem Dekalogus beigelegt wird, so konnte dieſs nur geschehen, insofern er als das κατ' ἐξοχην Zeugniſs gedacht wurde. Wir haben oben (S. 84 fg.) bei der Entwicklung des Begriffs der Offenbarung gesehen, daſs die Schöpfung selber das erste und allgemeinste Zeugniſs Gottes ist, welches jedes andere umfaſst. Das im Verhältniſs zu diesem speciellere Zeugniſs ist das durchs Wort, insofern das Wort für den Menschen das unmittelbarste Bezeichnungsmittel des Geistigen und Innerlichen ist. Aber auch dieses Zeugniſs ist nach Mosaischen Vorstellungen wieder ein verschiedenes. Durch Mosen hat Gott sich bezeugt, insofern er dem Volke Israel eine genaue ausführliche Verfassung in religiöser wie in politischer Beziehung gegeben; dieſs Zeugniſs ist die sogenannte Thorah, es ist aber immer noch ein *mittelbares*. Das unmittelbarste und speciellste Zeugniſs ist der Dekalogus, denn dieser rührt unmittelbar von Gott her, wie nachdrücklich öfter hervorgehoben wird,

daſs dieses Zeugniſs Gott selbst dem ganzen Volke abgelegt, daſs er dabei selbst mit Israel „geredet“ habe. Exod. 20, 1. 19. 22. Deut. 4, 12. 9. 10. Neh. 9, 13. Dieſs Zeugniſs enthält also im eigentlichsten und speciellsten Sinne Worte Gottes. Es heiſst darum auch schlechthin עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים, d. i. die zehn Worte. Ex. 34, 28. Deut. 4, 13. 10, 4. Zehn sind dieser „Worte,“ weil diese Zahl, wie wir oben S. 176. gesehen haben, zur Bezeichnung eines in sich abgeschlossenen Ganzen dient, das von Gott herrührt und göttlichen Charakter hat. Und wie die Dekade der Grundzahlen das ganze Zahlenreich in sich schlieſst und repräsentirt, so sind auch in diesen zehn eigentlichen Worten Jehova's alle, die ganze Summe der Worte enthalten, die Jehova überhaupt mit oder zu Israel (durch Mosen) geredet hat, sie sind der Repräsentant der ganzen Thorah, als eines *corpus*, eines gegliederten Systems von Zeugnissen oder Geboten *). Sie heiſsen aber auch an den angeführten Stellen דִּבְרֵי הַבְּרִית, d. i. Worte des Bundes, oder auch bloſs הַבְּרִית, d. i. Bund, Deut. 4, 13., was damit, daſs sie das Zeugniſs sind, genau zusammenhängt. Denn das Bezeugen ist, wie wir oben S. 80 fg. gesehen haben, dem Hebräer völlig synonym mit Zusammenkommen, die Benennungen אֹהֶל הָעֵדֻת und אֹהֶל מוֹעֵד sind genau mit einander verwandt. Indem Gott sich auf besondere Weise Israel bezeugt und mit ihm geredet hat, ist er auch auf besondere Weise mit ihm zusammengekommen, zusammengetreten, d. h. er hat sich mit ihm verbunden, einen Bund gemacht. Das Zeugniſs involvirt demnach unmittelbar das Bundesverhältniſs, und dient zur Bestätigung desselben. Dadurch wird es dann zugleich zu einem Unterpfand, zu einer Urkunde. Daher

---

*) Die ältere Theologie theilte das ganze Mosaische Gesetz in drei Theile, *lex moralis*, *lex ceremonialis* und *lex politica* oder *forensis*, und verstand unter der *lex moralis* den Dekalogus. (Vgl. Witsius de oeconom. foed. 4, 4. 3. pag. 492.) Allein der Dekalogus ist Repräsentant des ganzen Gesetzes; er enthält eben so gut religiöse und politische Gebote, als moralische. Das erste Gebot ist ein rein religiöses, das Sabbatsgebot gleichfalls, es gehört zum Ceremonialgesetz, wie denn überhaupt vermöge der theokratischen Verfassung alle Staatsgebote zugleich Religions- und Moralgebote sind und umgekehrt, so daſs eine derartige Trennung ganz unstatthaft erscheint. Schon Spencer (de leg. Hebr. rit. I. 4. pag. 59.) urtheilt dagegen richtig: *Decalogus summa totius legis et foederis cum populo initi fuisse videtur: ideoque par erat, ut praecepta moralia, judicialia et ceremonialia brevi quasi tabella simul exhiberet.* Vgl. auch den Aufsatz: „Moses und die Gesetzgebung in den zehn Worten auf dem Berge Sinai“ in Tholuck's litterar. Anzeiger 1835. nr. 21. 22. 23. bes. S. 175., ferner Züllig in den Studien und Kritiken 1837. Heft 1. „Für die calvin. Eintheilung und Auslegung des Dekalogs“ und die kurzen, aber treffenden Bemerkungen von Rink im ad. Kirchenblatt 1837. nr. 10.

wurden denn „die Worte des Bundes“ nicht bloſs „geredet,“ sondern auch „geschrieben,“ und zwar, weil Gott selbst in den Bund getreten war, „mit dem Finger Gottes“ (Exod. 31, 18. Deut. 9, 10.), es war eine Urkunde, die Gott selbst dem Volke ausstellte, die Grundlage des ganzen theokratischen Verhältnisses, der schriftliche Bundesvertrag zwischen Jehova und Israel. Deshalb würde denn auch zur Aufzeichnung dieses Vertrags nicht Papyrus oder ein anderer ähnlicher Stoff gewählt, wo die Schrift leicht vernichtet werden konnte, sondern auf steinernen Tafeln sollte er eingegraben werden, um auf seine ewige Dauer und Gültigkeit hinzuweisen [1]), denn die Alten pflegten überhaupt das, was sie der Nachwelt sicher überliefern und als für alle Zukunft gültig bezeichnen wollten, auf Stein einzugraben [2]). Daſs diese steinernen Tafeln auf beiden Seiten, d. h. ganz voll beschrieben seyn sollten (Exod. 32, 15.), hat wohl gleichfalls seinen Grund in der Wichtigkeit einer solchen Urkunde, von der noch besonders gilt, was hinsichtlich der ganzen Thorah Deut. 4, 2. vorgeschrieben ist, daſs nämlich nichts davon und nichts dazu gethan werden sollte. — Endlich darf nicht übersehen werden, daſs dieses *κατ' ἐξοχην* Zeugniſs Gottes in Form von Geboten gegeben ist. So viele „Worte,“ so viele Gebote, nicht eigentliche Lehren, Dogmen, Glaubensartikel. In und mit dieser besondern Form der höchsten Offenbarung für Israel ist denn auch die Form und der Charakter der ganzen Israelitischen Religion bezeichnet als ein gesetzlicher, und wie der Dekalogus schlechthin das „Gesetz„ heiſst, so auch die ganze alttestamentliche Verfassung. Der Charakter der Israelitischen Religion ist ein vorherrschend ethischer, alle Religiosität besteht in der Gerechtigkeit, d. h. in Erfüllung der Gebote Gottes, der Zweck aller Offenbarungen und Zeugnisse, das Ziel der ganzen alttestamentlichen Verfassung ist die Heiligung Israels. — Nehmen wir nun alle die Vorstellungen und Ideen, die sich an den Dekalogus vermöge seiner Namen anschlieſsen, zusammen, so ergiebt sich, daſs er für Israel die Grundlage seiner ganzen Existenz als Volk,

---

1) So giebt auch Abarbanel als Grund des Eingrabens auf Stein an: *ut fundamenta legis permanerent semper incorrupta; docetque hoc de perpetuitate legis.*

2) Dieſs bezeugt unter andern das Arabische Sprüchwort: „dauerhafter als was auf Stein eingegraben ist,“ wozu Ibn Mokri in seinen Erläuterungen Arabischer Sprüchwörter bemerkt, daſs die Bewohner des südlichen Arabiens in den ältesten Zeiten Gesetze und Weisheitslehren in Stein eingegraben hätten. Vgl. Rosenmüllers altes und neues Morgenland II, S. 133.

die Wurzel seines religiösen und politischen Lebens war, das Höchste, Beste, Theuerste, was dieſs Volk hatte, sein Ein und Alles.

Aus dem aber, was der Dekalogus für Israel war, erklärt sich vollkommen das Vorhandenseyn der Lade, in welche er gelegt wurde. Wie zum Licht ein Leuchter, zum Brod ein Tisch, so gehörte zu dem gröſsten Gut und Kleinod des gesammten Volks eine Lade und Kiste, worin es aufbewahrt wurde, denn an jeden Schatz, an jede wichtige Urkunde knüpft sich unmittelbar die Idee des Aufbewahrens. Die Lade war also an sich ein ganz natürliches Bedürfniſs, sobald nur der Dekalogus als das erkannt wurde, was er für Israel war. Umgekehrt wurde er dann auch, weil er nicht überhaupt im Heiligthum irgend wohin gestellt, sondern in eine Kiste gethan ward, durch diese jedem als ein Schatz und Kleinod bezeichnet. Aber auch die Stellung dieser Kiste im Heiligthum war keine willkürliche. Das ganze Volk war im Viereck gelagert, innerhalb desselben bildeten die Priester und die Familien Gerson, Merari und Kahat ein zweites Viereck, welches wiederum ein drittes, das Viereck der Stiftshütte, umschloſs; diese aber bestand aus drei Vierecken, und in dem letzten derselben, in welches man nur durch die beiden andern gelangen konnte, befand sich die Lade. Wie geistig der Dekalogus das Centrum des Israelitischen Volkes war, von welchem, als von dem Herzen alles Leben dieses Volkes, das politische wie das religiöse ausgieng, und auf welches Alles zurückwies, so sollte auch sichtbar und örtlich dieser gröſste Schatz in der innersten Mitte aufbewahrt und verschlossen seyn. — Was nun die Beschaffenheit der Aufbewahrungslade selbst betrifft, so richtete sich ihre Form theils nach den Tafeln, um deren willen sie überhaupt da war, theils lag sie in der Natur der Sache; sie hat die gewöhnliche Form einer Kiste oder eines Kastens. Den Stoff hat sie mit allen Geräthen des Heiligthums, mit der Stiftshütte selbst gemein: Sittimholz mit Gold überzogen. Ueber beiderlei Stoffe wurde bereits oben Kap. 3, §. 2. S. 292. und 298. das Nöthige angegeben. Die ausdrückliche Bestimmung der Urkunde, welche auch Philo und Josephus hervorheben, daſs die Lade nicht nur auswendig, wie der Tisch und Räucheraltar, sondern auch inwendig mit Gold überzogen seyn solle, hat ihren natürlichen Grund darin, daſs ja gerade bei diesem Geräthe das Inwendige die Hauptsache war: in ihrem Innern verschloſs die Lade jenes Kleinod Israels. Der goldene Blumenkranz, der die Lade umschloſs, war zwar wie bei dem Räucheraltar und Schaubrodtisch das allgemeine Zeichen göttlicher Weihe und Heiligung,

er durfte aber gerade an demjenigen Geräthe, welches das Gesetz in sich bewahrte, am wenigsten fehlen. Denn eben aus dem Gesetz erblühet dem Israeliten alles Heil und Leben, insofern es ja die Grundlage und das Mittel der Heiligung ist, welch letztere Blume und Blüthe zu ihren Symbolen hat. Die Tragstangen endlich und die goldenen Rinken sind Vorrichtungen, die nur durch das äuſsere Bedürfniſs, das ganze Geräthe weiter bringen zu können, hervorgerufen worden, hinsichtlich deren also dasjenige gilt, was oben in der Einleitung §. 5. VI. über die Hülfsgeräthschaften bemerkt wurde.

II. Die Caporeth. Die Beschreibung dieses heiligen Geräthes schlieſst mit einer Angabe seiner Bestimmung, die wir, weil es überhaupt die wichtigste und zugleich vollständigste Stelle ist, bei der Entwicklung der Bedeutung nothwendig zu Grunde legen müssen, wozu dann noch, wie sich versteht, der Name des Geräthes selbst kommt. Die Stelle lautet so: „Und ich will daselbst mit dir zusammenkommen, und mit dir reden von der Caporeth herab, zwischen den Cherubim hervor, welche über der Lade des Zeugnisses [sich befinden], Alles was ich dir befehlen werde an die Söhne Israels.“ Exod. 25, 22. Die Caporeth wird hier zuerst als der Ort des Zusammenkommens Jehova's mit Mose (oder überhaupt dem Repräsentanten Israels), um mit ihm zu reden, bezeichnet. Dasselbe wird Exod. 29, 42 fg. als die Bestimmung der Stiftshütte überhaupt angegeben, und dabei das Zusammenkommen נוֹעַד ganz synonym mit Wohnen שָׁכַן gebraucht, vgl. V. 45. 46. Was also die Stiftshütte im Ganzen ist und in weiterem Kreise, das ist im Einzelnen und im engern Sinne die Caporeth über der Lade mit dem Gesetz. Nun haben wir oben Kap. 1, §. 2. S. 80 — 84. gesehen, daſs die Stiftshütte durch jene Ausdrücke als die Wohn- und Offenbarungsstätte Gottes bezeichnet wird; dieſs ist also auch die Caporeth, nur im engern Sinne. Sie ist der Centralpunkt göttlicher Gegenwart und Offenbarung. Wie Gott überhaupt vom Himmel, seinem eigentlichen Wohnorte herabgekommen ist und sich in der Mitte Israels niedergelassen hat (das heiſst ursprünglich שָׁכַן), so hat er sich nun insbesondere auf die Caporeth über dem Gesetz, welche in der Mitte, im Centrum des Volkes sich befindet, niedergelassen, und alle die religiösen Ideen, welche sich an die Stiftshütte überhaupt anknüpfen, drängen sich bei der Caporeth auf Einen Punkt zusammen. Diese erste allgemeine Bestimmung der Caporeth als der specielle Offenbarungsort Gottes weist dann auch auf einen bestimmten göttlichen

die Wurzel seines religiösen und politischen Lebens war, das Höchste, Beste, Theuerste, was dieſs Volk hatte, sein Ein und Alles.

Aus dem aber, was der Dekalogus für Israel war, erklärt sich vollkommen das Vorhandenseyn der Lade, in welche er gelegt wurde. Wie zum Licht ein Leuchter, zum Brod ein Tisch, so gehörte zu dem gröſsten Gut und Kleinod des gesammten Volks eine Lade und Kiste, worin es aufbewahrt wurde, denn an jeden Schatz, an jede wichtige Urkunde knüpft sich unmittelbar die Idee des Aufbewahrens. Die Lade war also an sich ein ganz natürliches Bedürfniſs, sobald nur der Dekalogus als das erkannt wurde, was er für Israel war. Umgekehrt wurde er dann auch, weil er nicht überhaupt im Heiligthum irgend wohin gestellt, sondern in eine Kiste gethan ward, durch diese jedem als ein Schatz und Kleinod bezeichnet. Aber auch die Stellung dieser Kiste im Heiligthum war keine willkürliche. Das ganze Volk war im Viereck gelagert, innerhalb desselben bildeten die Priester und die Familien Gerson, Merari und Kahat ein zweites Viereck, welches wiederum ein drittes, das Viereck der Stiftshütte, umschloſs; diese aber bestand aus drei Vierecken, und in dem letzten derselben, in welches man nur durch die beiden andern gelangen konnte, befand sich die Lade. Wie geistig der Dekalogus das Centrum des Israelitischen Volkes war, von welchem, als von dem Herzen alles Leben dieses Volkes, das politische wie das religiöse ausgieng, und auf welches Alles zurückwies, so sollte auch sichtbar und örtlich dieser gröſste Schatz in der innersten Mitte aufbewahrt und verschlossen seyn. — Was nun die Beschaffenheit der Aufbewahrungslade selbst betrifft, so richtete sich ihre Form theils nach den Tafeln, um deren willen sie überhaupt da war, theils lag sie in der Natur der Sache; sie hat die gewöhnliche Form einer Kiste oder eines Kastens. Den Stoff hat sie mit allen Geräthen des Heiligthums, mit der Stiftshütte selbst gemein: Sittimholz mit Gold überzogen. Ueber beiderlei Stoffe wurde bereits oben Kap. 3, §. 2. S. 292. und 298. das Nöthige angegeben. Die ausdrückliche Bestimmung der Urkunde, welche auch Philo und Josephus hervorheben, daſs die Lade nicht nur auswendig, wie der Tisch und Räucheraltar, sondern auch inwendig mit Gold überzogen seyn solle, hat ihren natürlichen Grund darin, daſs ja gerade bei diesem Geräthe das Inwendige die Hauptsache war: in ihrem Innern verschloſs die Lade jenes Kleinod Israels. Der goldene Blumenkranz, der die Lade umschloſs, war zwar wie bei dem Räucheraltar und Schaubrodtisch das allgemeine Zeichen göttlicher Weihe und Heiligung,

er durfte aber gerade an demjenigen Geräthe, welches das Gesetz in sich bewahrte, am wenigsten fehlen. Denn eben aus dem Gesetz erblühet dem Israeliten alles Heil und Leben, insofern es ja die Grundlage und das Mittel der Heiligung ist, welch letztere Blume und Blüthe zu ihren Symbolen hat. Die Tragstangen endlich und die goldenen Rinken sind Vorrichtungen, die nur durch das äuſsere Bedürfniſs, das ganze Geräthe weiter bringen zu können, hervorgerufen worden, hinsichtlich deren also dasjenige gilt, was oben in der Einleitung §. 5. VI. über die Hülfsgeräthschaften bemerkt wurde.

II. Die Caporeth. Die Beschreibung dieses heiligen Geräthes schlieſst mit einer Angabe seiner Bestimmung, die wir, weil es überhaupt die wichtigste und zugleich vollständigste Stelle ist, bei der Entwicklung der Bedeutung nothwendig zu Grunde legen müssen, wozu dann noch, wie sich versteht, der Name des Geräthes selbst kommt. Die Stelle lautet so: „Und ich will daselbst mit dir zusammenkommen, und mit dir reden von der Caporeth herab, zwischen den Cherubim hervor, welche über der Lade des Zeugnisses [sich befinden], Alles was ich dir befehlen werde an die Söhne Israels.“ Exod. 25, 22. Die Caporeth wird hier zuerst als der Ort des Zusammenkommens Jehova's mit Mose (oder überhaupt dem Repräsentanten Israels), um mit ihm zu reden, bezeichnet. Dasselbe wird Exod. 29, 42 fg. als die Bestimmung der Stiftshütte überhaupt angegeben, und dabei das Zusammenkommen נוֹעַד ganz synonym mit Wohnen שָׁכַן gebraucht, vgl. V. 45. 46. Was also die Stiftshütte im Ganzen ist und in weiterem Kreise, das ist im Einzelnen und im engern Sinne die Caporeth über der Lade mit dem Gesetz. Nun haben wir oben Kap. 1, §. 2. S. 80—84. gesehen, daſs die Stiftshütte durch jene Ausdrücke als die Wohn- und Offenbarungsstätte Gottes bezeichnet wird; dieſs ist also auch die Caporeth, nur im engern Sinne. Sie ist der Centralpunkt göttlicher Gegenwart und Offenbarung. Wie Gott überhaupt vom Himmel, seinem eigentlichen Wohnorte herabgekommen ist und sich in der Mitte Israels niedergelassen hat (das heiſst ursprünglich שָׁכַן), so hat er sich nun insbesondere auf die Caporeth über dem Gesetz, welche in der Mitte, im Centrum des Volkes sich befindet, niedergelassen, und alle die religiösen Ideen, welche sich an die Stiftshütte überhaupt anknüpfen, drängen sich bei der Caporeth auf Einen Punkt zusammen. Diese erste allgemeine Bestimmung der Caporeth als der specielle Offenbarungsort Gottes weist dann auch auf einen bestimmten göttlichen

Namen hin, nämlich auf den allgemeinen Offenbarungsnamen Gottes für Israel: יְהוָה, welcher Gott nicht sowohl als „seyend überhaupt in unbestimmtem allgemeinem Seyn, sondern als daseyend, d. h. sich offenbarend" bezeichnet [1]. Das allgemeinere Zusammenmenkommen und Reden = Offenbaren, Bezeugen, wird aber nun a. a. O. weiter und näher bestimmt als ein Befehlen und Gebieten, צִוָּה; Jehova offenbart und bezeugt sich also hier namentlich als der Gebieter, Herr und König Israels, und insofern erscheint dieser specielle Niederlassungsort, dieser Ruhesitz Jehova's als ein Thron des Königs in Israel. Die Caporeth ist daher der Centralpunkt der Theokratie, d. h. jenes Verhältnisses, vermöge dessen das religiöse und politische Leben vollkommen in einander übergegangen und verschmolzen ist, so daſs jede religiöse Pflicht zu einer politischen und jede politische zu einer religiösen wird. Dieſs Verhältniſs, das auch bei andern alten Völkern statt fand, ja überall die erste und älteste Verfassung war [2], hatte im Mosaismus nicht nur seine höchste Stufe und Vollendung, sondern unterscheidet sich auch dem Wesen nach von allen heidnischen Theokratien. Denn während diese mehr Nachbildungen des Götterstaates am gestirnten Himmel waren und überhaupt mit den Ideen der Naturreligion aufs genaueste zusammenhiengen, hatte die Israelitische Theokratie ihren Grund in der welthistorischen Bestimmung dieses Volkes, und stand mit den Grundlehren des Mosaismus in der genauesten Verbindung. Denn das ganze theokratische Verhältniſs hat die Heiligung Israels und Gottes zum Zweck, es war kein kosmisches, sondern ein ethisches: Gott wurde der König Israels, damit Israel seinen Namen bezeuge unter allen Völkern, damit es ein heiliges Volk sey und durch seine Vermittelung alle Völker geheiliget würden. Wie übrigens die Caporeth als Offenbarungsort auf den Offenbarungsnamen יְהוָה hinweist, so als Ort des Gebietens, als Thron, auf den Namen אֱלֹהִים, der gewöhnlich gebraucht wird, wenn Gott als der Gott Israels, d. h. als sein Machthaber, Gebieter und Herr bezeichnet werden soll (siehe oben S. 332.). Mit dieser zweiten Bestimmung der Caporeth hängt nun weiter genau zusammen, daſs Gott hier thronet zwischen zwei Cherubim, und zwischen ihnen hervor (מִבֵּין) seine Zeugnisse und Befehle ertheilt, wie die Urkunde so nachdrücklich hervorhebt.

1) Fr. v. Schlegel in den Wiener Jahrbüchern 1819. 8 Bd. S. 438.
2) Heeren Ideen I, S. 430 fg. II, 2. S. 430. Beilage 4.

Die Cherubim sind, weil die ganze Schöpfung, die sich in ihnen als den höchsten vollkommensten Geschöpfen concentrirt, eine Offenbarung Gottes ist, auch die Repräsentanten der höchsten und vollkommensten göttlichen Offenbarung; und da nun die Caporeth der Centralpunkt aller Offenbarungen und Zeugnisse Gottes ist, so waren sie hier gerade recht eigentlich an ihrem Ort. Als Repräsentanten der höchsten und vollkommensten Offenbarung sind sie aber auch zugleich die factischen Zeugen der Herrlichkeit Gottes, die sich in ihnen reflectirt, und in dieser Beziehung stehen sie in genauer Verbindung mit der Caporeth als Thron Gottes, als dem eigentlichen Ort seiner Herrlichkeit und Majestät. Diese wird aber hier noch besonders dadurch hervorgehoben, daſs die Repräsentanten der ganzen Schöpfung, die allerhöchsten und vollkommensten Geschöpfe mit gebeugtem Haupte in devoter Stellung hier stehen. In und mit ihnen beugt sich die ganze Schöpfung vor dem Herrn der Herrlichkeit, der gerade hier in seiner unendlichen und absoluten Erhabenheit über alles geschöpfliche Seyn, über die ganze Welt erscheint. Wie so ganz anders als in den Naturreligionen, wo das Wesen der Gottheit zuletzt immer mit dem geschöpflichen Leben, mit der Welt und Natur zusammenfällt! Nicht mit Unrecht macht auch Maimonides darauf aufmerksam, daſs hier auf dem Thron und Offenbarungsorte nicht Ein Cherub nur gestanden, sondern zwei, weil, wenn nur Einer da gewesen wäre, man dieſs leicht für ein Bild Gottes selber hätte halten können*). Gerade hier sollte der unendliche Abstand aller Geschöpfe von dem Schöpfer und ihre totale Abhängigkeit von ihm als dem absoluten Herrn und Gebieter aufs deutlichste und bestimmteste anschaulich gemacht werden. Aber Repräsentanten der Offenbarung und namentlich der unendlichen Herrlichkeit, Macht und Majestät Gottes sind die Cherubim nur als die ζῶα, als die, in denen sich das creatürliche Leben concentrirt, als die κατ' ἐξοχὴν Lebendigen. Wie sie daher wohl in jenen beiden Beziehungen auf Gott als יְהוָה und אֱלֹהִים hinweisen, so stehen sie doch zunächst mit Gott als dem κατ' ἐξοχὴν Lebendigen (ὁ ζῶν) in innerer nothwendiger Verbindung und stellen den hier sich Bezeugenden und Thronenden vorzüglich auch dar als den Lebendigen חַי, die Quelle alles Lebens und alles Heils. Ganz in dieser Verbindung treten die Cherubim auch in der Apokalypse auf, wie bereits oben bemerkt worden. „Und wenn die Lebendigen (τὰ ζῶα) Preis und Ehre und Dank geben dem

*) Maimonides More Neboch. 3, 45. pag. 476. ed. Buxtorf.

auf dem Thron Sitzenden, dem Lêbendigen (τῷ ζῶντι) von Ewigkeit zu Ewigkeit, fallen auch die Aeltesten vor dem auf dem Thron Sitzenden nieder und beten an den von Ewigkeit zu Ewigkeit Lebendigen . . . . . sprechend: Würdig bist du Herr zu nehmen Preis und Ehre und Kraft, denn du hast alle Dinge geschaffen, und durch deinen Willen haben sie das Wesen und sind geschaffen." Offb. 4, 9—11. Daſs die „Lebendigen" dabei als Repräsentanten der gesammten Schöpfung erscheinen, erhellt noch besonders aus Vergleichung mit Offb. 5, 13. 14., auch Offb. 10, 6. ist nicht zu übersehen, indem dort das Schaffen aller Dinge auf den „Lebendigen von Ewigkeit zu Ewigkeit" zurückgeführt wird. Beide Stellen mit einander zeigen dann wieder, wie dieses Schaffen mit dem Heil, der Errettung und Erlösung, die Gott durch das Blut des Lammes bereitet hat, in die genaueste Beziehung gesetzt wird, denn alles Schaffen ist ein Leben geben oder mittheilen, und was ist eben auch die Erlösung durch Christum anders, als eine Errettung aus dem Tode (im allgemeinsten Sinne des Wortes) und eine Hülfe zum wahren und ewigen Leben? Ganz ebenso haben wir oben S. 337. gelegentlich des Kokkus die Begriffe Leben und Errettung oder Heil in dem bedeutsamen Namen Gottes חַי verbunden angetroffen. Dieſs führt uns aber nun geraden Weges auf die Benennung unseres heiligen Geräthes selber, auf den Namen כַּפֹּרֶת, welcher als solcher schon die erste und nächste Berücksichtigung verdient (Einleitung §. 5. III.), zumal er auch noch in der Stelle, nach welcher wir bisher die Bestimmung des Geräthes entwickelt haben, besonders hervorgehoben wird. Denn nicht nur „zwischen den Cherubim hervor," sondern „von der Caporeth herab" will Jehova reden und gebieten. Das Wort כַּפֹּרֶת kommt, wie wir schon im vorigen §. gehört, von כִּפֵּר, welches das *vocabulum proprium* für Sühnen, d. i. Sünde aufheben und vertilgen ist. Die Caporeth war also jedenfalls ein Sühngeräthe; und wenn nun unter den verschiedenen Sühngeräthen, die der Hebräer hatte, gerade dieses den Namen selbst vom Sühnen hatte, so muſs es auch das *κατ' ἐξοχήν* Sühngeräthe, das erste und wichtigste gewesen seyn. Als solches erscheint es denn auch im Cultus deutlich, da nach Lev. 16. die groſse Sühne für das ganze Volk am jährlichen grossen Versöhnungstag auf der Caporeth muſste vollzogen werden. Erwägen wir, daſs das Sühnen als Aufheben und Tilgen der Sünde zugleich nothwendig ein Reinigen von ihr ist, die Reinigung

aber mit der Heiligung zusammenfällt, so erscheint der hier Thronende insbesondere als קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל der Heilige Israels, wie denn auch sonst die Sündenvergebung mit der Heiligkeit Gottes in die genaueste Beziehung gesetzt und von ihr unmittelbar abgeleitet wird. Ps. 103, 1—3. Daſs dieser Ort der besondern Gegenwart und Offenbarung Jehova's, dieser Thron der Herrlichkeit und Majestät gerade vom Sühnen, Sündetilgen (=Heiligen) seinen Namen hat, zeigt wiederum recht deutlich, wie der Mosaismus die Heiligkeit Gottes als die höchste aller Vollkommenheiten, in welcher alle andern enthalten sind, betrachtet, und allen Offenbarungen Gottes als erstes und letztes Ziel die Heiligung Israels zuschreibt. Uebrigens erscheint, was nicht zu übersehen ist, durch die genaue Verbindung, in welche hier über der Caporeth die Idee der Herrlichkeit, Majestät und Allmacht Gottes mit der Sühne oder Sündentilgung tritt, letztere nicht nur als ein Werk der Heiligkeit, sondern auch als Werk der Allmacht und Herrlichkeit Gottes. Diese beiden aber, Macht und Heiligkeit Gottes, treten ferner zugleich damit in Verbindung, daſs Jehova der Lebendige, d. i. Leben gebende ist. Vermöge seiner Allmacht hat er die ganze Welt geschaffen, d. i. Leben mitgetheilt, und diese Schöpfung, dieſs Lebengeben ist Zeugniſs oder Offenbarung seiner Herrlichkeit; vermöge seiner Heiligkeit aber tilgt er die Sünde, die den Tod gebiert, errettet, hilft, erlöset aus dem Verderben und theilt das Leben mit, das Leben, welches in Heiligkeit und Gerechtigkeit besteht. Daſs ihm der Name: der Lebendige, in dieser doppelten Beziehung zukommt, haben wir oben gesehen. Und wenn nun endlich die Cherubim nach der ausdrücklichen Bestimmung des Textes ihre Angesichte auf dieſs Sühngeräthe richten sollten, so ist damit angedeutet, daſs die höchsten Geschöpfe, die als solche die ganze in ihnen gewissermaſsen concentrirte Schöpfung repräsentiren, nicht allein Gottes Diener und factische Zeugen seiner Majestät und Herrlichkeit sind, sondern vor Allem auch ihren Blick der anbetungsvollen Bewunderung und des preisenden Staunens auf das Werk der Sündentilgung, der Errettung des Sünders aus dem Tode und Verderben, auf das Werk der Heiligung richten *). So wird hier in Bildern und Symbolen die Erlösung als das Höchste und Letzte, worauf wie auf ihr Centrum

*) In diesen so bedeutsamen Cherubim der Bundeslade mit Züllig am Ende nichts zu erblicken, als „Handhaben, an denen man den Deckel emporheben konnte,“ ist eine Nüchternheit, in die ich mich nicht zu finden vermag.

sich alle göttliche Wahrheiten zurückbeziehen, dargestellt. Was das neue Testament mit bestimmten Worten von dem Israel *κατὰ πνεῦμα* ausspricht: „Er hat uns erwählet, daſs wir heilig seyn sollten,“ Eph. 1, 4., das sagt die Caporeth von dem Israel *κατὰ σάρκα* in Bildern und Symbolen. — Nach dem Bisherigen entsprechen übrigens, was wir kaum ausdrücklich noch zu erinnern haben werden, die verschiedenen Erscheinungsweisen Gottes über der Caporeth genau denen, welche auch durch die vier Farben symbolisirt sind, so daſs also, was auf allen Wänden der Wohnung im Innern sich abspiegelte, auf der Caporeth concentrirt war und auf Einen Punkt sich zusammendrängte. — Daſs die Caporeth mit ihren Cherubim von Gold war, wird nach der oben entwickelten Bedeutung des Goldes (S. 282. u. 292.) natürlich erscheinen. Wenn irgend etwas in dem ganzen Heiligthum von diesem Stoff seyn muſste, so war es wohl der Thron der Herrlichkeit und Majestät Gottes.

III. Die Caporeth und die Lade in Verbindung mit einander. Die Art und Weise, wie die beiden Geräthe äuſserlich mit einander verbunden sind, muſs in jedem Fall ihrem innern oder symbolischen Verhältnisse zu einander entsprechen. Beide sind aber so mit einander verbunden, daſs die Lade die Basis oder Grundlage der Caporeth bildet, und letztere erst durch ihr Stehen über der Lade das Aussehen eines Sitzes oder Thrones erhalten konnte. Obwohl demnach keines von beiden Geräthen für sich getrennt und allein bestehen kann, ist doch die Lade immerhin der Caporeth untergeordnet, und verhält sich zu ihr, etwa wie das Fundament zu dem auf ihm erbaueten Hause. In keinem Fall ist also, wie die Neuern wollen, die Caporeth nur um der Lade willen da, der sie als Deckel dient, sondern umgekehrt: die Lade ist um der Caporeth willen da. Dieſs ist auch, wie schon bemerkt, dadurch angedeutet, daſs letztere von massivem Gold war, während die Lade nur einen Goldüberzug hatte. Dazu kommt, daſs die Lade wiederum nur um des Dekalogus willen da war, und als ein Behältniſs desselben zu betrachten ist, daher denn auch von der Caporeth geradezu gesagt wird, daſs sie sich „über dem Zeugniſs“ befinde. Exod. 30, 6. Bei Nachweisung des Verhältnisses, in welchem die beiden zu Einem Ganzen verbundenen Geräthe zu einander stehen, müssen wir also nothwendig von der Caporeth ausgehen, und das, was sich uns über ihre Bedeutung ergeben hat, mit dem, was wir als das Wesen des Dekalogus gefunden, zusammenstellen. Die Caporeth ist fürs erste der Ort, wo Gott mit Mose oder durch

ihn mit Israel zusammenkommen und r e d e n, d. h. sich durchs Wort bezeugen wollte. In dieser Eigenschaft nun war sie mit dem Dekalogus, als dem Zeugniſs κατ' ἐξοχην, verbunden, denn das fortwährende נועד sollte seiner Natur nach über dem עדות statt finden. (Vgl. über die Verwandtschaft beider Wörter Kap. 1, §. 2. S. 82.). Die zehn Worte, die Gott selbst zu Israel g e r e d e t, waren Grundlage und Bürgschaft dafür, daſs er auch ferner sich diesem Volke durchs Wort bezeugen wollte. Die Caporeth ist fürs zweite der Ort, wo Jehova als der Gott und König Israels sich bezeugt, sie ist der Thron dieses Königs und somit zugleich der Centralpunkt der Theokratie überhaupt. In dieser Eigenschaft aber sollte sie gleichfalls mit dem Dekalogus verbunden seyn, denn dieser war die Bundesurkunde, also die Grundlage und das Unterpfand des fortwährenden Bestandes des theokratischen Verhältnisses, welches recht eigentlich in ihm wurzelte und von ihm ausgieng. Hierbei ist denn zu vergleichen, wie die Psalmen sich ausdrücken: „Gerechtigkeit und Recht (Gesetz משפט) ist die Grundlage deines Thrones.“ Ps. 89, 15. 97, 2. Die Caporeth ist fürs dritte vermöge der Cherubim der Ort, wo Jehova sich als den Lebendigen bezeugt, von welchem das Leben überhaupt und namentlich für Israel alles Heil, Erlösung und Errettung ausgeht. In dieser Eigenschaft sollte sie mit dem Dekalogus verbunden seyn, weil dieser das Zeugniſs davon ist, daſs Jehova nicht ein todter Götze, sondern der lebendige Gott ist, der Israel aus dem Lande und Zustand des Todes und Verderbens errettet, daſs er kein stummer Götze ist, sondern als lebendiger Gott mit ihm geredet hat. Als Israelitisches Grundgesetz bildet der Dekalogus die Grundlage der ganzen Existenz dieses Volkes, das eigentlich erst durch die Verleihung jenes Gesetzes zu einem Volke geschaffen worden. Deshalb erscheint er denn auch hier als die Grundlage und das natürliche Unterpfand davon, daſs Gott auch fortwährend sich als den lebendigen Gott, als Erretter und Erlöser Israels erweisen wolle. Hierbei ist übrigens zu vergleichen, was oben Kap. 4, §. 2. *c.* über die Zusammenstellung des Schaffens im Allgemeinen mit dem Schaffen zum Volk bemerkt worden. Die Caporeth ist endlich viertens der Ort, wo Jehova die Sünde seines ganzen Volkes sühnt und vertilgt, und dadurch sich als den Heiligen Israels bezeugt, der sein Volk heiligen will, wie er heilig ist. Ueber dem Dekalogus sollte aber dieses Sühngeräthe deshalb stehen, weil derselbe die Grundlage aller Heiligung ist, die eben in nichts anderem besteht als in der vollkommenen Uebereinstimmung mit dem Gesetz,

welche durch die Sünde gestört und unmöglich gemacht wird. Das Ziel und den Zweck des Gesetzes, die Heiligung, zu erreichen, sühnt der Gnädige und Allmächtige, der mit Israel den Bund zur Heiligung geschlossen, die Sünden seines Volks, und zwar über dem Gesetz, das zugleich der Bund selber ist. Ganz irrig denkt man sich öfter das Verhältniſs des Gnadenthrons (wie Luther Caporeth übersetzt hat) zu dem unter ihm befindlichen Gesetz als symbolische Darstellung der Wahrheit, daſs das gegen die Sünder zeugende Gesetz und sein Strafurtheil von der Gnade Gottes zugedeckt oder aufgehoben werde. Dann wäre aber ja das Gesetz in der Lade, nur um in seiner Ungültigkeit gegen die Sünder durch die Caporeth bezeichnet zu werden, es wäre das Ganze dann eine symbolische Darstellung der Nichtigkeit und Aufhebung des Gesetzes. Sollte die Caporeth einerseits als Thron des befehlenden Jehova über und auf dem Gesetz als der Grundlage ruhen, so konnte sie unmöglich andrerseits zugleich den Zweck haben, das Ansehen und die Gültigkeit dieses Grundgesetzes irgendwie zu beeinträchtigen. Gott vergiebt die Sünde, nicht weil er aus ihr nicht viel macht, sondern weil er sie im Gegentheil aufs höchste verabscheut, hat er Anstalten getroffen, sie zu vertilgen und wegzuschaffen. Dieſs thut er aber nicht in der Art, daſs dadurch sein Gesetz, das ewig gültig und unumstöſslich ist, irgendwie beeinträchtigt oder eingeschränkt werde, sondern im Gegentheil, daſs vielmehr das Gesetz in seinem ganzen Umfang bestehe, und dem Sünder zur Erfüllung und Uebereinstimmung mit demselben geholfen werde. Während nach jener irrigen Auffassung des Verhältnisses der beiden Geräthe die Geringachtung der Uebertretungen des Gesetzes, zumal bei einem Volke wie das Israelitische zur Zeit Mose's, kaum hätte abgewehrt werden können, und das Gesetz überhaupt in den Hintergrund tritt, wiederfährt nach unserer Auffassung jedem der beiden zwar zu Einem Ganzen verbundenen, aber auch wieder für sich bestehenden Geräthe sein Recht, und ihre Verbindung erscheint vielmehr als die beste Abwehr des Miſsbrauchs der vergebenden Gnade, indem dadurch symbolisch ausgesprochen ist, daſs der „Heilige Israels" die Sünde sühne, d. h. daſs die Sühne nicht noch mehr Sünde, oder Geringachtung der Uebertretung zur Folge haben dürfe, sondern vielmehr die Heiligung des Sünders bezwecke. — Aus dieser Nachweisung des Verhältnisses der Caporeth zur Lade des Gesetzes wird zur Genüge erhellen, daſs die Verbindung beider Geräthe mit einander nicht das Werk des Zufalls und der Willkür ist, sondern beide ihrem Wesen und ihrer Bedeutung nach

nothwendig zusammengehören. Erwägt man, daſs die vier verschiedenen Offenbarungsweisen Gottes den vier Namen entsprechen, welche auch durch die vier Farben dargestellt sind, so erklärt sich auch vollkommen, warum beim Transport des heiligen Apparates, das Ganze der Bundeslade in den Vorhang des Allerheiligen gehüllt werden sollte, ehe die blaulederne Decke darüber kam. Num. 4, 5. Es wurde oben bemerkt, daſs auſser den allen Geräthen gemeinsamen blauen Ueberzügen mehrere derselben noch Decken bekamen, deren Farbe mit der Bedeutung des einzelnen Geräthes in Beziehung stand. So hatte der Schaubrodtisch ein Tuch von Kokkus, der Brandopferaltar eines von Purpur. Die Bundeslade sollte aber als der Centralpunkt jener vierfachen Offenbarungsweise Gottes auch eine Decke mit den vier Offenbarungsfarben haben.

Schlieſslich sind noch zwei Punkte zu besprechen, welche die **Art und Weise der göttlichen Gegenwart** über der mit der Gesetzeslade verbundenen Caporeth betreffen. Zufolge der Jüdischen Tradition, der auch die meisten ältern christlichen Theologen beistimmen, soll der Raum zwischen den beiden Cherubim auf der Caporeth nicht leer gewesen seyn: es habe hier beständig eine **Wolke** geschwebt und in ihr sey Jehova als Feuer eingehüllt erschienen; diese sichtbare Gegenwart habe erst mit der Zerstörung des Salomonischen Tempels aufgehört. Der Name dieser Feuerwolke ist das bekannte Jüdische שְׁכִינָה von שָׁכַן sich niederlaſsen, wohnen *). Als biblische Beweisstelle für diese Behauptung wird hauptsächlich Lev. 16, 2. angeführt, wornach der Hohepriester nicht zu jeder Zeit, sondern nur einmal im Jahr, nämlich am groſsen Versöhnungstag ins Allerheilige vor die Caporeth treten soll, „auf daſs er nicht sterbe, denn in einer Wolke will ich erscheinen über der Caporeth." Allein diese Stelle beweist nicht nur nichts, sondern spricht verglichen mit V. 13. eher dagegen.

---

*) Vgl. **Carpzov** Appar. crit. Antiq. pag. 765 sq. Die jüdischen Paraphrasten erklären das יושב הכרובים durch דשכינתיה שריא ביני כרוביא. *i. e. cujus Schechina inter Cherubinos habitat.* Ueber die Schechinah selbst erklärt sich **Maimonides** More neboch. 1, 64. so: es werde dadurch bezeichnet *splendor quidam creatus, quem Deus quasi prodigii vel miraculi loco, ad magnificentiam suam ostendendam alicubi habitare fecit.* Noch bestimmter **Abarbanel** zu Exod. 40, 34. *Ecce clarum est, Gloriam Domini non fuisse nubem, sed rem igni similem ratione luminis ac splendoris sui. Nubes autem circa eum fuit, velut fumus semper est circa ignem. Et quemadmodum lampades ignitae apparent de medio nubium, ita fuit Gloria Domini similis igni in medio nubis ac caliginis.*

Dort wird nämlich diese Wolke bestimmt bezeichnet als „Wolke des Räucherwerks,“ die der Hohepriester bei seinem Eintreten in das Allerheilige durch Anzünden des Räucherwerks hervorbringen, und womit die Caporeth eingehüllt werden soll: „und er soll das Räucherwerk auf das Feuer thun vor Jehova, daſs die Wolke des Räucherwerks die Caporeth über dem Zeugniſs bedecke, daſs er nicht sterbe.“ Ueber die Identität dieser beiden Wolken läſst sowohl der gleiche Ausdruck עָנָן, als noch besonders der Zusatz, „daſs er nicht sterbe,“ keinen Zweifel, was auch die Rabbinen selbst *eingestehen* [1]). Wenn nun aber schon für gewöhnlich und beständig eine Wolke, in welcher Jehova als Feuer eingehüllt erschien, über der Caporeth schwebte, warum sollte dann der Hohepriester diese Einhüllung nochmals einhüllen [2])? Der Ausdruck אֵרָאֶה nöthigt durchaus nicht, an etwas Sichtbares zu denken, denn der Zusatz: „in einer Wolke,“ will nach Hebräischem Sprachgebrauch (Ps. 18, 10 fg. Deut. 4, 11.) so viel bedeuten, als: im Dunkel, in Finsterniſs. Gesehen seyn wollte Jehova überhaupt gar nicht, auch nicht vom Hohenpriester. Gerade daraus, daſs dieser erst eine Wolke bewirken muſste, folgt, daſs vorher keine da war. Wenn ferner bei der Einweihung der Stiftshütte nach Exod. 40, 34 fg. eine Wolke dieselbe bedeckte und die Herrlichkeit (כבוד) Jehova's die Wohnung erfüllte, so kann auch dieſs nichts für die die Behauptung einer beständigen sichtbaren Gegenwart Gottes beweisen, denn es wird dort zugleich angegeben: Mose habe nicht in die Hütte gehen können, weil die Wolke auf ihr ruhete und die Herrlichkeit Jehova's die Wohnung erfüllte. So wenig dieſs sagen will, Mose habe allezeit und fortwährend nicht in die Wohnung gehen können, so wenig kann auch an eine beständige sichtbare Gegenwart oder Erscheinung Jehova's gedacht werden. Auch die Stelle Hebr. 9, 5., wo gesagt wird: die Χερουβὶμ δόξης hätten den Gnadenthron überschattet, nöthigt nicht zu dieser Annahme. Daſs zwischen den Cherubim Jehova thronte und seine Gegenwart unter seinem Volke sich hier concentrirte, das folgt

---

1) So bemerkt Abenesra zur Stelle: *sensus est, quod non ingrederetur nisi cum suffitu, quo excitanda erat nubes, ne videret symbolum illud gloriae, ne moreretur.* Ebenso Kimchi, Abarbanel und Jarchi.

2) Vitringa observatt. sacr. I, 4, 7. pag. 171: *Si enim fuisset nubes in Sancto Sanctorum super Propitiatorio, antequam in Adytum veniret Pontifex: eccur, cedo, nubem creare aliam debuit.* In der 2ten Auflage ist Vitringa jedoch wieder zweifelhaft.

aus den Stellen, die über die Caporeth handeln, deutlich; daſs diese Gegenwart כבוד und hellenistisch δόξα heiſst, ist ebenso gewiſs; allein dieſs berechtigt doch noch keineswegs zu der Annahme, diese Gegenwart sey eine beständig sichtbare gewesen. Eine solche Gegenwart scheint auch überhaupt dem Mosaismus zuwider, der wohl Theophanien kennt, aber keine beständige, ununterbrochen fortdauernde. Eine Wolke mit Feuer, die unaufhörlich auf der Caporeth ruhete, würde den Charakter eines Bildes Gottes gehabt und so dem obersten Grundsatz des Mosaismus, daſs Gott seines Gleichen nicht habe, weder im Himmel noch auf Erden, daſs er schlechthin unsichtbar sey, widersprochen haben. Gerade hier über der Caporeth, wo Gott auf die besonderste Weise gegenwärtig gedacht wurde, galt es auch vorzüglich, jenes groſse und oberste Princip der absoluten Unsichtbarkeit, wodurch der Mosaismus sich so scharf von allen alten Religionen unterscheidet, geltend zu machen. Während die ganze alte Welt uns keinen Tempel zeigt, in welchem nicht irgend ein Bild oder unmittelbares Symbol der Gottheit sich befänden, und selbst die einfachen Tempel der Perser wenigstens ein immer brennendes Feuer hatten, sollte das Mosaische Heiligthum jeglichen Bildes oder Symbols Gottes entbehren, und es kann kein gröſseres Lob auf dasselbe geben, als der (freilich zunächst den Herodianischen Tempel betreffende) spottende und verächtliche Ausruf des stolzen Heiden: *Nulla intus Deum effigies, vacua sedes et inania arcana!* *)

Hiermit ist nun ein anderer Punkt, der die göttliche Gegenwart über der Caporeth betrifft, verwandt. Dieser Thron Gottes hatte nämlich seinen gewöhnlichen Standort in der Dunkelheit; in das Allerheilige konnte weder das natürliche Tageslicht, noch auch das Licht des Leuchters im Heiligen wegen des dazwischen befindlichen Vorhangs dringen. Dieſs hat seinen Grund in der scheinbar gerade entgegengesetzten dem Mosaismus mit allen alten Völkern gemeinsamen Vorstellung, daſs Gott das absolute Licht ist. Da nämlich das physische absolute Licht (die Sonne) für den Men-

---

*) Tacit. hist. 5, 9. — Vgl. überhaupt über die sichtbare Gegenwart Gottes auf der Caporeth auſser Vitringa l. c. Weissig de arca foed. ordinaria columnae nubis et ignis sede. Hal. 1734. und Rau pro nube super arcam foederis. Herborn 1757., welche beide sich bestimmt dafür erklären. In neuerer Zeit haben Winer (Realwörterbuch I, S. 239.) und Hoffmann (Hall. Encyklop. I, 14. S. 29.) die ältere Behauptung für eine Rabbinische Fabel erklärt; Tholuck (Hebräerbrief S. 295.) glaubt, dieselbe habe demungeachtet mehrfache Gründe für sich, die er aber nicht weiter ausführt. Vgl. auch Thalemann diss. nubem super arca foederis judaicum commentum videri. Lips. 1771.

schen insofern Finsterniſs ist, als er den Anblick desselben in seiner ganzen Fülle und Stärke gar nicht ertragen kann, sondern geblendet wird, so erscheint vermöge der symbolischen Anschauungsweise, der das Reale Bild und Ausdruck des Idealen ist, Gott als absolutes Licht für den Menschen gänzlich unanschaubar und unzugänglich *), und wenn er seine Wohnung unter den Menschen haben will, so kann diese demnach nur eine dunkle, finstre, unzugängliche seyn. Daher der Ausspruch Salomo's: „Jehova hat gesagt, er wohne im Dunkel," 1 Kön. 8, 12.; und das neue Testament sagt von Gott: φῶς οἰκῶν ἀπρόςιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνϑρώπων, οὐδὲ ἰδεῖν δύναται. Der Mensch nimmt in der Schöpfung Gottes nicht die höchste Stufe ein, er ist nicht im Stande den Anblick der Herrlichkeit Gottes zu ertragen und dieselbe unverhüllt zu schauen; gerade je näher er Jehova tritt, desto dunkler wird es für ihn. In der Stiftshütte, als der Wohnung Gottes findet daher auch eine gewisse Gradation in dieser Hinsicht statt. Der Vorhof ist nach oben ganz offen, er wird vom natürlichen Lichte erleuchtet, und ist auch jedem im Volke zugänglich; die Wohnung selbst ist durchaus verhüllt und kein natürliches Licht dringt in sie ein; das Heilige hat zwar Licht, das Licht des heiligen Leuchters, das aber den ganzen langen Raum nur schwach erleuchtet, und ein geheimniſsvolles Helldunkel verbreitet, nur die Priester dürfen es betreten; das Allerheilige hingegen ist völlig dunkel, und ganz allein dem Hohenpriester zugänglich, ja dieser selbst darf vor die Caporeth nur treten, wenn er sie vorher in eine Rauchwolke eingehüllt. Auf diese Weise war übrigens symbolisch angedeutet, daſs Jehova zwar unter Israel als seinem Volke wohne, und gleichsam in ein vertrautes Verhältniſs mit ihm eingetreten, daſs er aber demungeachtet seinem eigentlichen Wesen nach unzugänglich und unerreichbar für den Menschen sey. Daher rührte denn auch die schwere Bestrafung des Berührens oder Beschauens des Thrones Jehova's, welches als ein unehrerbietiges Eindringen in das Wesen Gottes, als eine

---

*) Aus Abarbanel führt Buxtorf hist. arcae foed. cp. 11. zur Erläuterung an: *Quemadmodum lucem solis propter summum ejus splendorem et claritatem oculus humanus non potest videre, quamvis causa sit, ut res videantur; et si homo propius et fixe eum intueri velit, oculi ejus percutiuntur et habetantur, ut nec illud amplius videre queat, quod alias videre potuit; sic non potest intellectus humanus apprehendere deum secundum veritatem suam, et si terminum suum egrediatur, apprehensio ejus confunditur, aut moritur.* — Vgl. Carpzov Appar. crit. antiq. pag. 748—765.

Verleugnung der schuldigen Ehrfurcht, als ein Ueberschreiten der dem Menschen gesetzten Schranke oder seiner ihm in der Schöpfung angewiesenen Stufe erscheinen muſste. Wenn wir auch bei andern Völkern auf ähnliche Weise das Innere der Tempel entweder nur helldunkel oder die innersten Gemächer wohl ganz dunkel antreffen *), so ist es wahrhaftig nicht nöthig, ein Entlehnen oder Absehen des einen vom andern anzunehmen; denn abgesehen davon, daſs das Dunkel und Helldunkel für den Menschen etwas Geheimniſsvolles hat, was ihn mit Furcht und Scheu erfüllt, so ist jene Vorstellung von der Unmöglichkeit, die Gottheit selbst zu schauen oder unverhüllt ihren Anblick zu ertragen, eine ganz allgemein menschliche, und jene Tempeleinrichtung gehört somit jedenfalls der ganz natürlichen, allgemein menschlichen Symbolik an.

§. 3.

Verhältniſs der Mosaischen Bundeslade zu den heiligen Laden anderer Völker.

Die Bundeslade ist unter allen heiligen Geräthen unstreitig das wichtigste, denn in ihr in Verbindung mit der Caporeth vereinigen sich wie auf Einem Punkt die Grundwahrheiten der Israelitischen Religion, und alle übrigen Symbole weisen zuletzt auf das zurück, was hier als im Mittelpunkt sich concentrirt. Es ist daher für die Israelitische Religion selbst von sehr groſser Wichtigkeit, ob dieses wichtigste Geräthe aus dem heidnischen Cultus in den Mosaismus gekommen, ob es ein erborgtes und modificirtes, oder eigenthümlich Mosaisches ist. Seine Originalität fällt gewissermaſsen mit der der Israelitischen Religion überhaupt zusammen. Diese Originalität ist nun aber in neuerer Zeit sehr bestimmt geleugnet worden, ja von keinem andern Geräthe wird so zuverlässig ein Erborgtseyn behauptet, als gerade von der Bundeslade. Wir müssen diese Behauptung, bei der es sich gewissermaaſsen um Leben und Tod des Mosaischen Cultus handelt, genau prüfen.

Daſs bei mehrern alten Völkern heilige Laden oder Kisten vorkommen, hat nach den vielfachen und zuverlässigen Nachrichten alter Schriftsteller seine vollkommene Richtigkeit. Ein besonderes Gewicht wird darauf gelegt, daſs die Aegypter dergleichen hatten. Das wichtigste Zeugniſs darüber giebt Plutarch. Im Monat Athyr (November) wurde in Aegypten das Verschwinden des Osiris durch ein Trauerfest gefeiert, weil zu jener Zeit der

*) Rosenmüller altes und neues Morgenland II, S. 110.

das Land Aegypten (Isis) befruchtende Nil (Osiris) durch die von Süden herkommende Dürre (Typhon) einen so niedrigen Stand erreicht, daſs das Land gänzlich von Wasser entblöſst wird, wobei zugleich die Nacht zunimmt und das Dunkel über das Licht die Oberhand gewinnt, das Laub abfällt und die Erde überhaupt sehr dürftig erscheint. Am 19ten jenes Monats Athyr zieht in der Nacht eine feierliche Procession aus dem Isistempel an das Meer; die Stolisten und Priester tragen die heilige Kiste, innerhalb deren sich ein kleines goldenes Kästchen befindet, worein sie trinkbares gutes Wasser gieſsen [1]). Eine Abbildung dieser Procession mit der heiligen Kiste glaubt man in den noch jetzt erhaltenen Tempeln, besonders in dem zu Karnak auf der Ostseite von Theben und an einem Pylon des groſsen Tempels zu Philä zu finden [2]), und auf sie haben seit Lancret mehrere Gelehrte, zuerst Heeren, dann nach ihm Rosenmüller, Creuzer, von Hammer, Ritter und Andere vorzüglich hingewiesen als auf ein deutliches Original der Mosaischen Bundeslade [3]). Die Aegypter scheinen aber noch andere Gattungen heiliger Kisten gehabt zu haben, wie z. B. diejenigen, in welche die einbalsamirten heiligen Thiere gelegt wurden; sie hieſsen *σοροὶ* (vgl. Gen. 50, 25., wo das Hebr. אָרוֹן, welches von der Bundeslade gewöhnlich vorkommt, durch *σορὸς* übersetzt ist), und standen in den Tempeln [4]). Bekannt ist auch, welch wichtige Stelle in der Aegyptischen Mythe der Sarg des Osiris einnimmt [5]). Auſserdem weiſs Synesius von heiligen Laden, in denen sich Kugeln sollen befunden haben [6]). Auch bei den Griechen kommen öfter heilige Laden vor. Nach Pausanias wurde bei der Einnahme von Ilium eine heilige Lade erbeutet, in der ein von Vulkan verfertigtes Dionysusbild war [7]). In einer heiligen Lade wurde auch der Phallus des Attys von seinen Brüdern zu den Etruskern

1) Plutarch. de Isid. cp. 39. Die Schluſsworte lauten: *καὶ τὴν ἱερὰν κίστην οἱ στολισταὶ καὶ οἱ ἱερεῖς ἐκφέρουσι, χρυσοῦν ἐντὸς ἔχουσαν κιβώτιον, εἰς ὃ ποτίμου λαβόντες ὕδατος ἐγχέουσι.*

2) Descript. de l'Egypt. III, pl. 32, nr. 5. pl. 34, nr. 1. pl. 36, nr. 2. Creuzer Symbolik, Heft der Abbildungen tab. 17.

3) Descript. de l'Egypt. I, pag. 26. Heeren Ideen II, 2. S. 831. Rosenmüller Morgenland I, S. 96 fg. Creuzer Symbolik I, S. 249. v. Hammer in den Wiener Jahrb. 2 Bd. S. 316. Ritter Erdkunde von Afrika S. 691.

4) Euseb. praep. ev. 10, 12.: *τὸν Ἆπιν τὸν ταῦρον τελευτήσαντα καὶ ταριχευθέντα εἰς σορὸν ἀποτεθεῖσθαι ἐν τῷ ναῷ τοῦ τιμωμένου δαίμονος κ. τ. λ.*

5) Plutarch. de Isid. cp. 11.

6) Synes. Calvit. Encom.: *ἔστιν αὐτοῖς κωμαστήρια τὰ κιβώτια, κρύπτοντα φασὶ ταύτας τὰς σφαίρας, ἃς ὁ δῆμος ἐὰν ἴδῃ χαλεπανεῖ.*

7) Pausan. 7, 49.

gebracht [1]; nach Clemens von Alex. soll es der Phallus des Dionysus gewesen seyn [2]. Vorzüglich kommen die heiligen Laden im Mysteriendienst vor, daher der gewöhnliche Name *κίσται μυστικαί*. In denselben waren *τὰ ἄῤῥητα* enthalten [3], d. i. Dinge, welche geheim und verborgen gehalten, und nur den Eingeweihten bekannt gemacht und gereicht wurden [4]. Ein Verzeichniſs dieser heiligen Dinge giebt Clemens von Alex., nämlich: Sesama, ein schotentragendes Gewächs, Pyramiden, Kürbisse, Kuchen mit vielen Nabeln, Salzkörner, Schlangen, Granatäpfel, Herzen, Dolden und Epheu, Mohnköpfe, ein Kamm, als Symbol des weiblichen Geschlechtsgliedes [5]. Suidas bringt diese Kisten gleichfalls mit dem Dienst des Dionysus und der Göttinnen, worunter Ceres und Proserpina zu verstehen, in Verbindung [6], Ovid mit dem Dienst der Venus, Catull mit den Orgien [7]. Sehr beachtenswerth ist die Nachricht, daſs Kook auf einer der Südseeinseln eine heilige Kiste fand, deren Deckel genau eingepaſst und sorgfältig mit Palmnuſsblättern zugedeckt war; sie stand auf zwei Stäben und konnte wie eine Sänfte weiter gebracht werden; was darin war, konnte man nicht erfahren, nur antwortete ein junger Mensch auf die Frage, wie man diese Kiste nenne: Juharre no Ito, d. i. das Haus Gottes [8]. — Dieſs sind sämmtliche Paralle-

---

1) Görres Mythengeschichte II, S. 571.

2) Clemens Alex. protrept. pag. 12.

3) Apulej. de aur. asin. 11.: *ferebatur ab alio cista, secretorum capax, penitus celans operta magnificae religionis.* — Suidas s. v. κιστόφορος: ἐπειδὴ τὰ ἄῤῥητα ἐν κίσταις ἔφερον τῇ θεῷ αἱ παρθένοι. Die Athener hatten ein Fest Ἀῤῥηφορία, welches das Etymol. magn. erklärt: Ἀῤῥητοφορία, διὰ τὰ ἄῤῥητα καὶ μυστήρια φέρειν.

4) Clemens Alex. protrept. pag. 13. Κἄστι τὸ σύνθημα Ἐλευσινίων μυστηρίων· ἐνήστευσα· ἔπιον τὸν κυκεῶνα· ἔλαβον ἐκ κίστης· ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον, καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην.

5) Clem. Alex. l. c. pag. 14. Οἷαι δὲ καὶ αἱ κίσται αἱ μυστικαί; δεῖ γὰρ ἀπογυμνῶσαι τὰ ἅγια αὐτῶν, καὶ τὰ ἄῤῥητα ἐξειπεῖν· οὐ σησαμαῖ ταῦτα καὶ πυραμίδες, καὶ τολύπαι καὶ πόπονα πολυόμφαλα, Χόνδροί τε ἁλῶν, καὶ δράκων, ὄργιον Διονύσου βασσάρου; ΟὐΧὶ δὲ ῥοιαὶ πρὸς τοῖσδε καὶ καρδίαι, νάρθηκές τε καὶ κιττοί; πρὸς δὲ καὶ φθοῖς, καὶ μήκωνες; ταῦτ' ἔστιν αὐτῶν τὰ ἅγία· καὶ προσέτι τῆς Θέμιδος τὰ ἀπόῤῥητα σύμβολα, ὀρίγανον, λύΧνος, ξίφος, κτεὶς γυναικεῖος ὅς ἐστιν εὐφήμως καὶ μυστικῶς εἰπεῖν, μόριον γυναικεῖον. Diese und die vorige Stelle führt auch Euseb. praepar. evg. 2, 3. an.

6) Vgl. die Note 3 angeführten Worte.

7) Vgl. Saubert de sacrif. cp. 17. pag. 351. Catull. Epigr. 65. V. 259.: *Celebrabant orgia cistis: Orgia quae frustra cupiunt audire profani.* — Tibull. 1, 18 (7, 48). Theocrit. Id. 26. Ovid. ars am. 2, 609 sq.

8) Rosenmüller Morgenland II, S. 96.

len, die man anzuführen pflegt, um zu beweisen, daſs die Bundeslade nichts originell Mosaisches, sondern aus dem heidnischen Cultus entlehnt sey [1]).

Vergleichen wir billig zuerst den Inhalt der heidnischen Laden mit dem der Mosaischen, also die Hauptsache, um deren willen die Laden da sind, so bedarf es keines Beweises, sondern liegt vor Augen, daſs erstere durchgängig solche Symbole enthalten, welche auf Zeugung und Empfängniſs, auf vergötterte Naturkraft hinweisen. Gerade im Dienst derjenigen Gottheiten, in welchen die Zeugungskraft der Natur personificirt war, des Dionysus, der Ceres, der Venus, kommen diese Laden vorzugsweise vor. Alle jene Dinge, die Clemens aufzählt: Schotengewächse, Pyramiden, Nabelkuchen, Salzkörner, Granatäpfel, Epheu, Mohnköpfe u. s. w. sind lauter Zeugungssymbole. Die Beziehung jener Aegyptischen Lade, die im Monat Athyr an's Meer getragen wurde, auf die zeugende Naturkraft giebt Plutarch selbst ganz bestimmt an. Die Lade stellte offenbar das Land Aegypten oder die Erde überhaupt vor als das empfangende Princip, während das Wasser, das in sie gegossen wurde, das befruchtende und zeugende Element bezeichnet, denn es ward gerade zu der Zeit in die Lade gegossen, wo dem Lande das befruchtende Wasser fehlte, die Natur aber eben im Umkehren begriffen war. Mit Recht behauptet Görres, der in der Priesterprocession eine symbolische Darstellung der Weltordnung findet, daſs die „heilige Kiste mit dem Lingam den höhern Gegensatz der Geschlechter vorstelle“ [2]). Ueberhaupt scheinen sämmtliche heilige Laden bei den Aegyptern ihren Ursprung in dem Mythus von dem Tode des Osiris zu haben, welcher besagt, daſs Osiris Leichnam in einem fest verschlossenen Kasten oder Sarg (σορὸς) ins Meer getrieben wurde, wobei zu beachten, daſs Typhon nicht nur die Dürre ist, die das befruchtende Nilwasser verschwinden macht, sondern auch das Meer, welches, selbst unfruchtbar und bitter, das heilbringende Nilwasser in sich aufnimmt und verschlingt [3]). Der Kasten selbst stellt das Eingeschlossenseyn, d. h. die Gebundenheit und Unwirksamkeit des zeugenden, befruchtenden Princips

---

1) Vgl. Winer Realwörterbuch s. v. Bundeslade. Hoffmann in der Hall. Encyklopädie I, 14. S. 28 fg. — Was Rosenmüller a. a. O. noch weiter als Parallelen angiebt, wie den Hertawagen und das Mexikanische tragbare Bild des Vizlipuzli gehört nicht entfernt hierher.

2) Görres Mythengeschichte II, S. 379 fg.

3) Plutarch. de Isid. cp. 33.

dar [1]. Von diesem Sarg oder Kasten des Osiris leiten Manche den Ursprung der heiligen Laden bei den Griechen und Römern her, und es ist nicht zu leugnen, daſs sie wenigstens genau damit verwandt sind, und dieselben Ideen von Zeugung und Empfängniſs versinnlichen sollten. Ebenso klar wie dieser Inhalt der heidnischen heiligen Laden liegt nun auch der der Mosaischen vor Augen; es ist das Zeugniſs im Worte, das Gesetz und der Bund Gottes, die Urkunde dafür, daſs Israel das auserwählte Volk Gottes ist, um Gott zu heiligen und von ihm geheiligt zu werden. Wie kann es nun etwas geben, das so total von einander verschieden wäre, als der Phallus des Dionysus und der Dekalogus, der Kamm (d. i. das Schaamglied) der Venus und das Gesetz Jehova's, das Nilwasser, die Mohnköpfe, die Nabelkuchen und das Zeugniſs oder Wort Gottes? Es gehört in der That zu den Unbegreiflichkeiten, wie ein neuerer Archäologe sagen konnte: „Bei dem Aufenthalt in Aegypten hatte man ähnliche Dinge (!!) in heiligen Kisten aufbewahren sehen, man schlug also (!) denselben Weg ein" [2]. Man muſs vielmehr eingestehen, daſs gerade hier die totale Verschiedenheit des Heidenthums von dem Mosaismus, ja der Gegensatz beider gegen einander so scharf und bestimmt hervortritt, als sonst irgendwo. In der Bundeslade concentriren sich, wie wir gesehen haben, die Grundwahrheiten des Mosaismus, und indem sie als das gröſste Heiligthum gerade das in Geboten bestehende Gesetz enthält, weist sie auf den ethischen Charakter der Israelitischen Religion, auf die Heiligung des Willens und Lebens, als Endziel des Bundes und aller Offenbarungen Gottes hin; sie ist darum gewissermaſsen der Repräsentant des Mosaismus selber. Ebenso aber concentriren sich in den heiligen Laden der Aegypter, Griechen und Römer die Principien des Heidenthums, als Naturreligion, deren Problem das Geheimniſs der Zeugung ist, welches sie besonders in den Mysterien zu lösen versuchte; man kann daher diese Laden als Symbole der Naturreligion überhaupt betrachten. Was also vorerst den Inhalt der heidnischen Laden und der

---

1) **Plutarch.** de Isid. cp. 39.: *ἡ δὲ συνεργὸς αὐτοῦ (Τυφῶνος) βασιλὶς Αἰθιόπων αἰνίττεται πνοὰς νοτίους ἐξ Αἰθιοπίας· ὅταν γὰρ αὗται τῶν ἐτησίων ἐπικρατήσωσι τὰ νέφη πρὸς τὴν Αἰθιοπίαν ἐλαυνόντων, καὶ κωλύσωσι τοὺς τὸν Νεῖλον αὔξοντας ὄμβρους καταῤῥαγῆναι, κατέχων ὁ Τυφὼν ἐπιφλέγει, καὶ πότε κρατήσας παντάπασι τὸν Νεῖλον εἰς ἐναντίον ὑπὸ ἀσθενείας συσταλέντα καὶ ῥυέντα, κοῖλον καὶ ταπεινὸν ἐξέωσεν εἰς τὴν θάλασσαν· ἡ γὰρ λεγομένη κάθειρξις εἰς τὴν σορὸν 'Οσίριδος, οὐδὲν ἔοικεν ἀλλ' ἢ κρύψιν ὕδατος καὶ ἀφανισμὸν αἰνίττεσθαι.*

2) **Hoffmann** in der: Hall. Encyklopädie I, 14. S. 30.

Bundeslade betrifft, so muſs zugegeben werden, daſs letztere so wenig eine Kopie der erstern ist, als der Mosaismus eine Kopie des Heidenthums oder der Naturreligion. Wollte man nun zwar die Verschiedenheit des Inhaltes der beiderlei Laden zugeben, jedoch weiter behaupten, es bleibe immer so viel, daſs Moses das, was für Israel das Heiligste war, in eine Lade gethan habe, wie und weil die Heiden Gleiches mit ihren Heiligthümern zu thun pflegten, so müssen wir auch dieſs bestreiten. Denn die Laden selbst hatten, so gut wie ihr Inhalt, bei den Heiden völlig andere Bestimmung als bei den Israeliten. Die Idee von dem Eingeschlossen-, Verborgen- und Gebundenseyn der zeugenden und gebärenden Naturkraft war durch sie symbolisirt; sie waren daher auch fest zugemacht, verschlossen, und die darin enthaltenen Dinge waren ἀῤῥητα, geheime, verborgene, nur den Eingeweihten bekannte Dinge, die nicht bloſs aufbewahrt, sondern wie es die darzustellende Idee erforderte, recht eigentlich verschlossen seyn sollten. Die Laden sind daher auch zugleich Särge, die den todten Gott, der aber wieder zum Leben kommt, in sich schlieſsen. Ganz anders die Mosaische Bundeslade. Sie ist, abgesehen von der Caporeth, rein und allein Aufbewahrungsbehältniſs, das sogar, weil die Caporeth kein Deckel war, womit sie fest zugeschlossen wurde, als offen betrachtet werden kann. Nicht entfernt galt es hier den Begriff des Verborgen-, Gebunden-, Eingeschlossenseyns darzustellen, sondern im Gegentheil das Zeugniſs und Gesetz Jehova's ist darin aufbewahrt, um ungebunden stets und allezeit seine Kraft und Wirksamkeit zur Heiligung des Volkes zu äuſsern. Während die heidnischen Laden keineswegs nur Aufbewahrungskisten einer kostbaren Sache waren, sondern das Geheime in sich verschlieſsen und vor den Profanen verbergen sollten, hatte die Mosaische Lade gerade das Gegentheil von den ἀῤῥητοις in sich, nämlich das Gesetz, das Wort, das nicht nur nichts Geheimes, sondern für jeden Israeliten von Allem das Bekannteste seyn sollte, das als Grundgesetz jeder kennen muſste und keinem verborgen bleiben durfte. Und wenn nun die Aegyptischen Laden alle mehr oder minder mit dem Sarg des Osiris verwandt waren, was hat die Mosaische Bundeslade mit einem Todtensarg gemein? War sie aber, wie erwiesen, nur ein Behältniſs zur Aufbewahrung, so fällt auch jeder Grund zu der Vermuthung, sie sey eine Aegyptische oder überhaupt heidnische Kopie, von selbst weg. Denn das wird doch niemand behaupten wollen, daſs Mose erst bei den Aegyptern absehen muſste, wie man eine kostbare Sache aufbewahrt, und für einen Schatz

oder Kleinod ein Behältniſs, einen Kasten macht *). In der That scheinen die Aegyptischen Laden, in welchen Osiris oder heilige Thiere sich befanden, noch viel mehr mit der heiligen Kiste, die Kook auf den Südseeinseln fand und man Haus Gottes hieſs, gemein zu haben als mit der Mosaischen Bundeslade, die weder einen lebenden noch einen todten Gott enthielt; demungeachtet wird aber niemand behaupten mögen, die Südseeinsulaner hätten ihre heilige Kiste aus dem Aegyptischen Cultus erborgt. Dazu kommt aber nun noch insbesondere, daſs bei sämmtlichen heidnischen Laden auch nicht entfernt eine Spur von der Caporeth über dem Gesetz oder Zeugniſs zu finden ist, während diese gerade im Verhältniſs zur Lade, die ihr nur zum Untergestell dient, als Hauptsache erscheint. Unmöglich läſst sich mit den heidnischen Laden die Vorstellung von einem Thron oder gar von Sühne, Gnade und Heiligung, welche gerade die Grundideen der Caporeth sind, auch nur in irgend einem Sinne verbinden. Sie sind diesen Ideen durchaus fremd, geschweige denn daſs auch nur eine entfernte Aehnlichkeit mit dem Verhältniſs zwischen der Caporeth und dem Dekalogus statt fände. Aus dem Allen folgt unwidersprechlich, daſs, was die Idee der Bundeslade, ihren Inhalt, Zweck und Bedeutung, also die Hauptsache betrifft, die Originalität derselben so wenig als die des Mosaismus selber bestritten werden kann, die Behauptung des Erborgtseyns aus Aegypten aber eine ebenso flüchtige als nichtige Hypothese ist.

Vergleichen wir nun zweitens das minder Wichtige, nämlich das Aeuſsere, die Form und Gestalt der Mosaischen Bundeslade mit den heidnischen Kisten — und das scheint man bei der Zusammenstellung mit den Aegyptischen Laden besonders im Auge gehabt zu haben — so ist auf der oben erwähnten bildlichen Darstellung in den Tempeln von Karnak und Philä, auf welche man verweist, „der Hauptgegenstand die groſse Arche oder das geweihte Priesterschiff, am Steuer und Schnabel mit einem Widderkopf (im Tempel von Philä mit einem Isiskopf) geziert," wie sich Ritter selbst a. a. O. ausdrückt. In der Mitte des Schiffs erhebt sich das, was man für die heilige Kiste hält, von der Plutarch spricht, in Form etwa eines Altars, nämlich dop-

---

*) Mit Recht bemerkt Winer Realwörterbuch I, S. 239., daſs die Bundeslade „auch ohne solches Vorbild sich leicht als Bedürfniſs darstellte." Hoffmann selbst, der doch den Aegyptischen Ursprung behauptet, fragt sehr richtig a. a. O.: „was war leichter und natürlicher, als der Gedanke, die heiligen Gesetzestafeln in ein eigenes Behältniſs zu legen, um sie desto sicherer und gewisser aufbewahren zu können?"

pelt so hoch als breit, oben etwas schräg laufend. Auf der Vorderwand dieser Kiste, nicht oben darauf, finden sich die gewöhnlichen Aegyptischen Wandfiguren, geflügelte Gestalten, zwei Paare, die eine Thiercomposition, ohne Zweifel eine Gottheit vorstellend, in der Mitte haben; das grofse Schiff selbst ist dann noch mit einer Menge von Figuren und symbolischen Gestalten überladen, welche einzeln aufzuzählen und zu beschreiben ganz aufser unserm Zweck liegt. Die meisten der geflügelten Figuren, sowie die beiden Widderköpfe an dem Ende des Schiffs tragen Kugeln oder Scheiben. Das Ganze aber wird von vier aus je zehn Mann bestehenden Reihen von Priestern auf Stangen getragen. — Ich gestehe, dafs ich bei der sorgfältigsten Betrachtung dieser bildlichen Darstellung auch nicht entfernt etwas erblicken konnte, was zur Annahme, dafs diefs das Original der Mosaischen Bundeslade sey, berechtigen könnte. Eingestandenermafsen ist die vermeintliche Originallade Nebensache bei dem Ganzen, „der Hauptgegenstand“ ist das Schiff, dieses überhaupt im Aegyptischen Cultus so höchst wichtige und häufig vorkommende Symbol, das aber dem Mosaismus völlig fremd ist. Die Kiste selbst dann hat gerade die umgekehrte Form der Bundeslade, die nicht schmal und hoch, sondern lang und nieder ist *). Von einer Vorrichtung, wie die Caporeth uns beschrieben wird, findet sich keine Spur; die obere Fläche läuft sogar schräg zu, nichts steht darauf, die Wandfiguren sind dieselben, wie allenthalben auf Aegyptischen Bildnereien, und mit den Cherubim haben sie durchaus keine weitere Aehnlichkeit, als dafs sie geflügelt sind, was bei allen Thiercompositionen auch in Persien, Indien, Babylonien u. s. w. der Fall ist. Kurz es ist dieses Aegyptische Cultgeräthe so ganz und gar anders geformt und das Ganze so völlig heterogen, dafs ich zuerst glaubte, die darauf verweisende Citation sey unrichtig, und es müsse wohl ein anderes Bild gemeint seyn. Zuletzt blieb mir keine andere Aehnlichkeit übrig, als — die Tragstangen. Daraus aber die Aehnlichkeit mit der Bundeslade beweisen wollen, kann keinem Verständigen einfallen. Denn diese Tragstangen sind ohnehin nur Nebensache, und rührten daher, dafs das ganze Israelitische Heiligthum ein wandelbares war, und die Bundeslade fortgetragen werden mufste. Auch die andern heiligen Geräthe wurden auf dieselbe Weise weiter gebracht, es waren die Tragstangen

*) Wenn von Hammer (Wiener Jahrb. 1818. 2. S. 316.) sagt: „das von den Priestern getragene Boot stellt überall das Tabernakel des Allerheiligsten oder die Arche des Bundes vor, deren Aeufseres und deren Maafse Moses getreu beibehielt,“ so war diefs nur dadurch möglich, dafs er die bibl. Urkunde nicht einmal eines Blickes würdigte, sondern den Franzosen ohne weiteres nachsprach.

also nichts Eigenthümliches. Hatte aber Mose nöthig, eine derartige im äuſsern Bedürfnisse begründete, natürliche Vorrichtung erst von den Aegyptern abzusehen? Bei diesen waren die Tragstangen aus der Vorstellung hervorgegangen, daſs das heilige Schiff sammt der Kiste in feierlicher Procession ans Meer müsse gebracht werden; das Tragen selbst war hier eine heilige symbolische Handlung, die ihren Grund in der abergläubigen Ansicht vom Wasser hatte. — Ueber die Form der heiligen Laden bei Griechen und Römern wissen wir nichts. Nur aus der Nachricht des Servius, daſs ihr Ursprung in dem Sarge des Osiris zu suchen sey, kann man auf ihre Form schlieſsen. Daſs aber More einen Sarg zum Muster der Bundeslade und des Thrones Jehova's sollte gewählt haben, wer mag dieſs behaupten? Also auch von Seiten der Form kommen wir zu demselben Resultat, wie bei Vergleichung des Inhalts der heiligen Laden. Es wäre auch unbegreiflich, wenn gerade das Geräthe, in welchem sich die Mosaischen Grundlehren concentriren, aus dem Cultus entlehnt seyn sollte, der Jehova ein Greuel und Abscheu war. Warum fällt es den Theologen so schwer, den Israelitischen Heiligthümern die Originalität zuzugestehen, die sie den Heiligthümern der Aegypter, Inder, Griechen u. s. w. ohne weiteres einräumen? Warum so ungerecht? Warum nicht *Suum cuique?*

SECHSTES KAPITEL.

Die Geräthe des Heiligen.

§. 1.

Beschreibung der Geräthe.

Das Heilige hat drei selbstständige, von einander getrennte Geräthe, die sowohl bei der ausführlichen Beschreibung, welche die Urkunde von ihnen giebt, als bei der öftern kurzen Aufzählung in gleicher Ordnung auf einander folgen. Exod. 25, 23 fg. 37, 10 fg. 31, 8. 35, 13. 40, 4. 22. In derselben Ordnung betrachten wir sie auch hier.

I. Der Schaubrodtisch. Exod. 25, 23—30. Es ist bei diesem Geräthe dreierlei zu unterscheiden, der Tisch selbst, das darauf zu legende Brod, und die dazu gehörenden Nebengeräthe.

a) **D e r T i s c h** [1]) führt den gewöhnlichen Namen שלחן; er war wie die Lade von Sittimholz und mit Gold überzogen; in der Höhe hatte er anderthalb Ellen, die Tischplatte maſs in der Länge zwei, in der Breite eine Elle; vier Füſse, die aber der Text nicht näher beschreibt [2]), trugen diese Platte. Nach V. 25. befand sich an dem Tische eine handbreite מסגרת, welches Wort die LXX willkürlich durch *στρεπτὸν κυμάτιον*, worunter eine wellenförmige architektonische Verzierung zu verstehen [3]), übersetzt haben; **G e s e n i u s** und **d e W e t t e** haben dafür: Leiste, was jedoch zu unbestimmt ist, denn das Stammwort סגר heiſst verschlieſsen, und wir haben folglich zu übersetzen: **V e r s c h l i e ſ s u n g**, **V e r s c h l u ſ s**, wie es auch die LXX an andern Stellen durch *συγκλεισμος* und *συγκλειστος* geben. 1 Kön. 7, 27 fg. Vgl. Mich. 7, 17. 2 Sam. 22, 46. Unter מסגרת ist sich, wie **Z ü l l i g** treffend bemerkt, zu denken „die am Obertheil des Tischgestelles befindlichen Breter, Leisten oder Füllungen, durch welche die vier Füſse mit einander verbunden werden und auf denen das Tischblatt ruht. Dicht unter diesen misgeroth, folglich da, wo die Tischfüſse anfangen frei für sich fortzulaufen, sollten die vier Ringe angebracht werden, an denen der Tisch getragen wurde. Die Absicht war, daſs wie auch bei der Bundeslade das zu Tragende so hoch als möglich über die Schultern und Häupter der Träger sollte emporgehoben werden; denn so forderte es der Anstand bei so heiligen Geräthen. Je tiefer die Ringe saſsen, um so höher konnte der Tisch emporgehoben werden; aber an die Füſse selbst konnte man doch diese Ringe nicht anbringen, indem sonst der Tisch im Tragen geschwankt hätte; das aber gieng, daſs man sie gleich unter den Leisten des Tischgestells anbrachte, so daſs wenigstens der solide Theil des Tisches emporragte“ [4]). Auſserdem hatte der Tisch wie die Bundeslade seinen זר **K r a n z**, worüber gelegentlich der letztern schon. Nach V. 25. war derselbe an der Verschlieſsung ringsum angebracht, also wohl unterhalb derselben, jedoch oberhalb der Rinken für die Tragstangen. Er war übrigens

---

1) Vgl. im Allgemeinen Chr. L. **S c h l i c h t e r** de mensa facierum ejusque mysterio. Hal. 1733., bei **U g o l i n i** thes. Antiq. X.

2) **J o s e p h u s** (Antiq. 3, 6, 6.) giebt ihnen nach oben viereckte, nach unten runde Form und vergleicht sie mit den Dorischen Bettstellen, eine eben so unwahrscheinliche, als unzuverlässige Angabe.

3) **S c h l i c h t e r** l. c. cp. 3. sagt darüber: *flexuosa, undulosa, quae flexu sinuoso undas fluctuantes referunt, i. e. ubi una pars erasa, altera rursum eminere solet, et quidem alternatim striarum instar.*

4) **Z ü l l i g** die Cherubim-Wagen S. 65.

ganz von Gold und nicht bloſs damit überzogen. Da shon im vorhergehenden Vers von einem Kranz die Rede ist, so glaubten einige jüdische und christliche Ausleger zwei Kränze an dem Tisch statuiren zu müssen [1]); allein offenbar giebt V. 24. nur erst im Allgemeinen an, daſs ein Kranz an dem Tisch, und zwar ein goldener Kranz seyn sollte, worauf dann V. 25. näher den Ort beschreibt, wo er hinkommen muſste. So erklären auch mehrere Rabbinen [2]). — *b*) Die Brode [3]) werden Exod. 25. nicht näher beschrieben, sondern nur im Allgemeinen V. 30. genannt; genauere Angaben finden sich aber Lev. 24, 5—9. Der Name dieser Brode ist לֶחֶם פָּנִים, nach letzterer Stelle sind es zwölf Brodkuchen חַלּוֹת, von dem feinsten Mehl סֹלֶת. Sie waren durchlöchert oder durchstochen: darauf führt wenigstens das Stammwort חלל, wie es auch jetzt noch die ungesäuerten Brode der Juden sind. Daraus, wie auch aus der Art der Zubereitung [4]) folgt, daſs sie dünn waren; wenn die jüdische Tradition ihre Dicke auf einen Finger bestimmt [5]), so ist das nicht unwahrscheinlich, da wir uns unter den Lev. 2, 4. genannten רְקִיקִים noch dünnere zu denken haben. Die weitere Angabe der Rabbinen, daſs sie viereckt gewesen und an den zwei einander gegenüber liegenden Seiten umgebogen worden seyen, welche Erhöhungen קרנות *cornua* geheiſsen, so daſs die ganze Höhe eines Kuchens 7 Finger gemessen habe [6]), lassen wir billig auf sich beruhen. Das Quantum Mehl für jeden Kuchen setzt die Urkunde auf zwei Zehntel (nämlich eines Epha) fest, was sich jedoch nicht genau und sicher auf

---

1) So setzt z. B. Abarbanel den einen Kranz בעליון השלחן מצד חוץ, *i. e. in parte superiori mensae extrinsecus*, den andern סביב מסגרת, *i. e. circum clausuram.* Lundius, der die misgereth nicht um die Füſse, sondern, wie Viele, um die Tischplatte selbst laufen läſst, setzt die zwei Kränze als Einfassungen an die misgereth.

2) Jarchi zu Exod. 25, 25.: *haec est corona, quae jam commemorata est, tibique hoc loco explicatur, quod esset super clausura.* Abenesra: *nunc explicatur, quod corona, quae a principio commemorata est, clausuram circum iret.* — Josephus (Antiq. 3, 6, 6.) giebt noch an: κολαίνεται δὲ καθ' ἕκαστον πλευρὸν, κολαίνουσά πως κατὰ παλαιστὴν τὸ ἔδαφος, ἕλικος περιθεούσης τό τε ἄνω καὶ τὸ κάτω μέρος τοῦ σώματος. Dieſs ist so willkürlich und unzuverlässig wie die Beschreibung der Füſse.

3) Chr. L. Schlichter de panibus facierum. Halae 1735. (Ugolini thes. Ant. X.)

4) Vgl. darüber Jahn Archäologie I, 2. S. 182. Arvieux die Sitten der Beduinen-Araber III, S. 227.

5) Tract. Minchoth. 11, 4.

6) Tract. Minchoth. l. c. Schlichter l. c. cap. 3. — Maimon. Tamid. 5, 9.: *Erat unaquaque placenta figurae quadratae.*

unser Maas reduciren läſst. Daſs dieſs Brod des Tisches ungesäuert war, kann, obgleich der Text es nicht ausdrücklich erwähnt, nicht bezweifelt werden. Waren auch die gewöhnlichen zu Speisopfern bestimmten חַלּוֹת Lev. 2, 4 fg. ungesäuert, ja überhaupt alle Gattungen Brode, die ins Heiligthum kamen, so durften noch viel weniger die gesäuert seyn, welche ins Innere der Wohnung getragen wurden. Die jüdische Tradition bezeugt es auch ausdrücklich und behauptet, auch das kleinste Theilchen Sauerteig habe die ganze Masse, aus der diese Brode bereitet wurden, unbrauchbar gemacht [1]). Auch Josephus nennt sie ἀζύμους und πάνυ καθαρούς [2]). — Die zwölf Kuchen nun bildeten auf dem Tisch zwei Reihen zu je sechs, daher der spätere Name לֶחֶם הַמַּעֲרֶכֶת d. i. Brod der Reihe, 1 Chron. 23, 29. 9, 32. 2 Chron. 29, 18. Neh. 10, 34. Sie wurden jeden Sabbat abgenommen und durch neue ersetzt; die weggenommenen muſsten von den Priestern an heiligem Ort (nach dem Tractat Sebachim *intra vela*, nach Maimonides *intra castra domini*) gegessen werden. Wahrscheinlich geschah dieſs sogleich nach der Wegnahme, am Sabbath, und nicht wie Kimchi und mit ihm Chyträus meint an jedem Wochentag [3]). — Auf (עַל) jede Reihe kam reiner Weihrauch לְבֹנָה זַכָּה, was einige Rabbinen so verstanden haben wollen, daſs der Weihrauch nicht auf die Brode, sondern dazwischen auf einen zwei Finger breiten leeren Raum gelegt worden sey. Allein עַל heiſst nicht: dazwischen, und auſserdem war der Weihrauch nicht für den Tisch, sondern unmittelbar für das Brod selbst bestimmt, dem er die Weihe geben sollte. Ueber den Weihrauch selbst weiter unten. Die Bestimmung desselben giebt der Text mit den Worten an: לַלֶּחֶם לְאַזְכָּרָה אִשֶּׁה לַיהוָה, was die LXX, die zum Weihrauch noch willkürlich Salz hinzufügen, übersetzen: *καὶ ἔσονται εἰς ἄρτους εἰς ἀνάμνησιν προκείμενα τῷ κυρίῳ*, und die Vulgata: *ut sit panis in monimentum oblationis domini*, beides willkürlich. de Wette hat die Worte der ersten Ausgabe: „daſs das Brod Speise und Opfer Jehova's sey," wovon freilich der Text nichts sagt, in der zweiten dahin abgeändert: „daſs das Brod Opferfeuerung Jehova's sey;" allein auch dieſs ist nicht genau, vielmehr muſs man wörtlich übersetzen: „für das Brod

1) Tract. Minchoth. 5, 2.

2) Joseph. Antiq. 3, 6, 6.

3) Der R. Esaias sagt zu 1 Sam. 21. (bei Lightfoot zu Matth. 12, 3.): *Non edendi erant propositionis, nisi in unum diem et noctam unam, Sabbato sc. et exitu Sabbati.*

zum Lobpreis, Feuerung für Jehova," so daſs also אִשֶּׁה erklärende Apposition zu אַזְכָּרָה ist, und beides sich auf den Weihrauch bezieht, denn dieser und nicht das Brod sollte angezündet und verbrannt, das Brod sollte gegessen werden. Dafür spricht auch die Analogie der Darbringung der gewöhnlichen Opferbrode oder Speisopfer. Von diesen fiel nämlich ein bestimmter Theil den Priestern zu, das Uebrige wurde „als Lobpreis, Feuerung zum lieblichen Geruch für Jehova" verbrannt. Hierunter befand sich auch jedesmal der Weihrauch alle, der dem Opfer überhaupt muſste beigegeben werden. So war es denn auch hier: der Weihrauch auf den Schaubroden wurde zum Lobpreis Jehova's angezündet, und zwar auf dem Opferaltar, die Brode selbst aber wurden alle von den Priestern gegessen. Dieſs ist der einfache und natürliche Sinn der Worte, den schon Ludw. de Dieu angegeben hat *). Gezwungen und unrichtig ist es dagegen, mit Drusius לַלֶּחֶם durch *pro pane, i. e. vice panis* zu übersetzen, als wäre der Weihrauch anstatt des Brodes angezündet worden, denn der Weihrauch ist nimmer ein Surrogat für das Brod. Eben so unrichtig hat auch die Luthersche Uebersetzung: „daſs es Denkbrode seyen zum Feuer des Herrn," denn אַזְכָּרָה gehört nimmer zu לֶחֶם, sondern ist Prädikat des Weihrauchs. Das richtige Verständniſs der Worte ist für die Bedeutung der Brode nicht ganz unwichtig. — *c*) Nebengeräthe werden Exod. 25, 29. mehrere Gattungen angegeben; zuerst קְעָרֹת, wahrscheinlich etwas tiefe Schüsseln (vgl. קָעַר im Arab. tief seyn), worin das Brod aus- und eingetragen wurde; vielleicht blieb es auch in ihnen auf dem Tische stehen. Die LXX haben τρυβλία, vgl. Matth. 26, 23. Mark. 14, 20. die Vulgata *acetabula*. Ferner כַּפּוֹת, von כַּף hohle Hand, kleine Gefäſse, eine Art Schaalen (vgl. 1 Sam. 25, 29.), vermuthlich um darin den Weihrauch auf den Altar zu bringen und in das Feuer zu schütten. Die LXX haben θυΐσκαι, nach dem Gloss. Brem. so viel als θυμιάματος σκεῦος. Geddes und de Wette (in der 1ten Ausgabe) übersetzen: Rauchpfanne; allein der Weihrauch sollte nicht in eigenen Gefäſsen angezündet werden, sondern

---

*) Seine Worte sind (zu Lev. 2,2.): *thus, quod panibus propositionis imponi jubetur, dicitur fore panibus* לְאַזְכָּרָתָהּ *in celebrationem dei, additurque explicationis causa* אִשֶּׁה לַיהוָה *ignitum domino, quia panes ipsi cedebant sacerdotibus, at thus illud adolebatur deo in laudem nominis sui.*

auf dem Altar, auch die Grundbedeutung von כַּף spricht dagegen. Endlich קְשׂוֹת und מְנַקִּיֹּת, beide höchst wahrscheinlich Flüssigkeitsgeräthe, worin der Wein zu Libationen war. Nämlich Exod. 25, 29. ist dem letztern Worte der Zusatz beigegeben: אֲשֶׁר יֻסַּךְ בָּהֵן, und Num. 4, 7. steht bei ersterm הַנָּסֶךְ, woraus die Unrichtigkeit des *thuribula* der Vulgata erhellt. Die LXX haben *σπονδεῖα* und *κύαθοι*. Der Unterschied beider Geräthe läſst sich nicht bestimmen. Vielleicht waren die einen eine Art Kannen, aus denen der Wein in die andern, eine Art Schaalen oder Becher gegossen wurde. Auffallend ist übrigens. daſs der Text vom Wein selbst gänzlich schweigt, woraus jedenfalls folgt, daſs derselbe nicht dem Brod gleichzustellen, sondern rein Nebensache ist. Vermuthlich war das Anzünden des Weihrauchs, wie bei den gewöhnlichen Speisopfern, mit einer Libation verbunden, für die aber, weil es sich eben um kein gewöhnliches Speisopfer handelte, sondern der Weihrauch aus dem Innern der Wohnung kam, auch besondere Geräthe und nicht die gewöhnlichen zum Brandopferaltar gehörigen genommen werden sollten. Es waren diese sämmtlichen Nebengeräthe des Tisches von Gold. Gewiſs war auch nicht beständig Wein in diesen Gefäſsen, wie Brod beständig auf dem Tische lag, sondern wohl nur dann, wann der Weihrauch angezündet wurde und die Libation Statt hatte.

II. **Der Leuchter** [1]). Exod. 25, 31—39. und 37, 17—24. Der Name dieses Geräthes מְנוֹרָה soll nach den Rabbinen nicht überhaupt jeden einfachen Leuchter bezeichnen, einen solchen habe man פָּמוֹט genannt, sondern nur von Armleuchtern gebraucht worden seyn [2]), eine Behauptung, die sich wenigstens aus dem biblischen Sprachgebrauch nicht erhärten läſst. Es war dieser Leuchter ganz von Gold; die sämmtlichen Nebengeräthe mit eingerechnet, sollte ein Talent dieses Metalls dazu verwendet werden. Die Arbeit nennt der Text מִקְשָׁה (siehe oben Kap. 5, §. 1. II.), also waren die Röhren hohl, was auch **Josephus** ausdrücklich angiebt, denn er nennt den Leuchter *διάκενον*. — *a*) **Die einzelnen Theile.** Die Urkunde nennt zuerst יָרֵךְ, worunter sämmtliche

---

1) **Jos. Henr. Opitius** de candelabri Mosaici admirabili structura, ejusdemque positu in Sancto. Jen. 1708. — **Chr. L. Schlichter** de lychnucho sacro ejusque mysterio. Hal. 1740.

2) **R. Nathan Hazadik**: פמוט *proprie est candelabrum simplex unius-trunci; quod autem habet calamos, quale fuit Mosis, dicitur* מנורה. Vgl. **Buxtorf** Lex. s. v.

Rabbinen die Basis, das Postament, auf welchem der Leuchter ruht, oder woraus er hervorgeht, verstehen, was auch sicher richtig ist. Gesenius glaubt zwar, es sey „am Leuchter derjenige Theil, wo sich der Schaft (קָנֶה) in drei Füſse theilt,“ und Rosenmüller ist in den Scholien gleicher Ansicht; allein mit welchem Wort wäre dann jene Basis bezeichnet, die doch in keinem Falle fehlen durfte? und warum sollte der Theil, von dem die Füſse ausgehen, gerade יָרֵךְ heiſsen, da er eben von da, wo dieſs der Fall ist, sich von den Füſsen nicht unterscheidet, sondern nur der mittlere ist. Mit יָרֵךְ bezeichnet man ursprünglich den Theil des Körpers, von wo die Schenkel und Füſse ausgehen, wo sie fest sitzen und ihre Basis haben, Hüfte, Lende, Seite; auch diese Grundbedeutung des Wortes stimmt also für die jüdische Erklärung, der auch die ältern Theologen gefolgt sind. Ob aber nun diese Basis concav war, wie Jarchi will, oder platt mit drei kleinen Füſschen, wie Maimonides glaubt, lassen wir bei dem Schweigen des Textes billig dahin gestellt. — Aus dem יָרֵךְ erhebt sich der קָנֶה, das Rohr oder der eigentliche Stock des Leuchters, und von ihm aus laufen wieder rechts und links über einander drei קָנִים, Röhren oder Arme. Insofern der Stock die Arme trägt, erscheint er als Hauptheil des Leuchters überhaupt, und wird daher V. 34. geradezu selbst מְנֹרָה genannt, oder bei den Rabbinen גוף המנורה *corpus candelabri*. Ueber die Dicke des Stocks und der Arme wissen wir nichts. Kimchi und Abenesra halten wenigstens letztere für ziemlich dünn, und Josephus nennt sie λεπτούς. — Der Stock und die Arme trugen, wo sie sich endigten נֵרוֹת Lampen, deren also, wie der Text auch noch ausdrücklich hervorhebt (V. 37.) sieben waren. Ueber die Gestalt derselben kann man nur Vermuthungen aufstellen, die sich weiter nicht begründen lassen. So glaubt Villalpand auf Matth. 6, 22. Luk. 11, 34. hinweisend, sie hätten die Gestalt eines Auges gehabt, weil dort das Auge ὁ λύχνος heiſse und die LXX נֵרוֹת durch λύχνοι übersetzen. Jarchi und andere Rabbinen geben den Lampen die Form von tiefen runden Schildchen oder Löffeln. — Der Text nennt weiter noch גְּבִעִים, כַּפְתֹּרִים, und פְּרָחִים, welche sich am Leuchter befinden sollen. Es sind dieſs nichts anderes als Zierrathen. Die erste derselben גְּבִעִים

von גָּבִיעַ, ursprünglich Blumenkelch, hat noch das näher bestimmende Beiwort מְשֻׁקָּדִים (V. 33.), welches einige Rabbinen ganz verkehrt auch auf die beiden andern Zierrathen beziehen und unbegreiflicher Weise für gleichbedeutend mit מִקְשָׁה V. 31. halten. Das Wort kommt vielmehr von שָׁקַד wach seyn, woher שָׁקֵד Mandelbaum, Mandel (Pred. 12, 5. Gen. 43, 11. Num. 17, 23.); wir haben also zu übersetzen: mandelblüthenförmige Kelche. Dieser Kelche waren nach V. 33. und 34. an jedem der sechs Arme des Leuchters drei, an dem Stock vier, also im Ganzen zwei und zwanzig. Von den vier am Stock befindlichen waren drei so angebracht, daſs je einer dahin kam, wo die drei Doppelarme ausliefen; die Stelle des vierten ist nicht angegeben, das natürlichste ist, ihn sich oben an der Spitze zu denken. So war auch wohl von den drei Kelchen der sechs Arme der dritte immer an der Spitze angebracht, auf den dann die Lampe konnte gesetzt werden. Die zweite Zierrath כַּפְתֹּרִים läſst sich aus dem biblischen Sprachgebrauch nicht genau bestimmen. Das Wort כַּפְתֹּר kommt nur noch Amos. 9, 1. und Zeph. 2, 14. vor, wo es wahrscheinlich den Knauf am Säulenkapital bezeichnet. Mit groſser Uebereinstimmung verstehen die Rabbinen darunter: Aepfel [1]), Josephus speciell: Granatäpfel, welche allerdings auch als Säulenverzierungen vorkommen 1 Kön. 7, 18., nur wäre es dann auffallend, warum der Text nicht das dafür gewöhnliche Wort רִמּוֹנִים, das auch Exod. 28, 33. als Zierrath vorkommt, gebraucht [2]). Gegen die jüdische Erklärung läſst sich nichts anführen, und die alten Uebersetzungen sind eher dafür, indem sie alle auf etwas rundes kugelförmiges hinweisen (die LXX σφαιρωτῆρες, die Vulgata *sphaerulae*). Die Erklärung von Meyers, der um der Verbindung willen mit den Mandelblüthkelchen an die Fruchtknoten des Mandelbaums will gedacht haben [3]), hat gar nichts weiter für

---

1) Vgl. die vielen Stellen aus dem Talmud sowohl als aus einzelnen Rabbinischen Schriften, die Ugolini gesammelt hat in seiner dissertatio de candelabro cp. 3. (Thesaur. Ant. XI, pag. 917 sq.). Maimonides beschreibt sie noch etwas näher (Comm. ad Mischna menachoth. 3, 7.): *Caphtor habebat figuram globuli, non tamen exacte rotundam, sed aliquo modo oblongam, instar ovi.*

2) Joseph. Antiq. 3, 6, 7. Uebrigens nennt Jos. gegen den Text statt drei, vier Zierrathen, und es ist nicht ganz entschieden, ob er mit τὰ σφαιρία oder mit ῥοΐσκοι die כפתרים meint.

3) von Meyer Bibeldeutungen S. 213 fg.

sich, sondern ist eine reine Hyothese. Die dritte Zierrath פֶּרַח, Blüthe, Blume, Knospe läſst sich bei der Allgemeinheit des Ausdrucks nicht genauer bestimmen. Einige verstehen Granat-, Andere gar Kürbisblüthen darunter, was rein aus der Luft gegriffen ist. Maimonides erklärt sie für Lilien *), auch Josephus nennt sie *κρινά*, welches Wort auch die LXX hier haben, und womit sie sonst שׁוֹשַׁן zu übersetzen pflegen (1 Kön. 7, 19. Hohel. 2, 16. 4, 4.). Allerdings kommen die Lilien als Zierrathen an Heiligthümern vor 1 Kön. 7, 19. 22. 26. Dieſs berechtigt jedoch noch nicht, hier auch gerade an diese Blume zu denken. Noch eher scheint es, lieſsen sich Mandelknospen vermuthen, da Num. 17, 23. von dem Stab Aarons, der als Insigne des Priesterthums reife Mandeln trug, gesagt wird: וַיֹּצֵא פֶּרַח und פֶּרַח auch hier mit Mandel und Mandelbaum in Verbindung gebracht ist. — Ueber die Art, wie diese dreierlei Zierrathen mit einader verbunden und am Leuchter angebracht waren. drückt sich die Urkunde nicht ganz bestimmt aus; sie sagt V. 33.: „Drei Mandelkelche (sollen seyn) an dem einen Arm, כַּפְתֹּר וָפֶרַח, und drei Mandelkelche an dem andern Arm כַּפְתֹּר וָפֶרַח, so an den drei Armen, die aus dem Stock gehen.“ Man hat diese Worte so verstanden, daſs auf je drei Mandelkelche nur ein Apfel und eine Blüthe komme, der letztern beiden also an jedem der sechs Arme nur eines gewesen sey, weil beide Ausdrücke nicht wie גְּבִעִים im Plural, sondern im Singular stehen. Dieſs ist aber sicher unrichtig. Denn daſs nicht immer auf drei Kelche nur ein Apfel und eine Blüthe kam, erhellt deutlich aus V. 34., wo dem Stock mehrere derselben zugeschrieben werden, und doch hatte dieser nicht etwa sechs oder neun, sondern nur vier Kelche. Die Vertheilung je eines Apfels auf je drei Kelche im Allgemeinen ist also jedenfalls eine unstatthafte; und wenn die Verbindung dieser Zierrathen mit einander hier am Stock eine andere, als an den Armen gewesen wäre, so würde der Text dieſs nimmer mit Stillschweigen übergangen haben. Offenbar muſs man V. 33. mit de Wette also übersetzen: „drei Kelche an dem einen Rohr, mit Knauf und Blume,“ so daſs überhaupt auf jeden Kelch ein Knauf und

---

*) Maimon. Comment. ad Mischn. menach. 3, 7. nennt er die Gestalt der Blüthen צוּרַת שׁוֹשַׁן, auch sagt er: *flores erant instar florum columnarum.* (1 Kön. 7, 22.)

eine Blume kommt, und die drei Zierrathen mit einander verbunden Ein Ganzes bilden, jedoch in der Art, daſs die Kelche die Hauptzierrath sind, Knäufe und Blumen hingegen diese begleitenden Nebenzierrathen. Daraus erklärt sich dann auch, warum letztere an der angeführten Stelle im Singular stehen; der Plural hätte die Meinung veranlassen können, als seyen die dreierlei Zierrathen jede von der andern getrennt und für sich selbstständig. Auf welch höchst sonderbare und gezwungene Weise die Gemara die Zahl namentlich der Blumen auf neun im Ganzen festsetzt, mag man bei Opitz a. a. O. nachlesen. — *b*) Gröſse und Structur des Leuchters. Während alle Geräthe des Heiligthums genau nach dem Maaſs bestimmt sind, fehlt bei dem Leuchter jede Angabe der Gröſse. Aus dem, was V. 39. sagt, daſs ein Talent Gold dazu verwendet werden solle, läſst sich um so weniger etwas entnehmen, als zugleich die sämmtlichen Nebengeräthe darunter mit begriffen sind. Diesem Mangel haben die Rabbinen durch die genauesten Bestimmungen abzuhelfen gesucht. Nach ihnen hat der Leuchter eine Höhe von 18 Palmen, also, wenn man wie gewöhnlich 6 Palmen auf 1 Elle rechnet, von drei Ellen, was Baal Hatturim nach kabbalistischer Methode gar aus den Buchstaben des Wortes וזה Num. 8. 3., nämlich ו=6, ז=7, ה=5, zusammen 18, herausgebracht hat. Die Breite, d. h. die Entfernung der beiden äuſsersten Lampen von einander soll zwei Ellen betragen haben. Die detaillirtern Angaben über die Entfernung der einzelnen Arme und der Zierrathen von einander übergehen wir billig, da sie mit der ganz irrigen Ansicht von der Zahl und Vertheilung dieser Zierrathen selbst zusammenhängen und also auch nicht richtig seyn können. Opitz hat a. a. O. genauen Bericht darüber erstattet. Aber auch das allgemeine Gröſsenmaaſs, wie es die Rabbinen bestimmen, scheint mir unrichtig. Denn der Leuchter würde dadurch eine Gröſse gehabt haben, die in gar keinem Verhältniſs zu den beiden andern neben ihm befindlichen Geräthen stünde, was um so weniger angeht, als er nicht in der Mitte derselben seinen Platz hatte, wo ein Emporragen über sie eher sich denken lieſse. Das Natürlichste und Einfachste ist wohl, daſs der Leuchter gleiche Höhe mit dem ihm gegenüber stehenden Tisch hatte, und der zwischen beiden befindliche Altar über sie gleich hoch emporragte, nämlich, da er zwei Ellen maaſs, um eine halbe Elle. Nimmt man nun diese Höhe des Leuchters, nämlich anderthalb Ellen auch für das Maaſs der Entfernung der beiden äuſsersten Lampen von einander an, so kommt ein ganz gutes Ebenmaaſs heraus, und die

einzelnen Maaſsverhältnisse tragen noch auſserdem dieselben Zahlen an sich, die sich auch sonst am Leuchter finden. Der Stock zerfiele dann in drei gleiche Theile von einer halben Elle; die erste halbe Elle nimmt den Raum vom Boden bis zum untersten Doppelarm ein, die zweite bis zum obersten Doppelarm, die dritte bis zur Lampe. Die Lampen sind dann jede von der andern eine Viertelelle entfernt, und eben so viel beträgt auch die Entfernung der Doppelarme von einander da, wo sie aus dem Stock herausgehen. Die dreifachen Zierrathen theilen dann wieder jeden der drei Arme auf beiden Seiten des Stocks in drei gleiche Theile, nämlich so, daſs die oberste am Ende des Arms, wo die Lampe aufgesetzt wird, sich befindet, die zweite ein Drittheil der Armlänge davon entfernt, die dritte zwischen der zweiten und dem Ort, wo der Arm aus dem Stock geht, in der Mitte. An eben diesem Ort befand sich dann wieder eine der vier dreifachen Zierrathen des Stocks. — Obgleich die Urkunde über die drei Doppelarme nichts Näheres bestimmt, so dürfen wir sie doch nicht geradlinigt uns denken, sondern wie es ohnehin das Natürlichste ist, gebogen, so daſs jeder Doppelarm einen vom Stock durchschnittenen länglichen Halbzirkel bildete, und die sieben Lampen in einer geraden Linie standen. Letzteres stellt Fortunatus Scachus ohne allen Grund in Abrede, er läſst die Lampen eine Pyramide bilden, deren Spitze die Lampe des Stocks ist. Allein die angegebene Richtung bestätigt nicht nur die jüdische Tradition übereinstimmend [1]), sondern auch die Abbildung des heiligen Leuchters auf dem Triumpfbogen des Titus in Rom [2]); ingleichen sprechen Philo und Josephus dafür [3]). — Ob der Leuchter so gestellt war, daſs die Lampenlinie mit der Lang- oder Breitenseite der Wohnung parallel lief, ist in

1) Von den Rabb. Zeugnissen hier nur das deutlichste des Jarchi: *Prodibant e latere medii stipitis hinc et inde rami sex* באלכסון *oblique protracti, et altitudinem candelabri seu medii stipitis aequantes. Ita autem e medio stipite prodibant, ut unus altero superior esset: infimus erat protractior, qui hunc excipiebat superior, brevior illo: supremus autem omnium brevissimus erat, quandoquidem apices illorum ratione altitudinis aequabant altitudinem medii calami septimi, unde sex isti prodibant rami.*

2) Vgl. Reland de spoliis templi Hierosol. in arcu Titiano Romae conspicuis, woraus die Abbildung in Jahn's Archaeologie III. entlehnt ist. Nimmer dürfen wir zwar in diesem Leuchter eine getreue Darstellung des Mosaischen suchen, ja wie mir scheint, nicht einmal des Leuchters im letzten Tempel, denn die daran befindlichen Figuren sind nichts weniger als israelitisch, sondern ächt heidnisch; wohl aber hat er doch im Allgemeinen die alte Grundgestalt.

3) Philo quis haer. rer. div. 3. pag. 510. sagt von den Armen ἐξισούμενοι ἀλλήλοις. Joseph. Antiq. 3, 6, 7.

der That eine sehr gleichgültige Sache, und doch ist darüber ein heftiger Streit unter den Rabbinen entstanden, den wir aber nicht fortzusetzen gedenken. Die etwas dunkeln Worte V. 37.: „sie (die Lampen) sollen scheinen עַל־עֵבֶר פָּנֶיהָ“ entscheiden darüber nichts. Viele jüdische Ausleger fassen den Sinn so, daſs die Flamme der drei Lampen auf beiden Seiten des Stocks gegen die mittlere Lampe, die des Stocks, gerichtet gewesen sey, diese nämlich halten sie für das פָּנִים des Leuchters, wobei sie Num. 8, 2. vergleichen. Diese Auffassung scheint, zumal wenn die weitere Angabe der Tradition, daſs die mittlere Lampe נֵר הַמַּעֲרָבִי, *i. e. lucerna occidentalis*, geheiſsen, richtig ist, vor den neuern Erklärungen der fraglichen Worte durch „nach vorn zu“ (Gesenius) oder „vorwärts“ (de Wette), oder *versus plagam anteriori ejus parti oppositam* (Rosenmüller) den Vorzug zu haben. Hatte aber die mittlere Lampe wirklich die Flamme gegen Osten und waren die andern Lampen links und rechts gegen sie gerichtet, so muſs die Lampenlinie die Richtung von Süden nach Norden gehabt haben, also mit der Breitenseite der Wohnung parallel gelaufen seyn, denn im andern Falle hätten ja auch die drei Lampen links dieselbe östliche Richtung haben müssen, und also die mittlere Lampe nicht allein die östliche genannt werden können. Ueberhaupt aber scheint es annehmlicher, daſs die 7 Lampen dem Eintretenden gegenüber in einer Linie sich zeigten. — *c*) Nebengeräthe führt Exod. 25, 38. nur zweierlei an; goldene מֶלְקָחַיִם und מַחְתֹּת. Das erstere Wort kommt noch Jes. 6, 6. vor, wo es ein Werkzeug ist, mit dem eine Kohle vom Altar genommen wird; die LXX haben dort λαβίς, Zange, Handhabe, hier aber übersetzen sie ἐπαρυστῆρ, was nicht Zange, sondern ein Gefäſs ist, womit Oel in die Lampen gegossen wurde. Allein der hebräische Ausdruck ist gegen diese Uebersetzung. Gesenius und de Wette haben dagegen: Lichtschneuzen, was wohl richtig seyn wird. Denn daſs an ein aus zwei verbundenen Theilen bestehendes Ganze zu denken ist, zeigt die Dualform, und daſs damit etwas angefaſst wurde, das Stammwort לָקַח. Das Wort מַחְתָּה kommt von חָתָה, Feuer oder Kohlen vom Heerde nehmen, Jes. 30, 14. Spr. 6, 26. 25, 22. Die LXX geben es durch ὑποθέματα, was, obgleich es unbestimmt ist, doch darauf führt, daſs es eine Art Feuer- oder Kohlbecken war. Die Vulgata umschreibt: *ubi, quae emuncta sunt, exstinguantur*, was sich aber nicht begründen läſst. De Wette hat „Zangen,“ wobei jedoch nicht klar ist, wie dieses Werkzeug von

dem vorigen sich unterscheidet. — *d*) **Das Lampenöl** schreibt die Urkunde ausdrücklich vor, Exod. 27, 20. (Lev. 24, 1.), שֶׁמֶן זַיִת **Olivenöl**, das noch näher bezeichnet ist als זָךְ כָּתִית. Das Wort כָּתִית heiſst **geſtoſsen**, wobei zu beachten, daſs die Alten, um ein möglichst reines Oel zu gewinnen, noch nicht völlig reife Oliven im Mörser zu zerſtoſsen pflegten, während das gewöhnliche Olivenöl durch die Presse gewonnen ward. Das auf erstere Art bereitete hatte eine mehr weiſse Farbe, ingleichen bessern Geschmack und gab weniger Rauch, auch ein helleres, reineres Licht [1]). Demnach werden wir זָךְ **rein** nicht auf die Beschaffenheit des Oeles in der Art wie **Abarbanel** thut, beziehen dürfen, *ut sit per se oleum purum sine faecibus.* Es steht Ex. 30, 34 auch vom Weihrauch, wo doch von keinem Satz oder Hefen die Rede seyn kann. Vermuthlich soll dadurch bezeichnet werden, daſs das Olivenöl mit keinem andern Oel oder mit fremdartigen Bestandtheilen vermischt seyn dürfe.

III. **Der Räucheraltar** מִזְבַּח הַקְּטֹרֶת Exod. 30, 1—10. 37, 25—28.[2]). Wie bei dem Tisch müssen wir auch hier zuerst den Altar selbst, sodann das Räucherwerk betrachten, das auf ihm angezündet ward. *a*) **Der Altar** war ein Gestell von Sittimholz, viereckt, zwei Ellen in der Höhe und eine Elle im Quadrat, mit Gold überzogen, in der Mitte von einem massiv goldenen Kranz umschlungen, unterhalb welchem an den vier Ecken des Altars die goldenen Rinken angebracht waren, durch welche die Tragstangen gesteckt würden. Ueber alles dieſs ist schon bei den vorigen Geräthen das Nöthige bemerkt worden. Nur zwei besondere Bestimmungen bedürfen noch der nähern Erörterung. Die Urkunde schreibt diesem Altar nämlich ein גָּג zu, worunter mehrere Archäologen ein **Rost** verstanden [3]), veranlaſst durch die Ueber-

---

1) **Rosenmüller** altes und neues Morgenland II, S. 112. **Celsius** Hierobat. II, pag. 349. **Jarchi** in Lev. 24, 1. — **Talmud Babyl.** tract menach. 8, 4.: *Tres sunt olivarum species et quaelibet tres olei species profert. Harum prima species in cacumine oleae colligitur, contunditur et in canistrum conjicitur . . . . haec prima est species olei. Quum eas presserit trabe . . . . haec secunda est. Denuo si contuderit et oneraverit, haec tertia est. Primum oleum est pro candelabro, reliqua duo pro muneribus.* — **Abarbanel** in Exod. 27, 20. *Et sit contusum, ut oliva contusione contundatur, atque oleum, quod prima gutta pura inde egreditur, est decens ad illuminandum candelabrum, quia oleum purum perfecte illuminat.* Vgl. noch **Plin.** hist. nat. 15, 7.

2) **Joh. ab Hamm** Exercitt. philol. de ara interiore ejusque mysterio. Herborn 1715. — **D. Jertmann** de altari suffitus. Witteb. 1699.

3) Vgl. **Carpzov** Appar. crit. Antiq. pag. 272 sq.

setzung der Vulgata durch *craticula*, was wohl von dem ἐσχάρα der LXX herrührt. Obwohl ἐσχάρα nicht geradezu Rost heiſst, so verbanden doch die LXX jedenfalls diesen Sinn damit, da sie mit demselben Worte auch מִכְבָּר Gitter, Netz übersetzen. Exod. 27, 4. 35, 16. 39, 39. Allein diese Erklärung ist überhaupt ganz unrichtig. Dem gewöhnlichen Sprachgebrauch gemäſs ist גַּג das platte Dach des morgenländischen Hauses, das ringsum von einer Brustwehr umgeben oder damit eingefaſst seyn muſste. Deut. 22, 8. Diese Brustwehr war übrigens ziemlich nieder, denn man konnte leicht über sie steigen und eine ganze Straſse entlang auf den Dächern gehen [1]). Aehnlich war nun die Oberfläche des Räucheraltars beschaffen; sie war platt, hatte aber einen Rand ringsum [2]), der das sonst so leicht mögliche Herunterfallen der Kohlen oder des Räucherwerks verhinderte. Ein Rost oder Netz hingegen würde nicht nur unnöthig gewesen seyn, da auf diesem Altar kein Holz verbrannt wurde, sondern Kohlen, und das so heilige Räucherwerk hätte dann sehr leicht durch das Netz auf den Boden fallen können, wäre also nutzlos verloren gegangen. — Die zweite besondere Vorrichtung, die an den bisherigen Geräthen noch nicht vorgekommen, aber an diesem wie an dem Brandopferaltar sich befand, sind die קַרְנֹת, wörtlich Hörner. Die Rabbinen stellen sich darunter viereckte Pföstchen vor, die oben an den vier Ecken des Altars standen; an dem sehr groſsen Brandopferaltar des zweiten Tempels sollen sie gar Würfel von einer Elle im Umfang gewesen seyn [3]). Lundius giebt dem Räucheraltar längliche viereckte Pföstchen [4]). Diese sucht man durch die Behauptung zu rechtfertigen, der Name קַרְנֹת rühre nicht von der Aehnlichkeit der Gestalt her, sondern von der Dicke und Stärke, deren Bild das Horn sey. Andere ziehen nach Villalpands Vorgang die Pyramidal- oder Obeliskenform vor, weil קֶרֶן auch Strahl heiſse, Hab. 3, 4., und die Obelisken Sonnenstrahlen vorstellten [5]). Allein es fragt sich überhaupt, warum soll man von der natürlichen Form

---

1) Warnekros hebr. Alterthümer S. 31. Winer Realwörterbuch s. v. Dach. S. 284.

2) J. ab Hamm l. c. *Planum similitudine sumta a domibus Orientalium, quarum tecta plana erant, craticula autem Hebraeis dicitur* מִכְבָּר.

3) Cramer de Ara exteriori cp. 5.

4) Lundius Jüdische Heiligthümer S. 172.

5) Carpzov Appar. cr. Ant. pag. 274.

der Hörner abgehen? Wenn der Sonne oder dem Monde Hörner zugeschrieben werden, so geschieht dieſs jedenfalls bildlicher Weise, und man hat dann nicht das Recht, auf jeden andern Gegenstand, dem auch Hörner beigelegt werden, diese bildliche Bedeutung überzutragen. Die קְרָנֹת, waren an beiden Altären keine Vorrichtungen, die in der Form der Altäre selbst oder in irgend einer Aeuſserlichkeit nothwendig begründet gewesen wären; sie dienten allein dazu, das Opferblut daran zu sprengen oder von den Asyl Suchenden angefaſst zu werden [1]), sie waren demnach Zeichen, Symbole. Wenn aber durch ein äuſseres Zeichen auf das, was in dem Begriff: Horn liegt, hingewiesen werden sollte, so konnte dieſs doch nicht durch ein Ding geschehen, das einem Horne gar nicht entfernt ähnlich sieht, durch ein viereckigt Pföstchen oder eine Pyramide, sondern durch etwas, das jeder alsbald für ein Horn erkennen muſste. Auch heidnische Altäre hatten an den Ecken Hörner, über deren, wirklichen Hörnern nachgebildete Gestalt die Darstellungen auf Münzen nicht zweifeln lassen [2]). Die Worte des **J o s e p h u s** von dem Altar des Tempels *κερατοειδεῖς προανέχων γωνίας* [3]) deuten gleichfalls auf wirkliche Hörnergestalt. Mit Recht hat diese letztere **S p e n c e r** vertheidigt, und der ihm sonst so eifrig widersprechende **W i t s i u s** ist ihm auf seinen Abbildungen gefolgt [4]). Ob aber nun Stier- oder Bockshörner das Muster waren, läſst sich nicht bestimmen, doch ist ersteres wahrscheinlicher. Wenn der Text V. 2. sich ausdrückt: וְאֶת־מִמֶּנּוּ קַרְנֹתָיו, so ist damit einerseits gesagt, daſs die Hörner von demselben Stoff wie der Altar selbst, von Holz und mit Gold überzogen waren, also keine wirklichen Hörner, andrerseits daſs sie nicht konnten weggenommen werden [5]). — *b*) **D a s R ä u c h e r w e r k**, Exod. 30, 34—38. [6]), קְטֹרֶת bestand aus vier Ingredienzen, die mit einander und im Allgemeinen סַמִּים, d. i.

1) Man hat aus Ps. 118, 27. schlieſsen wollen, die Hörner hätten dazu gedient, die Opferthiere daran festzubinden. Allein in die Wohnung, wo der Räucheraltar stand, kam ja nie ein Opferthier. Die falsche Auslegung der Psalmstelle hat schon **S p e n c e r** abgewiesen. Vgl. auch **d e W e t t e** zur Stelle.

2) **S p e n c e r** de leg. Hebr. rit. III, 1, 4.

3) **J o s e p h**. Bell. Jud. V, 5, 6.

4) **W i t s i u s** Miscell. sacr. pag. 412.

5) **C a r p z o v** Appar. cr. Ant. l. c.

6) **M e i e r** de suffitu (bei **U g o l i n i** Thes. Ant. XI.). **R o s e n m ü l l e r** altes und neues Morgenland II, S. 128 fg.

Wohlgerüche, wohlriechende Sachen (die LXX *ἡδύσματα*, die Vulgata *aromata*, ebenso die andern alten Uebersetzungen) genannt werden, was wegen der fraglichen Beschaffenheit der einzelnen Ingredienzen sehr zu beachten ist. Das erste Ingredienz ist נָטָף, d. i. Tropfen, dann wohlriechendes Harz. Die Rabbinen verstehen darunter Balsam, aber unrichtig, denn diesen bezeichnet der biblische Sprachgebrauch durch צְרִי, Gen. 37. 25. 43, 11. Jer. 8, 22. 46, 11. Die LXX und Philo haben *στακτή*, so auch die andern alten Uebersetzungen. Dieſs bedeutet nun entweder den gepreſsten und getrockneten Saft der sehr wohlriechenden Myrrhe [1]), oder eine Art des Storax-Gummi, der geröstet wurde wie der Weihrauch. Für letztern hat sich Rosenmüller entschieden [2]). — Das zweite Ingredienz ist שְׁחֵלֶת, welches nur hier beim Räucherwerk vorkommt, die LXX durch *ὄνυξ* übersetzen, und nach den Neuern eine Muschelgattung, nämlich Seenagel seyn soll, der von den Arabischen Aerzten öfter *unguis odoratus* genannt werde. An sich hat aber dieser Seenagel nichts weniger als einen angenehmen Geruch, nur in der Mischung mit anderem wohlriechenden Räucherwerk giebt er diesem Kraft und Dauer [3]). Allein so richtig es seyn mag, daſs man sich des Seenagels als Ingredienz bei Räucherwerk bediente, so ist doch hier mehreres sehr bestimmt dagegen. Sicher gebrauchte man zu dem heiligen Räucherwerk Jehova's, zumal wenn man dessen Bedeutung erwägt, keine an und für sich übelriechende Substanz, und auſserdem heiſsen sämmtliche Ingredienzen, wie bemerkt, „Wohlgerüche." Sodann sind die andern Ingredienzen alle dem Pflanzenreich entlehnt, welches überhaupt als das Reich der Wohlgerüche von dem Orientalen, wie wir sehen werden, betrachtet wird. Endlich spricht für einen Pflanzenstoff auch die Verwandtschaft des hebräischen Worts mit dem Syrischen ܫܚܠ *destillare*, thränen, schwitzen [4]), so daſs es wie נָטָף eine Art Harz wäre. Für einen Pflanzenstoff erklären sich auch die bedeutendsten jüdischen Ausleger, wie Jarchi, Kimchi, R. Elias und Andere [5]). Was

---

1) Dioscorid. mater. med. 1, 74.: *στακτὴ καλεῖται προςφάτου σμύρνης τὸ λιπαρὸν κ τ λ.* Plin. hist. nat. 13, 12.

2) Rosenmüller biblische Naturgeschichte I, S. 163.

3) Rosenmüller biblische Naturgeschichte II, S. 454 fg.

4) Geddes bei Vater im Commentar über den Pentateuch zu Exod. 30, 34. II, S. 140. Gesenius im Wörterbuch u. d. W.

5) So sagt Jarchi: שחלת *radix aromatica laevis et lucida, ut unguis, unde est quod lingua Mischnae* צפורן, *i. e. unguis vocatur.*

es aber für ein Pflanzenstoff war, läſst sich nicht wohl bestimmen. **Bochart** denkt an Bdellium, weil **Dioskorides** diesem einen guten und dem Onyx etwas ähnlichen Geruch zuschreibt, und **Demokrates** und **Galenus** sich des Ausdrucks *βδέλλα ὄνυξ* bedienen [1]). — Das **dritte Ingredienz** ist חֶלְבְּנָה (die LXX *χαλβάνη*, die Vulgata *galbanum*), eine Art Harz, das aus einer in Arabien, Abyssinien und Syrien wachsenden Staude flieſst, wenn man Einschnitte in sie macht. Daſs es ein Pflanzenstoff ist, wird einstimmig zugegeben, allein der Geruch selbst soll „scharf und bitterlich" seyn, und wenn es angezündet wird, einen „übelriechenden Qualm" geben, ja die Rabbinen vergleichen es mit dem Teufelsdreck; nur in der Mischung mit wohlriechenden Substanzen soll es „dienen den Wohlgeruch zu verstärken und länger zu erhalten," sonst aber, für sich allein, Schlangen vertreiben, die Bienen zum Ausfliegen nöthigen u. s. w. [2]). Nimmer aber kann ich mich überzeugen, daſs dieſs alles dem hier gemeinten Ingredienz gelten darf. Wie kann eine Substanz rein und heilig genannt werden (V. 35.) und einen Bestandtheil des Räucherwerks Jehova's ausmachen, vor deren Geruch Menschen und Thiere fliehen? War gar auch die zweite Substanz übelriechend, wie man behauptet, so würde, da nicht etwa nur eine kleine Zuthat zu dem ganzen Räucherwerk kam, sondern die Hälfte der Substanzen übeln Geruch gehabt hätte, das Ganze auch jedenfalls keinen guten Geruch verbreitet haben, denn die üblen Substanzen riechen immer viel stärker, als die guten. Ja es steht hier bei חֶלְבְּנָה noch ausdrücklich סַמִּים, was, wenn auch Genitiv (wie es die LXX und die Vulgata fassen), doch jedenfalls, wie **de Wette** es nimmt, erklärende Apposition ist. Auch Sir. 24, 15. wird *χαλβάνη* unter den Substanzen aufgeführt, die *ἀρωμάτων ὀσμὴν* und *εὐωδίαν* haben, was um so mehr zu beachten ist, als dort nicht vom Ganzen des Räucherwerks als einer Mischung, sondern von den Ingredienzen einzeln für sich die Rede ist. — Das **vierte Ingredienz** ist לְבֹנָה, nach der übereinstimmenden Erklärung aller Uebersetzungen und Ausleger der eigentlich sogenannte **Weihrauch**, *thus*, *λίβανος* oder *λιβανωτὸς*, dessen Vaterland

---

1) **Bochart** Hieroz. II. 5, 20. pag. 803 seq. **Dioscorid.** l. c. 1, 81.: *βδέλλιον . . . . δάκρυον ἐστὶ δένδρου σαρακηνικοῦ . . . . εὐώδὲς ἐν τῇ θυμίασει ἐοικὸς ὄνυχι.*

2) Vgl. die Stellen aus der Gemara bei **Meier** a. a. O. und **Rosenmüller** biblische Naturgeschichte I, S. 151.

Arabien, daher sein Name *odor Arabicus* [1]. Das hebräische Wort kommt von לבן weiſs seyn, denn der ächte und beste Weihrauch hat eine glänzend weiſse Farbe [2]. Bis jetzt kennt man übrigens noch nicht genau und sicher den Baum, aus dessen Harz die Alten den Weihrauch bereiteten [3]. Das hier beigegebene זכה rein, bezeichnet wohl die beste Gattung, nämlich die glänzend weiſse. — Ueber die Zubereitung des ganzen Räucherwerks giebt der Text die Bestimmung בד בבד יהיה, was die LXX durch: *ἴσον ἴσῳ ἔσται*, übersetzen, die Vulgata durch: *aequalis ponderis erunt omnia.* So auch Jonathan, Onkelos, Jarchi und andere Rabbinen. Wohl mag von jedem Ingredienz gleich viel genommen worden seyn, dieſs ist sehr wahrscheinlich, allein בד heiſst nicht „gleich," sondern „allein," abgesondert. Der Sinn wäre also: jedes Ingredienz solle für sich zuerst zubereitet, klein gemacht und dann erst gemischt werden, weil vielleicht nicht jedes sich auf gleiche Weise zerstoſsen lieſs. So Abarbanel, dem Rosenmüller folgt. Die Mischung selbst heiſst מעשה רוקח, was auf eine künstliche, nicht jedem mögliche oder bekannte Zubereitung hindeutet. — Dem Ganzen des Räucherwerks schreibt die Urkunde noch eine dreifache Beschaffenheit zu, es soll seyn: ממלח טהור קדש. Ganz unrichtig übersetzen die LXX das ממלח durch *μεμιγμένον*, die Vulgata durch *diligenter mixtum*, mit welcher Auffassung selbst einige Rabbinen übereinstimmen. Die erste und eigentliche Bedeutung, welche zu verlassen man hier gar keinen Grund hat, ist „gesalzen." Gezwungen erklärt Abarbanel: so klein wie Salz gestoſsen. Das Salz kam jedoch nicht als ein weiteres Ingredienz und in gleichem Quantum zu dem Räucherwerk, sondern ist als eine dem Ganzen aus besondern und zwar symbolischen Gründen zukommende Nebensache zu betrachten. Ueber die Gattung des Salzes wollen wir die Rabbinen streiten lassen. Die zweite Eigenschaft טהור, d. i. rein, zieht Michaelis gewaltsam zur ersten und übersetzt *salitum purc*, weil die Aegypter und Juden reines und unreines Salz gehabt.

---

1) Dioscorides l. c. 1, 82. Niebuhr Reise nach Arabien I, S. 143. 282. 286. — Plaut. mil. glor. 2, 4.

2) Plin. hist. nat 12, 14. 32. *Autumno legitur ab aestivo partu; hoc purissimum, candidum.* Theophrast. hist. plant. 9, 4.: *καὶ τὸν μὲν ἐπὶ τῶν ψιάθων λιβανωτὸν εἶναι καὶ καθαρὸν καὶ διαφανῆ, τὸν δ' ἐπὶ τῆς γῆς ἧττον.* Vgl. Celsius Hierobot. I, pag. 231.

3) Rosenmüller biblische Naturgeschichte I, S. 153 fg. und in den Scholien z. St.

Dann müſste man auch noch das folgende Wort dazu ziehen, was nimmer angeht, es soll damit vielmehr das Unvermischtseyn des Räucherwerks angedeutet werden, wie auch die Griechen καθαρὸς gebrauchen. So nimmt es auch der Talmud [1]). Das Räucherwerk durfte also keine weitern, als die vier Ingredienzen, überhaupt keine fremdartigen Bestandtheile haben. Um so auffallender ist es aber, daſs das Ganze in spätern Zeiten, der jüdischen Tradition zufolge, aus noch weitern sieben, und nach Josephus gar noch aus dreizehn weitern Ingredienzen soll zusammengesetzt worden seyn [2]). Die dritte Eigenschaft קֹדֶשׁ heilig bezieht Meier a. a. O. irrig darauf, daſs das Räucherwerk nach dem Zeugniſs der Rabbinen an einem heiligen Ort hätte zubereitet werden müssen. Der Text selbst erläutert V. 37. 38. diese Bestimmung. Es durfte nämlich dieſs Räucherwerk nicht nachgemacht und im Privatleben gebraucht werden, es war ein geweihtes, nur für den Dienst Jehova's bestimmtes.

§. 2.

Bedeutung des Schaubrodtisches.

Bei der Deutung dieses heiligen Geräthes müssen wir vor allem das Brod von dem Tische trennen, und, da natürlicher Weise das Brod nicht um des Tisches willen, sondern umgekehrt der Tisch um des Brodes willen da ist, von dem Brod ausgehen.

I. Das Brod führt den Namen לֶחֶם הַפָּנִים, d. i. Brod des Angesichts. Exod. 25, 30. 35, 13. 39, 36. 1 Sam. 21, 6. 1 Kön. 7, 48. 2 Chron. 4, 19. Dieſs wird allgemein so verstanden, als solle das Brod vor dem Angesicht Gottes, d. h. vor Gott liegen [3]), und zwar, um entweder, wie die Meisten wollen, von Gott, der im Heiligen wohne und insbesondere im Allerheiligen seinen Thron habe, oder, wie Einige glauben, von den Menschen angeschaut zu werden. Daher auch die Luthersche Uebersetzung: Schaubrod. Die erstere Auffassung sieht dann wieder entweder eine Art Opfer oder Darbringung darin, ein Zeichen der

---

1) Tract. Kerikuth 78.

2) Eine vollständige Aufzählung derselben findet sich bei Meier a. a. O.

3) Die Erklärung einiger Rabbinen, worunter selbst Jarchi, Abarbanel, Maimonides, welch letzterer (Tamid. 5, 9.) sie so ausspricht: *Erat unaquaeque placenta figurae quadratae, nam inde factum, ut diceretur panis facierum, quod ei multae quasi facies erant*, verdient kaum Erwähnung. Wie hätte dann auch der Tisch selbst שֻׁלְחַן הַפָּנִים Num. 4, 7. heiſsen können?

Dankbarkeit für das tägliche Brod, d. h. den täglichen Lebensunterhalt, auf welches Zeichen Gott wohlgefällig von seinem Thron im Allerheiligen herabblicke; oder sie erklärt das Schaubrod für ein Schauessen Gottes, für Speise Jehova's, als des Königes in Israel, dessen Pallast mit den nothwendigen Lebensbedürfnissen habe versehen seyn müssen. So schon Spencer und nach ihm Heſs, der dieſs Brod geradezu „Tafelbrod“ nennt; auch Paulus betrachtet es als „die Natural-Lieferung für den Nationalkönig“ [1]). Die zweite Auffassung versteht unter dem Schaubrod ein solches, das von dem Volk als ein Zeichen der göttlichen Fürsorge für seine Lebensbedürfnisse angeschaut werden sollte zur dankbaren Erinnerung an den, dem es sein täglich Brod zu verdanken habe. So Lightfoot und besonders Carpzow [2]). — Gegen diese ganze Erklärungsweise sprechen aber die deutlichsten und bestimmtesten Gründe, so daſs es höchst auffallend ist, wie sie so lange unangefochten bestehen konnte. Aber eben deshalb dürfen wir es nicht verschmähen, diese Gründe nach einander aufzuführen. Es ist fürs erste ganz unstatthaft, הַפָּנִים ohne weiteres in dem Sinn von *coram* oder *in conspectu et praesentia* zu verstehen, als hieſse das Brod לֶחֶם לִפְנֵי יְהוָֹה. Denn gleich in der ersten Stelle, wo dieses Brodes Erwähnung geschieht, Exod. 25, 30., wird nach der Beschreibung des heiligen Tisches gesagt: „und lege auf den Tisch לֶחֶם פָּנִים לְפָנַי beständig.“ Was die gewöhnliche Erklärung durch פָּנִים bezeichnet glaubt, drückt hier das noch ausdrücklich beigefügte לְפָנַי aus, פָּנִים muſs also nothwendig anders als nur präpositionell genommen werden. Dasselbe folgt auch aus der Benennung des Tisches שֻׁלְחַן הַפָּנִים, Num. 4, 7. Wenn dieſs nur hieſse: der Tisch, der vor Jehova steht, so müſste auch der Leuchter, insbesondere aber der Räucheraltar, der in der Mitte zwischen dem Leuchter und Tisch, also auch unmittelbar vor dem Thron, d. i. vor Jehova stand, dieselbe Benennung nämlich מִזְבַּח הַפָּנִים führen können; nirgends jedoch heiſst er so, wohl aber wird von ihm gesagt: מִזְבַּח אֲשֶׁר לִפְנֵי יְהוָֹה,

---

1) Spencer de leg. Hebr. rit. I, dissert. de theocr. Jud. 5, 1. — Heſs Geschichte Mose's I, S. 370. — Paulus des Ap. Paulus Ermahnungsschreiben an die Hebräer-Christen S. 99.

2) Lightfoot Opp. I, pag. 183.: *Quia continue coram Deo erant expositae, ostendebantque commeatum Israelis a Deo et coram Deo esse.* — Carpzov Appar. cr. Ant. pag. 278. nennt die Brode garadezu *panes memoriales* und sagt 281: *symbolum erat instructa haec mensa providentiae divinae, huic populo advigilantis et de victu prospicientis.*

Lev. 16, 18., woraus am besten erhellt, wie die Urkunde sich ausdrückt, wenn sie das bezeichnen will, was man irriger Weise durch הַפָּנִים bezeichnet glaubt. Gerade weil הַפָּנִים nur dem Tisch und seinem Brod zugeschrieben wird, darf es nicht in einem Sinn aufgefaſst werden, der auch von den andern Geräthen eben so gut gelten könnte, nicht also bloſs präpositionell, sondern selbstständig. Fürs zweite läſst sich, auch abgesehen von diesen sprachlichen Gründen, aus der Sache selbst das Unstatthafte der gewöhnlichen Auffassung, wie sie immer modificirt seyn mag, darthun. Denn wenn das Brod von Gott als ein Opfer und Zeichen der Dankbarkeit des Volkes soll angeschaut worden seyn, und deshalb das Prädikat הַפָּנִים erhalten haben, so fragt sich, warum kommt dieſs Prädikat nur dem Tisch und nicht auch dem Räucheraltar zu, da ja das לִפְנֵי יְהוָֹה angezündete Räucherwerk noch viel mehr als ein Opfer betrachtet wurde, auch der Altar selbst nicht minder wohlgefällig in den Augen Gottes war, als der Tisch. Die Auffassung des Brodes ferner als „Tafelbrod“ oder „Naturallieferung“ für Jehova bedarf nach frühern Erörterungen keine Wiederlegung mehr; sie bürdet dem Mosaismus einen grob-fleischlichen Anthropomorphismus auf, wie er kaum im finstersten Heidenthum sich findet. Und was wäre das auch für eine imponirende Königstafel, auf der nichts steht als trocken Brod, wie auf dem Tisch des Aermsten im Volk? Die dritte Auffassung endlich, welche in dem Brod ein Erinnerungszeichen an die göttliche Vorsehung für das Volk erblickt, ist deshalb nicht haltbar, weil der Tisch im Innern der Wohnung stand, die ganz verhüllt und nur den Priestern zugänglich war. Wie konnte das Brod in diesem Sinne Schaubrod heiſsen, wenn es das Volk doch gar nicht zu schauen bekam? wie konnte es ein Erinnerungszeichen für das Volk seyn, wenn es stets verdeckt und unsichtbar war? Dazu kommt noch, daſs die Wohnung ein Bild des Himmels war; was sollte hier ein Erinnerungszeichen an das die tägliche leibliche Nahrung repräsentirende Brod und an die dasselbe verleihende Providenz? Nimmer wird man, so lange nicht jene sprachwidrige Erklärung des הַפָּנִים durch *coram* aufgegeben wird, durch irgend eine Modification der Auffassung auf eine erträgliche, in den ganzen Zusammenhang der Symbole des Heiligthums passende Bedeutung des Schaubrodes geführt werden. Es muſs dieser Ausdruck, was ohnehin an sich schon das natürlichste und einfachste ist, selbstständig und substantive genommen werden, dann lösen sich alle Schwierigkeiten leicht.

Darin stimmen Alle überein, daſs unter הַפָּנִים das **Angesicht Gottes** zu verstehen ist; demnach ist der Ausdruck לֶחֶם פָּנִים ganz analog dem מַלְאַךְ פָּנִים, Jes. 63, 9., über dessen Sinn und Bedeutung Exod. 33, 14. 15. vgl. mit Deut. 4, 37. Aufschluſs giebt. Dort begehrt Mose zu wissen: wer mit ihm das Volk führen und leiten werde, worauf ihm Jehova antwortet: „Mein Angesicht wird mitziehen;“ Mose spricht dann: „Wenn nicht dein Angesicht mitzieht, so laſs uns nicht von hier hinaufgehen.“ Statt dessen heiſst es nun Exod. 23, 20 fg.: „ich sende meinen Engel vor dir her, dich zu bewahren auf dem Wege,“ und es wird noch hinzugefügt: „mein Name ist in ihm,“ dem Engel. Dieser Engel heiſst Jes. 63, 9. geradezu: der Engel des Angesichts. Folglich ist „Name“ hier synonym mit „Angesicht.“ Das Gemeinsame dieser beiden Begriffe, vermöge dessen sie Synonyma seyn können, besteht darin, daſs durch beide die Sache, welcher sie zugehören, kenntlich wird, ihr Wesen nach Auſsen sich zu erkennen giebt, d. h. sich offenbart. Der Name Gottes ist, wie wir bereits schon öfter bemerkt haben, Er selbst, aber insofern er sich offenbart; das Angesicht ist das, worin sich das Wesen eines Menschen kund thut und seine individuelle Persönlichkeit zu erkennen giebt. Wie „Name“ daher für „Er“ oder Er selbst, so steht „Angesicht“ für „Person,“ z. B. in der behannten Redensart: das Angesicht ansehen, für: die Person ansehen. Das Angesicht Gottes ist darum gleichfalls Er selbst, aber insofern er sich zu erkennen giebt und geschaut werden kann. Das „Brod des Angesichts“ ist demnach dasjenige Brod, durch welches Gott geschaut wird, d. h. mit dessen Genuſs das Schauen Gottes verbunden ist, oder durch dessen Genuſs man zum Schauen Gottes gelangt. Daraus folgt aber unmittelbar, daſs wir „Brod“ nicht im eigentlichen Sinn, als Nahrungsmittel fürs leibliche Leben zu fassen haben, sondern als geistiges Nahrungsmittel, als ein Mittel, dasjenige Leben zu fördern und zu erhalten, welches im Schauen des Angesichtes Gottes besteht. Demnach ist Brod hier Symbol, und steht, wie so häufig in allen Sprachen für Leben und Lebensmittel überhaupt (Gen. 3, 19. Hiob 15, 23. Spr. 6, 9. 23, 3. 31, 27. 1 Kön. 5, 2.), vermöge des Zusatzes הַפָּנִים aber wird es Symbol eines höhern als des physischen Lebens, es ist, da es auf dem Tisch im nachbildlichen Himmel liegt, Himmelsbrod; die davon essen und sich daran sättigen, schauen das Angesicht Gottes, d. h. sie befinden sich im Genuſs des seeligen, himmlischen Lebens, sie haben

die höchste Stufe des geschöpflichen Lebens erreicht. Zur Erläuterung dient Ps. 17, 15.: „Ich werde in Gerechtigkeit schauen dein Angesicht, und mich sättigen beim Erwachen an deinem Bilde," wozu de Wette bemerkt: „Offenbar ist von dem Anschauen Gottes in der ewigen Seeligkeit die Rede, wie Kimchi und die alten Ausleger annehmen," und zum zweiten Versglied: „Dieſs kann schlechterdings weder von dem figürlichen Anblicke des gnädigen Antlitzes Jehova's, noch auch vom Erscheinen im Tempel verstanden werden . . . . ., sättigen läſst sich nur von einem wirklichen Schauen denken. Noch mehr spricht בְּהָקִיץ für die alte Erklärung; es ist gezwungen, wenn man es vom täglichen Erwachen aus dem Schlafe oder vom Erwachen aus dem Unglück versteht; es ist das Erwachen zu einem andern Leben gemeint" *). Man beachte wohl, wie hier „Schauen" und „Sättigen" parallel stehen; diese innere Verwandtschaft beider Begriffe zeigt auch die Vergleichung mit Num. 12, 8., wo das, was in der Psalmstelle Sättigen heiſst, Schauen genannt wird. In dem Brod des Angesichts oder Schaubrod treten eben diese beiden Begriffe des Essens oder des Sättigens und des Angesichts oder des Schauens zusammen. Aehnlich sagt Ps. 16, 11.: „Sättigung der Freuden ist bei deinem Angesicht," wo Sättigung nicht ganz allgemein und unbestimmt für Fülle oder volles Maaſs steht, sondern durch die Verbindung mit שִׂמְחָה auf die Freuden der Tafel, von denen letzteres Wort besonders gebraucht wird, hinweist. Wer das Angesicht Gottes schaut, der wird dadurch nicht nur geistig gesättiget, sondern diese Sättigung ist zugleich Genuſs der höchsten Freude und Wonne. Daher Apg. 2, 28.: „Du hast mir kund gethan die Wege des Lebens; du wirst mich erfüllen mit Wonne bei deinem Angesicht." Auch hier steht „Leben" parallel der Wonne, welche im Schauen des göttlichen Angesichts besteht. Offb. 22, 2—4. wird das himmlische Jerusalem beschrieben und nach Erwähnung des Baumes und des Wassers „des Lebens," ingleichen des Thrones Gottes, wird der seelige Zustand oder die höchste Lebensstufe der Diener Gottes, die sich daselbst befinden, darein gesetzt, daſs sie „Sein Angesicht schauen." Das seelige Leben der Kinder Gottes besteht nach 1 Joh. 3, 2. darin, daſs sie „Ihn schauen werden, wie er ist," und auch 1 Kor. 13, 12. wird verheiſsen, daſs wir im ewigen Leben zum Schauen „von Angesicht zu Angesicht" gelan-

*) de Wette Commentar über die Psalmen z. St. S. 205 fg.

gen. Vgl. auch Matth. 5, 8. Von den Engeln, die als solche auf der höchsten Lebensstufe und in der nächsten Lebensverbindung mit Gott stehen, wird Matth. 18, 10. gesagt: „sie sehen im Himmel allezeit das Angesicht meines himmlischen Vaters.“ Vgl. Luk. 1, 19. *). Endlich ist für diese Ideenverbindung auch zu beachten, daſs der eingeborne Sohn Gottes ebenso das „Bild Gottes,“ ja das Angesicht Gottes (Kol. 1, 15. 2 Kor. 4, 4. und 6.), als „das Brod des Lebens“ heiſst, daſs er selbst das Himmelsbrod ist und es zu essen giebt. Joh. 6, 51., daſs das, was er dort sagt: „So jemand von diesem Brod isset, der wird leben in Ewigkeit,“ kurz vorher V. 40. ausgedrückt ist: „Jeder, der den Sohn schauet, soll das ewige Leben haben.“ Aus dem Allen wird zur Genüge erhellen, in welchem Zusammenhang nach biblischen Vorstellungen die Begriffe „Brod“ und „Angesicht“ stehen, und warum eben nur dem Brod und seinem Tisch, und sonst keinem andern Geräthe des Heiligthums das Prädikat פָּנִים zukommt und eigen ist.

Das „Brod des Angesichts,“ das auf dem Tisch im Heiligthum liegt; ist aber ein zwölffaches, es besteht aus zwölf einzelnen Broden oder Kuchen, die mit einander Ein Ganzes bilden und schlechthin לֶחֶם heiſsen. Es versteht sich von selbst, daſs dieſs in der genauesten Beziehung zum Wesen und zur Bedeutung dieses Brodes stehen muſs, und es wird hier recht sichtbar, daſs Philo und Josephus bei ihren Deutungen der Cultsymbole nicht einmal den hebräischen Text vor sich hatten; denn wie wäre es sonst möglich gewesen, das לֶחֶם הַפָּנִים auf die zwölf Zeichen des Thierkreises oder die zwölf Monate des Jahrs zu beziehen? Was haben diese mit dem „Angesicht Gottes“ zu thun? Mit Recht beziehen die christlichen Theologen die Zwölfzahl der Brode auf die Zwölfzahl der Stämme Israels, ganz analog den zwölf Edelsteinen des hohenpriesterlichen Pectorale's, auf deren jedem ausdrücklich noch der Name eines Stammes eingravirt war (Exod. 28, 21.). Die Zwölf hat sich uns oben als die Signatur des Bundesvolkes erwiesen (siehe oben S. 205.) Das Schaubrod ist also

*) Nach jener oft erwähnten Uebertragung der göttlichen und himmlischen Verhältnisse auf die der Herrscher und Könige auf Erden wird auch von denen, die dem Könige am nächsten, also auch am höchsten stehen, und sich seines unmittelbaren Umgangs und einer genauen Verbindung mit ihm erfreuen, gesagt: רֹאֵי פְּנֵי הַמֶּלֶךְ, „die das Angesicht des Königs schauen.“ Jer. 52, 25. (die LXX οἱ ἐν προσώπῳ τοῦ βασιλέως) 2 Kön. 25, 19. (οἱ ὁρῶντες τὸ πρόσωπον τοῦ βασ.) Esth. 1, 14. (οἱ ἐγγὺς τοῦ βασιλ.)

Brod für das Bundesvolk, als Brod des Angesichts ist es nicht Brod für Alle, sondern für die, welche mit Jehova verbunden sind. Der Begriff „Angesicht“ tritt also hier in eine nähere Beziehung zu dem Begriff des Bundes mit Gott. Dieselbe Beziehung zeigt sich deutlich auch darin, daſs der „Engel des Angesichts“ Jes. 63, 9. bei Mal. 3, 1. der „Engel des Bundes“ heiſst. Das Mitziehen des Angesichtes Gottes, das Vorangeben desselben in der Wüste bis zum gelobten Lande war zugleich Zeichen und Bewährung der Auserwählung und des Bundes. Das *Schaubrod* ist daher zugleich *Bundesbrod*. Das Wesen und Ziel des Bundes aber war, daſs die, die desselben gewürdigt sind, sollten vermöge des Gesetzes, das auch selber der Bund heiſst, gerecht und heilig werden; bei den Rabbinen führt daher der Engel des Angesichts auch den Namen Engel des Gesetzes *). Diejenigen also, an welchen das Ziel des Bundes erreicht ist, sind die Heiligen und Gerechten, *sie* sind es daher auch, welche des göttlichen Lebens als solche theilhaftig werden, welche „in Gerechtigkeit Sein Angesicht schauen, sich an Seinem Bilde sättigen und mit Freuden Seines Angesichts erfüllt werden sollen“ (Ps. 17, 15. 16, 11.). Darum sollten denn auch in dem symbolischen Cultus nur diejenigen aus dem Bundesvolk von dem Angesichtsbrod essen, welche geradezu „die Heiligen“ hieſsen, und als solche durch ihre weiſse Kleidung bezeichnet waren, die Priester. Ihr Bundesverhältniſs zu Jehova war ein engeres oder näheres, als das des ganzen Volkes; auch lag es in der Natur der Sache, daſs nur diese Auserwählten aus dem auserwählten Volke, welche das Innere der Wohnung, den symbolischen Himmel betreten durften, das symbolische Himmelsbrod zu essen hatten. Sehr natürlich war es denn auch nach dem Bisherigen, daſs das Brod des Bundes auch am Tag des Bundes, am Sabbath (Exod. 31, 16. 17.) gegessen wurde; der Sabbath ist eine Feier- und Festzeit, an welcher man dem Herrn lebt, also, nach Mosaischen Vorstellungen, auch eine Zeit der Freude und Wonne. Ueber das Essen selber als symbolische Handlung weiter unten.

Das Brod des Angesichts war *ungesäuert*, und die jüdische Tradition bemerkt, wie wir gehört haben, ausdrücklich, daſs von demselben auch das geringste Theilchen Sauerteig entfernt gehalten werden muſste. Den Grund dieser Bestimmung giebt uns der gewöhnliche Name der ungesäuerten Brode an. Sie heiſsen מַצּוֹת,

---

*) *Eisenmenger* Entdecktes Judenthum. II, S. 396.

welches, wie **Bochart** erwiesen, nicht von מצץ oder מצה aus- oder zusammendrücken kommt, sondern vom Arabischen مُصَاص, das dieselben Stammbuchstaben hat, und so viel ist als حالص *purum, sincerum* [1]. Ungesäuerte Brode sind also reine Brode, daher im Griechischen statt *ἄζυμοι* Jud. 10, 5. *καϑαροὶ ἄρτοι* steht. Der Sauerteig aber ist etwas unreines, weil er alseine in Gährung übergegangene Masse sich der Fäulniſs oder Corruption nähert, und darum in naher Verwandtschaft mit dem Tod steht (siehe oben S. 299.) [2], worauf wir bei Betrachtung der Speisopfer noch näher einzugehen haben. War nun das Brod des Angesichts Symbol der Mittheilung göttlichen, himmlischen, also unvergänglichen Lebens an die Heiligen und Gerechten, so war es auch der absolute Gegensatz gegen alle Corruption, Fäulniſs, Verwesung und Tod, darum muſste auch von ihm alles, was darauf hinwies, sorgfältig entfernt bleiben.

Das Brod des Angesichts sollte endlich mit **Weihrauch** bestreut seyn, welcher, wenn es gegessen wurde, auf den Altar kam ins Feuer. Die Bedeutung des Weihrauchs kann uns freilich erst später gelegentlich des heiligen Räucherwerks vollkommen klar werden. Allein das, was die Urkunde hier als Zweck desselben ausdrücklich angiebt: „er soll seyn für das Brod zum Lobpreis, Feuerung für Jehova," reicht hin, den Grund seiner Verbindung mit dem Brod des Angesichts zu erkennen. Dadurch, daſs er dann angezündet wurde, wann die Priester das Brod nahmen und aſsen, ist er in eine deutliche Beziehung zum Essen desselben gesetzt. Wie das Essen mit dem Anzünden, so ist auch das Schauen des göttlichen Angesichts, die Mittheilung des höchsten und seeligen Lebens, der Genuſs der himmlischen Freude und Wonne nothwendig mit Lob und Preis Gottes verbunden. Je näher ein Geschöpf Gott stehet, je vollkommener sein Leben, je reiner seine Freude, desto mehr fühlt es sich gedrungen zum Lob und Preis Gottes; wie wir oben gehört haben, daſs die Cherubim, als die symbolischen Geschöpfe auf der höchsten Lebensstufe, im Lob und Preis Gottes Tag und Nacht ohne Ruhe sind. Offb. 4, 8. Ueberhaupt

---

1) **Bochart** Hieroz. I, pag. 106.

2) **Hieronymus** übersetzt das *ζυμοῖ* 1 Kor. 5, 9. durch *corrumpit.* **Plutarch** giebt in den Quaest. Rom. als Grund, warum der Flamen Dialis keinen Sauerteig gebrauchen durfte, an: *ἡ ζυμὴ καὶ γέγονεν ἐκ φϑορᾶς αὐτὴ, καὶ φϑείρει τὸ φύραμα μιγνυμένη,* und weiter: *καὶ ὅλως ἔοικε σήψις ἡ ζύμωσις εἶναι.*

setzt ja die heilige Schrift die Seeligkeit der Engel, d. i. derer, welche „das Angesicht des himmlischen Vaters schauen,“ in das stete Loben und Preisen, als eine unwillkürliche und nothwendige Aeuſserung des Lebens, das sie genieſsen, und des Zustandes, in welchem sie sich befinden.

II. Der Tisch ist zwar nur, wie schon bemerkt, um des Brodes willen da, das auf ihm liegen sollte, demungeachtet aber keine bedeutungslose Vorrichtung, etwa nur durch äuſsere Nothwendigkeit und Schicklichkeit hervorgerufen. Dieſs zeigt schon die sorgfältige Beschreibung im Text, die wir nirgends bei bedeutungslosen Gegenständen finden. Damit daſs das Brod nicht nur überhaupt da ist, sondern auf einem Tische liegt, ist es fertig und bereit, gegessen zu werden, wie denn überhaupt den Tisch bereiten so viel heiſst, als: Essen auftragen, und: zu Tische sitzen, so viel als Mahlzeit halten, essen. 2 Sam. 19, 29. 1 Kön. 2, 7. Ps. 23, 5. 78, 19. Luk. 22, 30. Wenn also im Innern der Wohnung nicht nur Brod sich befand, sondern dasselbe auch auf einem Tisch in einer Reihe geordnet („Reihebrode“ 1 Chron. 23, 29.) da lag, so war dadurch angedeutet, daſs im Himmel Gott einen Tisch bereitet habe (Ps. 23, 5.), daſs hier das Mittel zum Schauen Gottes und dem damit verbundenen seeligen Leben in Bereitschaft sey, daſs Gott hier Veranstaltungen getroffen habe, die Seinen, die Heiligen und Gerechten, zur höchsten Lebensstufe zu führen. Und weil der Tisch beständig da stand und auch beständig Brod auf ihm lag (daher es auch Num. 4, 7. לֶחֶם הַתָּמִיד „Brod der beständigen Fortdauer“ heiſst, d. i. das immer in Bereitschaft liegende Brod), so war dieſs ein Zeichen, daſs im himmlischen Heiligthum beständig und unaufhörlich das Mittel, zur höchsten Lebensfülle zu gelangen, sich zu sättigen im Anschauen Gottes in Bereitschaft sey, daſs dort also kein Hunger, kein ungestilltes Verlangen, keine unbefriedigte Sehnsucht nach göttlichem, wahrem, seeligen Leben mehr statt finde, daſs dort aller Mangel für immer aufhöre. Hiermit ist dann weiter zu verbinden, daſs der bereitete Tisch, die Mahlzeit, um des Genusses willen da ist, sich an ihn also die Vorstellung der Wonne, der Freude, des Wohlseyns knüpft. Ja der Orientale pflegt selbst die reinsten höchsten Freuden, ewiges Leben und Seeligkeit unter dem Bilde der Tischfreuden darzustellen. Ps. 23, 5. 16, 11. 36, 9. Christus beschreibt selbst das Reich der Himmel unter dem Bilde eines Gastmahls, Matth. 22, 1. Luk. 14, 16 fg., und sagt: „Viele werden mit Abraham und Isaak und Jakob zu Tische sitzen,“ Matth.

8, 11., oder: „Ich will euch das Reich bescheiden, daſs ihr esset und trinket an meinem Tisch in meinem Reich.“ Luk. 14, 15. Der im himmlischen Heiligthum bereitete Tisch wies demnach zugleich darauf hin, daſs im Himmel auf die Heiligen und Gerechten der höchste Genuſs, unaufhörliche Freude und Seeligkeit warte. Endlich weist dem Orientalen der bereitete Tisch und das Essen an demselben auf ein Freundschaftsverhältniſs, auf Vertraulichkeit und innige Verbindung der Essenden unter einander sowohl, als mit dem, der den Tisch bereitet hat, hin; das mit einander zu Tische sitzen ist Zeichen des Bundes. Luk. 15, 2. Die Juden aſsen daher nicht mit Heiden an Einem Tisch. Gal. 2, 12., wie die Aegypter auch nicht an Einem Tisch mit den Hebräern sitzen wollten, Gen. 43, 32.; Judas erscheint gerade deshalb um so schändlicher, weil er schon mit dem Verrath umgieng, als er noch mit dem Herrn zu Tische saſs. Luk. 22, 21. Der Tisch im Heiligthum erinnert somit wohl auch daran, daſs die, die hier essen, in einer besondern Verbindung mit Jehova stehen, wie 1 Kor. 10, 18. 21. das Essen von den Altären oder Tischen der Götter als ein Zeichen der Gemeinschaft mit ihnen betrachtet wird. So finden wir in dem Symbol des Tisches die bestimmtesten Anklänge an das, was sich uns schon als Bedeutung des Brodes allein ergeben hat, und haben in dieser genauen Ideenverbindung selbst eine Bürgschaft für die Richtigkeit der gegebenen Deutung.

Die äuſsere Beschaffenheit und Einrichtung des Tisches hat nichts Besonderes. Ueber das Sittimholz, woraus er verfertigt, das Gold, womit er überzogen, den Kranz, mit dem er umschlungen war, ist bereits oben geredet worden. Nur etwa seine Form könnte noch in Betracht kommen, insofern dieselbe nicht rund, sondern viereckigt war. Runde Tische kommen im Alterthum als Bild der runden Erde vor, die wie eine Tafel dem Menschen alle möglichen Nahrungsmittel darbietet *). Demungeachtet möchte ich in der viereckten Form keinen Gegensatz gegen diese runde bedeutsame erkennen. Die runde Form findet sich nirgends bei dem Apparat der Stiftshütte, die viereckte hingegen ist die stets wiederkehrende und es wäre auffallend, wenn der Tisch eine andere hätte. Clemens von Alexandrien hielt ihn für ein Bild der Erde um seiner äuſsern Einrichtung willen. In den

---

*) Athenaeus XI, 78 p. 489. C. οἱ παλαιοὶ — πειθόμενοι τὸν κόσμον εἶναι σφαιροειδῆ — διὸ τὴν τράπεζαν κυκλοειδῆ κατεσκευάσαντο. — Plutarch. Symp. 7, 14.: ἐμοὶ δὲ ἐδόκει καὶ μίμημα τῆς γῆς ἡ τράπεζα εἶναι.

vier Füſsen, die ihn tragen, erblickt er eine Hinweisung auf die vier Jahreszeiten, und die wellenförmige Verzierung, die ihn umschlieſse (er folgt nämlich der falschen Uebersetzung des מִסְגֶּרֶת bei den LXX), soll das Umschlossenseyn der Erde entweder vom Meere oder von gewissen Zeitperioden bedeuten [1]). Einer Widerlegung bedarf wohl nach dem Bisherigen diese ganz im Sinn und Geist heidnischer Symbolik aufgestellte und an und für sich schon künstliche Deutung nicht. — Die Nebengeräthe des Tisches, die Schüsseln und Schaalen u. s. w. haben keine selbstständige Bedeutung, sie dienen nur dazu, das, was durch Brod und Tisch bedeutet werden soll, gehörig darzustellen, es findet also das in der Einleitung §. 5. VI. Bemerkte auf sie vollkommene Anwendung. — Beim Einpacken und Weiterbringen der heiligen Geräthe wurde der heilige Tisch auſser den zwei blauen Decken auch noch mit einer kokkusrothen bedeckt. Diese kam nur ihm allein zu. Num. 4, 7. 8. Das Kokkusroth ist die Farbe des Lebens, wie wir gesehen haben; Leben ist aber auch der Grundbegriff, um welchen sich die Symbolik des Tisches dreht.

III. **Der Schaubrodtisch im Verhältniſs zu den heiligen Broden und Tischen im heidnischen Cultus.** Wie bei der Bundeslade, so hat man auch bei dem Schaubrodtisch auf Brode und Tische im Heidenthum hingewiesen, und letztere entweder als völlig parallel oder gar als Originale für die Mosaische Anordnung betrachtet. So bemerkt Gesenius zu Jes. 65, 11.: „diesen beiden Göttern (Gad und Meni) wurde nach unserm Verse ein gemeinschaftliches *lectisternium* gebracht, eine Sitte, die in den morgenländischen Religionen häufig ist und von diesen vielleicht zu den abendländischen übergieng .... Aehnlich brachte man dem Monde, als der Himmelskönigin, Kuchen und Becher dar (Jer. 7, 18. 44, 17.); die Aegypter in Melite verehrten einen Drachen mit Lectisternien (Aelian. var. hist. 11, 17.) und die Schaubrode im Tempel zu Jerusalem sind nichts anderes“ [2]). Gelegentlich der von Clemens von Alex. beschriebenen Aegyptischen Priesterprocession, wo die einzelnen Priester gewisse Insignien und Symbole trugen, und auch οἱ τὴν ἔκπεμψιν τῶν ἄρτων βαστάζοντες vorkommen, bemerkt Creuzer, der diese

1) Clem. Alex. Strom. 6. pag. 658.: γῆς δ' οἶμαι εἰκόνα ἡ τράπεζα δηλοῖ, τέσσαρσιν ἐπερειδομένη ποσὶ, θέρει, μετοπώρῳ, ἔαρι, Χειμῶνι, δι' ὧν ὁδεύει τὸ ἔτος· διὸ καὶ κυματία στρεπτά φησιν ἔχειν τὴν τράπεζαν, ἤτοι ὅτι περιόδοις καιρῶν κυκλεῖται τὰ πάντα, ἢ καὶ τάχα τὴν ὠκεανῷ περιῤῥεομένην ἐδήλου γῆν.

2) Gesenius Commentar über den Jesaja II, S. 287.

Worte durch *qui emissos panes portant* übersetzt: „da die Ausleger hier ganz unerwartet schweigen, so erinnere ich mit Einem Worte an die ganz ähnliche Wendung Hebr. 9, 2.: ἐν ᾗ — — καὶ ἡ πρόθεσις τῶν ἄρτων. Ob aber nun die ἔκπεμψις τῶν ἀρτῶν mit der πρόθεσις τῶν ἄρτων selbst synonym ist, wäre der Untersuchung wohl werth. Lu unserer Absicht genügt die Bemerkung, daſs altägyptische Tempelbilder ganz deutlich Schaubrode vor Augen stellen“ [1]). Fragen wir zuerst nach dem Zweck und der Bestimmung dieser Brode und Kuchen im Heidenthum, so ist vor allen Dingen zu beachten, daſs sie stets im Dienst weiblicher Gottheiten vorkommen. Jene Himmelskönigin, die Gattin Baals, des Himmelsköniges, wurde als die groſse Gebärerin, als das empfangende und hervorbringende Naturprincip verehrt, daher sie auch Mylitta hieſs von מלדתא, d. i. die Gebärerin [2]). Die Brode bei der Aegyptischen Priesterprocession sind Isisbrode, denn dieser Göttin zu Ehren wurde die Procession gehalten; Isis ist aber im Verhältniſs zu Osiris ganz dasselbe, was die Himmelskönigin Beltis im Verhältniſs zu Baal; sie ist der Mond [3]), zugleich aber auch die Mutter Erde, die aus ihrem Schooſse alles hervorbringt, insbesondere erscheint sie als Personification des Landes Aegypten, das wie kein anderes reich an Getreide war [4]). Den Mond setzte man ohnehin in die genaueste Beziehung zum Wachsthum der Pflanzen auf der Erde, und namentlich soll die Isis als Mondsgöttin die Menschen die Pflanzung der Feldfrüchte gelehrt haben [5]). Vorzüglich häufig trifft man die Brode und Kuchen im Dienst der Demeter und Ceres an [6]), die schon durch ihren Namen (Δη = Γη und μήτηρ, ארץ Erde oder חרש *aravit*) auf dieselben Vorstellungen hinweisen, und stets als agrarische Gottheiten in genauer Beziehung zu den nährenden Erzeugnissen der Erde erscheinen [7]). Die diesen Gottheiten geweihten Brode und Kuchen stehen daher in einer unmittelbaren Beziehung zu ihrem Wesen selber, sie sind als die Repräsentanten der Erzeugnisse der Erde

---

1) Creuzer Symbolik I, S. 246.

2) Münter Religion der Babylonier S. 20—22. Baur Symbolik II, 1. S. 60.

3) Plutarch. de Isid. cp. 52. Diodor. 1, 11.

4) Plutarch. de Isid. cp. 39. Herod. 2, 156. Creuzer Symbolik I, S. 323. IV, S. 220. 225 fg. 459.

5) Baur Symbolik I, S. 183.

6) Creuzer Symbolik IV, S. 469. II, S. 139. 973.

7) Baur a. a. O. II, 1. S. 112.

auch Repräsentanten oder Symbole jener Gottheiten; also durchaus nicht bloſse allgemeine Zeichen der Dankbarkeit für die tägliche Nahrung, sondern recht eigentliche Symbole der weiblichen Naturkraft, daher denn auch nicht die Männer, obgleich sie ja auch Dank für täglichen Unterhalt schuldig sind, sondern beinahe ausschlieſslich Weiber diese Kuchen und Brode bereiteten und darbrachten. Noch bestimmter geht dieſs hervor daraus, daſs sich neben den andern Symbolen weiblicher Naturkraft in den heiligen Kisten auch Kuchen, und zwar mit Nabeln, πόπανα πολυόμφαλα, befanden [1]). Oefter hatten sie auch bedeutsame Form, stellten Hörner (des Mondes) vor, waren überhaupt „mondförmig“ [2]). Was haben nun diese Kuchen mit dem Brod des Angesichts gemein? Kann es einen gröſsern Gegensatz geben, als das Himmels- und Bundesbrod für die Heiligen und Gerechten, das Symbol der Mittheilung des höchsten Lebens, der Seeligkeit, gegenüber dem Repräsentanten weiblicher Naturkraft, dem Symbol der Empfängniſs und physischen Production? Wie gleicht jene ἔκπεμψις τῶν ἄρτων auch nur entfernt der πρόθεσις τῶν ἄρτων in der Stiftshütte? Wir müssen auch hier sagen: der Unterschied ist so groſs, als der des Heidenthums vom Mosaismus überhaupt, und das Unterscheidende beider tritt auch in diesem einzelnen Falle wieder bestimmt hervor: die Mosaischen Brode tragen ganz den ethischen Charakter, die heidnischen sind reine Natursymbole und hängen mit dem innersten Wesen der Naturreligionen zusammen. Das einzige, was als gemeinsam übrig bleibt, ist, daſs im Mosaischen Cultus wie im heidnischen überhaupt vom Brod ein symbolischer Gebrauch gemacht worden; dieser Gebrauch selbst aber ist in beiden ein himmelweit verschiedener. Sollte einmal der Begriff der Mittheilung und Erhaltung des Lebens symbolisirt werden, so konnte es dafür kein näher liegendes, passenderes Symbol geben, als das Brod, das erste und wichtigste Lebensmittel, das darum überall für den Repräsentanten alles Lebensunterhaltes überhaupt von jeher galt. Oder hatte Moses, um ein solches Symbol zu finden, erst nöthig, sich in den heidnischen Culten umzusehen? Es scheint, daſs die Luthersche Uebersetzung „Schaubrod“ in dem Sinne, daſs es zur öffentlichen Schau ausgestelltes oder ausgetragenes Brod sey, zu der Vergleichung mit jenen Isisbroden veranlaſst hat, sie wäre sonst in der That unerklärbar; allein auch zugegeben, daſs letz-

1) Clem. Alex. protrept. pag. 14.

2) Creuzer Symbolik II, S. 139. „Mondförmige Kuchen weihete man der Luna.“

tere wirklich Schaubrode in diesem Sinne waren (was übrigens noch gar nicht klar ist, da sie nicht mehr als alle übrigen Insignien und Symbole bei jener Priesterprocession zur Schau getragen wurden), so waren es, wie sattsam erwiesen worden, jedenfalls die Mosaischen Angesichtsbrode nicht, und man kann sie nur insofern Schaubrode nennen, als sie den höchsten Lebensgenuſs, der im Schauen Gottes und seines Angesichts besteht, symbolisiren. — Was nun aber weiter die heiligen Tische im heidnischen Cultus betrifft, so dienten dieselben keineswegs dazu, Brode auf ihnen niederzulegen oder zur Schau auszustellen. So hatte Bel in seinem Tempel zu Babylon wohl mehrere goldene Tische, auf denen groſse mit Räucherwerk angefüllte Gefäſse standen, der im obersten Heiligthum stand neben einem Bette [1]. Im Tempel der Juno Populonia befand sich ein prächtiger Tisch, um darauf die Opfergefäſse und andere heilige Geräthschaften zu stellen [2]. Ganz im Allgemeinen spricht Cicero von silbernen Tischen in den Tempeln, die der Inschrift nach den „guten Göttern" geweiht waren [3], vielleicht um an die Wohlthaten der Götter in Verleihung alles zum Lebensunterhalt Gehörigen zu erinnern, wahrscheinlicher aber um die Weihgeschenke oder die heiligen Geräthe darauf zu stellen. Alle diese Tische waren also aus einem ganz natürlichen Bedürfnisse hervorgegangen, das in keiner auch nur entfernten Beziehung zu dem Mosaischen Schaubrodtisch steht. Und wenn man auch, wie wir oben gehört haben, runde Tische hatte, mit denen man symbolische Vorstellungen verband, so wiesen diese doch nur auf die runde Erde hin, deren Oberfläche mit Nahrungsmitteln bedeckt ist. Diese niedere physische Bedeutung hatte auch der Aethiopische Sonnentisch τράπεζα τοῦ ἡλίου, wie man eine Wiese oder Aue nannte, auf welche des Nachts die Magistratspersonen alle mögliche Speisen niederlegten, die dann am Tage von jedem aus dem Volke gegessen werden durften [4]. Eine ähnliche Bewandtniſs hatte es mit den sogenannten Lectisternien, deren Zweck recht eigenslich physischer Lebensgenuſs war, und wo man Schwelgerei jeder Art als eine religiöse Pflicht ausübte. Mit diesen aber den Schaubrodtisch im Israelitischen Heiligthum auf eine Linie stellen zu wollen, ist mehr als nur Unbedachtsamkeit.

---

1) Herodot. 1, 181.

2) Macrobius Saturnal. 3, 11.

3) Cic. de nat. deor. 3, 34. Bei den Römern hieſs insbesondere Ceres *Dea bona*. Baur Symbolik II, 1. S. 117.

4) Herod. 3, 18. Pausan. 1, 33. Creuzer Symbolik IV, S. 376.

§. 3.

Bedeutung des Leuchters.

Wie bei Entwicklung der Bedeutung des Schaubrodtisches müssen wir auch hier Licht und Leuchter von einander scheiden, und da letzterer nicht um sein selbst, sondern um des Lichtes willen da ist, vom Licht ausgehen.

I. Das Licht. Das Heilige war ganz und gar verhüllt, kein Licht von Auſsen drang hinein. Der nächste Zweck eines Lichtes darin war also der, diesen Theil der Wohnung zu erleuchten, damit die aus- und eingehenden Priester auch etwas sehen und ihre Geschäfte besorgen konnten. Allein diesen rein äuſserlichen Zweck, den jeder Leuchter mit seinem Lichte überhaupt hat, wo er auch stehen mag, dürfen wir aus mehrfachen Gründen dem Leuchter mit seinem Lichte in der Wohnung, dem Heiligthume Gottes nicht allein zuschreiben. Schon das wäre auffallend, daſs nicht in dem so langen Raume mehrere Leuchten an verschiedenen Orten angebracht waren, sondern der Leuchter ganz hinten, unmittelbar vor dem Vorhange stand. Und wenn es nur darum zu thun war, das dunkle Gemach zu erhellen, warum muſste denn der Leuchter gerade sieben Lampen haben, und nicht mehr und nicht weniger? warum waren diese sieben Leuchten auf Einen Punkt vereiniget, da doch, wenn sie vertheilt gewesen wären, jener Zweck der Erhellung viel besser erreicht worden wäre? Schon die Siebenzahl der Lampen weist somit auf etwas mehr als bloſse Erhellung hin. Nehmen wir aber nun dazu, daſs hier Alles, die ganze Umgebung, die Wohnung nach Auſsen und Innen bis auf die geringfügigsten Dinge, daſs insonderheit der dem Leuchter gegenüberstehende und ihm unverkennbar correspondirende Schaubrodtisch bedeutungsvoll war, so ist man in der That genöthigt, entweder Allem, dem ganzen Heiligthum, Bedeutsamkeit abzusprechen, oder dieselbe auch dem Licht des Leuchters zuzugestehen. So gut wir nun aus den besten Gründen die ganze Umgebung dieses Lichtes für symbolisch erklären muſsten, ist auch das Licht selber Symbol. Aber es fragt sich dann sogleich weiter, wie es als Symbol aufzufassen ist, ob real oder ideal. Seit Philo erkannte man meistens darin eine Darstellung des physischen Lichtes, nämlich der sieben Planeten, wobei namentlich die mittlere Leuchte, die auf dem Stock des Leuchters ruht, als Bild der Sonne betrachtet wurde *). Diese Deutung lag dem griechisch gebildeten

---

*) Philo de vita Mos. 3. pag. 669. *Λαμπάδιά τε καὶ λύχνοι ἑπτὰ σύμβολα τῶν λεγομένων παρὰ τοῖς φυσικοῖς ἀνδράσι πλανήτων· ὁ γὰρ ἥλιος*

Philo nahe, da im Heidenthum beinahe Alles, was mit der Siebenzahl bezeichnet ist, sich mittelbar oder unmittelbar auf die Planeten bezieht, und dieselben namentlich als sieben Flammen oder Feuer dargestellt wurden. So hat nach den Veda's das Feuer als Element sieben Zungen, und die Brahmanen zünden, wenn sie dem Lingam opfern, sieben Lampen an [1]; im Zendavesta und Schanameh kommen nach den sieben Planeten geordnet sieben Feuer vor, das Opferfeuer, das Pflanzenfeuer, das animalische Feuer, das Sternenfeuer, das Sonnenfeuer, das Blitzfeuer und das Metallfeuer; im Schanameh heiſst das Feuer siebenzüngig, wobei zu beachten, daſs die Mager und Chaldäer die Planeten Zungen nannten; nach dem Dessatir ist es Gebot: Betet die Planeten an und zündet ihnen Lichter an [2]. So viel Beifall diese Philonische Deutung des heiligen Leuchters auch selbst bei neuern Gelehrten gefunden hat, ist sie doch eine gänzlich verfehlte. Wir wollen gar nicht einmal geltend machen, daſs es unmöglich ist, die Beschaffenheit des Leuchters, seine bedeutungsvolle Form, seine Zierrathen u. s. w. mit den Planeten in irgend eine Beziehung zu bringen, welche nachzuweisen daher auch noch Niemand versucht hat. Nirgends im Mosaismus findet sich eine Hinweisung auf die Gestirne, vielmehr stand er im bestimmtesten erklärten Gegensatz gegen Alles, was zum Gestirndienste führen konnte, und betrachtete diesen Dienst als Abgötterei, als einen Greuel vor Jehova. Würde aber im Innern des Heiligthums ein Bild der Planeten aufgestellt worden seyn, so wäre jenem Dienst wahrlich nicht entgegengearbeitet, sondern eher aufgeholfen worden, ja es wäre nicht möglich gewesen, ihn abzuwehren. Was sollten auch die sieben Planeten hier im Innern der Wohnung hinter dem Vorhang, vor den Augen des Volks verborgen? Warum das Symbol einer Sache, die jeder immerdar sehen konnte, verhüllen und verbergen? Warum sollten die sieben Planeten nur den Priestern, die allein ins Innere treten

---

ὥσπερ ἡ λυχνία, μέσος τῶν ἓξ τεταγμένος, ἐν τετάρτῃ χώρᾳ φωσφορεῖ τοῖς ὑπεράνω τρισὶ καὶ τοῖς ὑφ' αὐτὸν ἴσοις, ἁρμοζόμενος τὸ μουσικὸν καὶ θεῖον ὡς ἀληθῶς ὄργανον. Dasselbe wird wiederholt in Quis rer. div. haeres. pag. 511.

1) Müller Glauben, Wissen und Kunst der alten Hindu S. 329. Görres Mythengeschichte I, S. 142. von Ham er führt in den Wiener Jahrb. Bd. II, 1818. S. 307. das Schluſsgebet an das Feuer bei Glücksexequien an: „Feuer! sieben sind deine Zünder, sieben sind deine Zungen, sieben sind deine heiligen Weisen, sieben sind deine geliebten Wohnstätten, auf sieben Wegen beten dich die Opferer an, sieben sind deine Quellen."

2) von Hammer Wiener Jahrbücher Bd. 10. 1820. S. 222—224. Heidelb. Jahrb. 1823. nr. 6. Baur Symbolik I, S. 185.

durften, leuchten? Die Siebenzahl, die hier dem Lichte gegeben ist, war es wohl hauptsächlich, welche die Beziehung auf die Planeten veranlaſste; allein wir haben (S. 193—201.) oben gesehen, daſs diese Zahl im Mosaismus ganz und gar nichts mit den Planeten zu thun hat, und es völlig unmöglich ist, den vielfachen Gebrauch derselben im Cultus auf diese Gestirne zurückzuführen. Ueberhaupt ist die reale Auffassung des Lichtes im Heiligthum ganz unstatthaft. Ist es einmal, was unleugbar, Symbol, so ist auch seine Bedeutung so wenig eine rein reale, als die der es umgebenden und mit ihm verbundenen Symbole. So wenig namentlich das ihm gegenüberstehende und correspondirende Brod Symbol des natürlichen, physischen Brodes ist, so wenig kann auch dieſs Licht Symbol des physischen Lichtes seyn. Wir haben es bisher bei der Mosaischen Symbolik im Verhältniſs zur heidnischen immer so gefunden, daſs die reale Bedeutung der Symbole völlig zurücktritt und die ideale sich ausschlieſslich geltend macht. Wenn irgendwo nur, so ist dieſs hier bei dem so wichtigen Geräthe des Leuchters der Fall. Nur wenn wir das Licht ideal auffassen, ist es möglich, das ganze Geräthe mit allen seinen Einzelheiten so zu deuten, daſs es als ein in sich gegliedertes, auf Eine Grundidee hinweisendes Ganze erscheint. Das Licht, ideal aufgefaſst, ist aber nichts anderes als der G e i s t und zwar als solcher, nämlich die Intelligenz, das Princip aller E r k e n n t n i ſ s. Licht und Geist sind daher in biblischem Sprachgebrauch Synonyma (Eph. 5, 9. Gal. 5, 22.), und Erleuchten ist ganz so viel als Erkenntniſs mittheilen. (2 Kor. 4, 6. Eph. 1, 18. 3, 9. Joh. 1, 9. Luk. 2, 32. Hebr. 6, 4. Ps. 19, 9. u. s. w.) Wie demnach das Brod des Tisches Mittel zum Leben, und zwar, weil es im symbolischen Himmel, im himmlischen Heiligthum bereitet vorliegt, Mittel zum höchsten himmlischen Leben ist, so ist auch das Licht des Leuchters Mittel zur Erkenntniſs, und zwar zur höchsten, himmlischen, göttlichen Erkenntniſs. Das himmlische Heiligthum ist somit von keinem natürlichen physischen Lichte erleuchtet, sondern seine Leuchte ist allein der das Licht der höhern Erkenntniſs mittheilende Geist des Herrn, ganz ähnlich wie es von der himmlischen Stadt heiſst: „Und die Stadt darf keiner Sonne, noch des Mondes, daſs sie ihr scheinen; denn die Herrlichkeit (δόξα = שכינה der Lichtglanz) Gott erleuchtet sie, und ihre Leuchte ist das Lamm.“ Offb. 21, 23. „Nur das Licht einer andern Welt sollte hier leuchten“ *). Dieſs Licht des himmlischen

---

*) T h o l u c k Commentar zum Briefe an die Hebräer, zu 9, 2. S. 287. Note.

Heiligthums ist aber ein *siebenfaches*, wie das Brod ein zwölffaches. Die Sieben ist im Mosaismus unserer Nachweisung gemäſs vorerst Zahl des Bundes im Allgemeinen, insbesondere aber dessen, was Wesen und Zweck des Bundes ist, der Heiligung, sie ist die eigentlich heilige Zahl, darum auch, wie wir oben gesehen haben, Zahl des Heiligthums selber. Die Decke, welche das Innere der Wohnung bildet, hat zur eigenthümlichen Zahl ihres Maaſses die Sieben, während das Gerüste, mit welchem verbunden sie das Ganze der Wohnung, ausmacht, die Zwölfzahl an sich trägt (vgl. S. 224.). Offenbar müssen wir daher auch beim Lichte, das den zwölf Broden gegenübersteht, die Sieben ebenso auffassen, wie bei der Decke, nämlich als Zahl der Reinheit und Heiligkeit. Vermöge seiner Siebenfachheit wird also dieſs Licht zum Symbol der reinen, heiligen und heiligenden Erkenntniſs. Die höhere himmlische Erkenntniſs ist dadurch nicht sowohl als eine vollkommene, untrügliche bezeichnet, sondern vielmehr als eine von Reinheit und Heiligkeit unzertrennliche, wie denn nach Mosaischen Begriffen Erleuchtung und Weisheit ohne Reinigung und Heiligung nicht möglich ist; es ist das Wesen der Erkenntniſs Gottes und göttlicher Dinge, daſs sie wie erleuchtet, so auch heiliget. Darum eben leuchtet dieſs Licht auch nicht Allen, es leuchtet nur im Innern des Heiligthums, es leuchtet nur denen, die in engerem Sinn als das ganze Bundesvolk, die Heiligen, die besonders Geweihten und Gereinigten sind, den Priestern, die auch als die Bewahrer der Offenbarungen Gottes, als die Lehrer (Lichter) des Volks, die Erleuchteten waren. Die beiden Zahlen Sieben und Zwölf treten auf diese Weise, wie sie sich äuſserlich hier in den Lampen und Broden einander gegenüberstehen, so auch in eine innere Beziehung zu einander. Beide weisen, als durch Drei und Vier gebildet, auf den Bund Gottes hin, sie sind Bundeszahlen; die eine aber bezieht sich mehr auf das Object oder die Person des Bundes (Zwölf), die andere mehr auf sein Wesen und seinen Zweck (Sieben). Beide so bezeichnete Symbole, Brod und Licht, treten aber auch dadurch noch weiter in eine innere Beziehung zu einander, daſs die Grundbedeutung des einen von der des andern unzertrennlich ist. Das durchs Brod symbolisirte Leben besteht im Schauen des Angesichts Gottes, die durchs Licht symbolisirte Erkenntniſs hat zu ihrem Wesen Reinigung und Heiligung; das Leben ist nicht ohne Licht und das Licht nicht ohne Leben, wie David sagt: „Bei dir ist die Quelle des Lebens, in deinem Licht sehen wir das Licht,“ Ps. 36, 10., und Johannes vom Logos:

„In ihm war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen.“ — Wenn die biblische Urkunde nachdrücklich ein besonderes reines Oel für den heiligen Leuchter verlangt, und dessen Bereitung vorschreibt, so darf uns dieſs nicht kleinlich erscheinen; es folgte aus dem, was das Licht hier vorstellt. Es muſste, wenn die höchste, himmlische Erkenntniſs symbolisirt werden sollte, dieſs Licht auch möglichst gereinigt seyn, durfte keinen üblen Geruch noch Rauch verursachen, nicht trübe brennen, sondern die möglichst hellste Flamme nur konnte ein Bild der reinsten und vollkommensten Erkenntniſs seyn.

Zur Bestätigung und Erläuterung der aufgestellten Deutung des Lichtes dienen besonders einige Stellen, die in näherer oder entfernterer Beziehung zu dem heiligen Leuchter stehen. In der Apokalypse kommen sieben brennende Leuchten (ἑπτὰ λαμπάδες πυρὸς καιόμενοι ἐνώπιον τοῦ ϑρόνου) vor, die wie die sieben Augen des Lammes Kap. 5, 6. auf die „sieben Geister Gottes“ ausdrücklich gedeutet werden. Kap. 1, 5. Diese sieben Geister sind aber, wie Kap. 1, 4. nach der Uebereinstimmung sämmtlicher neuerer Ausleger zeigt, nichts anderes, als der Eine und zwar der **heilige** Geist, der das Princip aller Erkenntniſs und Erleuchtung ist. Dieſs ergiebt sich auch aus den diesen apokalyptischen Darstellungen zu Grunde liegenden Visionen des Propheten Sacharja. Dieser spricht Kap. 3, 9. von einem Stein, auf den sieben Augen, die Augen Jehova's, die die ganze Erde durchschauen, gerichtet sind [1]); Kap. 4, 2. von einem goldnen Leuchter mit sieben Lampen, in welche durch sieben Röhren Oel aus zwei Oelbäumen flieſst. Die genaue Beziehung der sieben Augen und der sieben Lampen zu einander erhellt aus V. 10. Die gedoppelte Siebenfachheit erklärt der *angelus interpres* auf den Wunsch des Sehers dahin, daſs der mit dem Wiederaufbau des Tempels und der Israelitischen Theokratie überhaupt beschäftigte Serubabel nicht durch menschliche Kraft und Weisheit, sondern durch den „**Geist** des Herrn“ das groſse Werk vollenden könne und werde, V. 6., was wiederum der deutlichste Beweis dafür ist, daſs unter den sieben Geistern Offb. 1, 4. nichts anderes als der Geist des Herrn zu verstehen ist. Auch Jes. 11, 2. hat man früherhin allgemein eine Siebenfachheit des Geistes des Herrn gefunden; die neuere Exegese hat dieſs aber mit nicht unbedeutenden Gründen bestritten [2]).

1) Vgl. **Hengstenberg** Christologie des A. T. II, S. 52.

2) **Gesenius** Commentar über den Jesaja z. St. (**Reinhard** explanatio loci Jes. 11, 1—5.)

Verglichen kann auch werden, daſs im Kabbalistischen System auf die drei obersten und höchsten Sephiroth eine Siebenheit derselben folgt, die als Lichtquellen die vier Welten durchdringen; ausdrücklich aber nennen die Kabbalisten diese sieben Sephiroth sowohl die „Augen," als auch die „Leuchten" *), was offenbar aus Sacharja entlehnt ist, aber doch jedenfalls die Identität beider in der Bedeutung bestätiget. Ob hier auch in Anschlag gebracht werden darf, daſs sich nach Spr. 9, 1. die Weisheit ein Haus mit sieben Säulen baut, wollen wir nicht entscheiden.

II. Der Leuchter steht zu dem Lichte im Allgemeinen in demselben Verhältnisse, wie der Tisch zu dem Brod. Wohl ist auch er eine zunächst durch äuſsere Nothwendigkeit bedingte Vorrichtung, denn zum Licht gehört, wenn es irgend einen Ort erhellen soll, auch ein Leuchter; allein so wenig wie der Tisch hat der heilige Leuchter nur diese äuſserliche Bestimmung, für die es keines so künstlichen, mit bestimmten Insignien und Emblemen geschmückten, nach Form und Gestalt vorgeschriebenen Geräthes bedurft hätte: einige einfache Lampen wären dann hinreichend gewesen. Das Wesen eines Leuchters überhaupt besteht darin, Vermittler und Träger des Lichtes zu seyn. „Man zündet nicht ein Licht an, sagt der Erlöser, und setzt es unter einen Scheffel, sondern auf einen Leuchter, so leuchtet es denen allen, die im Hause sind." Matth. 5, 15. Damit also, daſs in dem symbolischen Himmel und der Wohnung Gottes das Licht auf einen Leuchter gesetzt war, wurde vorerst im Allgemeinen angedeutet, daſs Gott hier Veranstaltung getroffen habe, das Licht der Erkenntniſs leuchten zu lassen, daſs im Himmel, wie das Verlangen nach wahrhaftigem und seeligem Leben, so auch das Verlangen, die Sehnsucht nach vollkommener, vollständiger Erkenntniſs göttlicher Dinge, nach Freiheit von allem Irrthum und aller Finsterniſs gestillt werde, daſs die Heiligen und Gerechten, wie sie sich in Freude und Wonne sättigen und des Lebens theilhaftig sind, so auch in Seinem Licht das Licht sehen. Wie das Schaubrod לֶחֶם הַתָּמִיד hieſs, weil der Tisch nie leer davon seyn sollte, so wird auch vom Licht sehr nachdrucksvoll gesagt, daſs es allezeit, beständig תָּמִיד leuchten, auf dem Leuchter sich befinden soll. Lev. 24, 2—4. Im Himmel ist kein Wechsel mehr des Lichts und der Finsterniſs, sondern ein ewiges Licht; das Stückwerk hört auf,

---

*) Kleuker über die Natur und den Ursprung der Emanationslehre bei den Kabbalisten S. 12. 14. 15. 49. 63. Note 35.

dort ist der Wandel im Schauen, im Licht, das unaufhörlich leuchtet.

Der Leuchter ist aber keine bloſse Vorrichtung, ein Licht darauf zu setzen, sondern hat seine bestimmte, in der Urkunde genau vorgeschriebene Einrichtung und Beschaffenheit, seine bestimmte Form, Structur, Zierrathen, und schon die Art der Beschreibung in dem Text zeigt unverkennbar wenigstens eine Absichtlichkeit in dieser ganzen Anordnung. Es versteht sich aber von selbst, daſs diese Beschaffenheit mit dem Wesen und der Bestimmung des Leuchters zusammenhängen muſs, ja daſs sie eben daraus eigentlich hervorgegangen ist. Wenn nun das Licht, welches vom Leuchter getragen wird, Symbol der Erleuchtung durch den Geist des Herrn und der himmlischen höhern göttlichen Erkenntniſs ist, so wird des letztern Einrichtung und Beschaffenheit im Ganzen und Einzelnen auch auf das sich beziehen und hinweisen, was der Träger und Vermittler jener Erleuchtung und Erkenntniſs ist; dieſs ist aber nichts anderes als das Wort des Herrn, welches daher auch geradezu eine Leuchte נֵר (dasselbe Wort, was die Urkunde von den Lampen des Leuchters braucht) genannt wird. Ps. 119, 105. Spr. 6, 23. Dieſs Wort reden oder verkündigen die Männer Gottes, getrieben von dem heiligen Geiste, 2 Petr. 1, 21. Jes. 61, 1. 34, 16. 2 Sam. 23, 2., ihr Wort ist darum λύχνος φαίνων, ihr Reden und Verkündigen dieses Wortes ist ein Erleuchten, Exod. 18, 20. 2 Kor. 4, 4. Ephes. 3, 9. (Richt. 13, 8. 2 Kön. 12, 2. 17, 27.), und diejenigen, die dieſs Wort aufnehmen, werden dadurch erleuchtet, Hebr. 6, 4. (wo diejenigen „Erleuchtete" heiſsen, welche „des heiligen Geistes theilhaftig geworden sind und das gute Wort Gottes geschmeckt haben"). Die Verkündiger dieses Wortes werden als Träger desselben geradezu „Licht" oder „Lichter" genannt, und Christus sagt zu seinen Jüngern, insofern sie das Evangelium verkündigen sollten: „Lasset euer Licht leuchten vor den Leuten," und: „Man zündet nicht ein Licht an, und setzt es unter einen Scheffel, sondern auf einen Leuchter, so leuchtet es denen allen, die im Hause sind." Matth. 5, 14—16.*). Zu dieser Verkündigung, respective

---

*) Uebrigens zeigt sich beinahe in allen alten Sprachen die genaue Verwandtschaft der Begriffe Licht und Wort, Leuchten und Reden. „Dasselbe Wurzelwort (*bhâ*), sagt A. W. von Schlegel (Indische Bibliothek II, S. 284.) . . . ., bedeutet im Sanskrit ausschlieſsend leuchten, im Lateinischen ausschlieſsend reden, und im Griechischen beides zugleich." Man vergleiche die nähere Nachweisung daselbst. In den

Erleuchtung wurden aber die Jünger gleichfalls befähigt durch den heiligen Geist. Apg. 4, 31. 2, 4. 18. Wie aber die einzelnen Verkündiger des Wortes des Herrn, so kann auch eine ganze Gesammtheit, die durch dasselbe erleuchtet ist, welcher es übergeben und anvertraut worden, als Träger und Vermittler des Lichts, d. i. als Leuchter betrachtet werden. Daher ist denn in der schon angeführten Vision des Propheten Sacharja Kap. 4. der goldene Leuchter mit seinen sieben Lampen ein Bild der Gemeine des A. B., der alttestamentlichen Theokratie; und weil es sich dort gerade um die Wiederherstellung derselben handelt, so sieht der Prophet zwei Oelbäume zur Rechten und Linken des Leuchters, die ihn mit Oel (der Lichtmaterie) versehen sollen. Genau damit verwandt ist die Darstellung in der Apokalypse, wo die Gemeine des N. B. unter dem Bild von sieben Leuchtern erscheint Kap. 1, 12. 20. (Der Eine siebenarmige Leuchter bei Sacharja ist hier in sieben einzelne Leuchter getrennt, wie die vier Bestandtheile des Einen Cherub bei Ezechiel in vier einzelne ζῶα.) Die sieben Gemeinen sind die Träger des Lichtes, des Evangeliums, werden aber schon im Gruſs Kap. 1, 4. in eine deutliche Beziehung zu den sieben Geistern, d. h. dem heiligen erleuchtenden Geiste gesetzt, welcher Kap. 4, 5. unter dem Bilde von sieben Leuchten erscheint. — Betrachten wir nun die Beschaffenheit und Einrichtung des Leuchters, so zeigen sich im Ganzen wie im Einzelnen die deutlichsten Beziehungen und Hinweisungen auf das Wort des Herrn, das der Träger seines Geistes, der Vermittler der heiligenden Erkenntniſs und Erleuchtung ist. Sieht man zuerst auf das Ganze, so erscheint der Leuchter als ein **Baum**: er hat einen Stock oder Stamm, auf beiden Seiten laufen Aeste oder Zweige aus dem Stamm, er trägt Knospen, Blüthen, Früchte, alle seine einzelnen Theile führen Namen, die dem Pflanzenreiche angehören. Dieser bildliche Charakter des heiligen Leuchters liegt so klar vor Augen, daſs er nicht zu verkennen ist; man wird ihn aber noch weniger in Abrede stellen, weil überhaupt im Alterthum die Armleuchter Bäumen mit Früchten ähnlich zu seyn pflegten *). Das Verhältniſs des Wortes des Herrn nun zu einem Baum mit Zweigen, Knospen, Blüthen, Früchten kann nach

---

Ableitungen von jenem Wurzelwort finden sich deutliche Spuren, daſs auch im Sanskrit beide Begriffe verbunden sind. *Bhâs* ist *lux*, *bhâshâ loquela*, *dialectus*; *bhâshitam*, *sermo*. Mit Recht bemerkt Schlegel, daſs „die beiden Begriffe des Leuchtens und Redens sich durch den gemeinsamen des Offenbarwerdens vermitteln lassen.“

*) Plin. hist. nat. 34, 8.

biblischer Denkweise nicht zweifelhaft seyn. Das Wesen dieses Wortes, seine Kraft und Wirkung, seine Eigenschaften und Eigenthümlichkeiten werden in der Schrift durch Nichts so häufig und treffend bezeichnet als durch Bilder, die dem Pflanzenreiche angehören. So z. B. in dem bekannten herrlichen Gleichniſs vom Säemann, wo der Erlöser das Wort Gottes, seine verschiedenen Wirkungen oder Schicksale als verschiedene Folgen des ausgestreuten Saamens darstellt. Aehnlich vergleicht der Prophet Jesaja die Wirkung des göttlichen Wortes mit dem Wachsthum der Erde. Jes. 55, 10. 11. Jakobus nennt das angenommene Wort ein in uns gepflanztes, Jak. 1, 21., und Paulus vergleicht überhaupt sein Geschäft als Verkündiger des göttlichen Wortes mit dem Pflanzen, Begieſsen, 1 Kor. 3, 6. 7. Die Erleuchtung durch den heiligen Geist und das Kosten des Wortes Gottes erläutert der Brief an die Hebräer Kap. 6, 4. ff. durch ein Gleichniſs von den Erzeugnissen des Bodens. Dem Worte selbst wird, insofern es sich ausbreitet, ein Wachsen zugeschrieben, Apg. 6, 7. 12, 24. Petrus spricht von dem unvergänglichen Saamen des lebendigen Wortes Gottes und stellt ihm gegenüber das aus vergänglichem Saamen kommende Gras und des Grases Blume. 1 Petr. 1, 23 fg. Die Wirkung des beständigen Umgehens mit dem Worte des Herrn beschreibt David unter dem Bilde eines Baums, der seine Frucht bringt zu seiner Zeit und dessen Blätter nicht verwelken. Ps. 1, 2. 3. Aehnlich stellt Sirach das Wachsen wie Rosen, Gepflanztseyn an Bächen, Blühen wie Lilien als Folge des Hörens auf das Wort der göttlichen Weisheit dar. *Sir.* 39, 13. Alle Gerechtigkeit wird gewöhnlich als Frucht bezeichnet, sie ist aber nichts anderes als eine Folge des Wortes oder Gesetzes Gottes, das der Mensch als einen Saamen in sein Herz aufgenommen hat, daher der Ausdruck „Frucht der Gerechtigkeit.“ Jes. 32, 17. Phil. 1, 11. Jak. 3, 18. Hebr. 12, 11. Die Gerechten selbst werden Bäume der Gerechtigkeit genannt, Pflanzen des Herrn und ihnen ein Blühen und Grünen zugeschrieben. Jes. 61, 3. Ps. 92, 13 fg. Spr. 11, 28. 30. Sollte nun der Leuchter Träger und Vermittler des Lichtes göttlicher Erkenntniſs seyn, so konnte ihm in der That keine passendere Form im Allgemeinen gegeben werden, als die eines Baumes mit Zweigen, Knospen, Blüthen, Früchten. Denn wenn überhaupt das Reich der Vegetation sich am meisten dazu eignet, das Wesen, die Kraft und Wirkung, die Eigenschaften und Eigenthümlichkeiten des göttlichen Wortes sinnlich darzustellen, so ist dieſs besonders im Baum der Fall, der, zumal wenn er mit Knospen,

Blüthen und Früchten versehen ist, alle Kraft und Eigenthümlichkeit der Vegetation in sich vereiniget, und als ihr Repräsentant angesehen werden kann. Uebrigens ist dabei nicht zu übersehen, daſs das erleuchtende Wort hauptsächlich darum durch Symbole aus dem Pflanzenreich dargestellt wird, weil es Leben, geistiges, göttliches Leben hervorbringen soll, wie denn diese Symbole immer in Beziehung auf den Begriff: Leben stehen. Auch von dieser Seite her zeigt sich also die schon bemerklich gemachte Verbindung des Lichtes und Lebens in jedem der beiden Geräthe des Heiligen. Das Brod ist der Vermittler des Lebens, das im Schauen Gottes besteht, der Leuchter Vermittler der Erkenntniſs, die das lebendig machende Wort giebt. Vergleichenswerth ist eine ähnliche Verbindung der Begriffe Licht, Geist, Wort, Leben, Baum in der Persischen Religionslehre. Das Ur- und Schöpfungswort Honover ward in drei Momenten symbolisirt: zuerst erscheint es als Geist, als Licht- und Lebensgeist, sodann wird es zum Baum von wunderbarer Belebungskraft, endlich tritt es als Mensch (Homanes) auf und verkündigt das Gesetz, welches dem Perser auch Licht und Wort heiſst. Die Mythe drückt sich daher auch so aus: Gott habe den Geist des Propheten, durch welchen das Gesetz oder Wort gegeben worden, in einen Baum eingeschlossen [1]. — Ist es gewiſs, daſs der Leuchter die bedeutsame Form eines Baums haben sollte, woran nach dem Bisherigen sich schwerlich mehr zweifeln läſst, so werden wir die an und für sich sinnreiche Deutung von Meyers, der in der Form des Leuchters ein dreifaches hebräisches ש findet, und dann, weil dieser Buchstabe Ton und Name des Feuers, in dem Ganzen „ein Bild des dreieinigen Gottes" erblickt [2], für verfehlt erklären müssen. Denn wenn man auch zugeben wollte, daſs in dem Alphabet, dessen Mose sich bediente, der fragliche Buchstabe wirklich die Gestalt der Doppelarme des Leuchters gehabt habe, wie auch daſs damals schon das ש als hieroglyphisches Zeichen für Feuer zum Symbol Gottes selbst gebraucht worden sey [3], so können die Doppelarme doch nimmer Zweige

---

1) Creuzer Symbolik I, S. 275 fg. Kleuker Zendavesta I, S. 37. Kanne erste Urkunden der Geschichte S. 454.

2) von Meyer Bibeldeutungen. S. 225 fg.

3) Daſs dieſs später der Fall war, ist nicht zu bezweifeln. Das Buch Jezirah erkennt im Hebr. Alphabet eine mystische Bezeichnung der ganzen Schöpfung und theilt das aus 22 Buchstaben bestehende Ganze in drei Theile: *tres matres, septem duplices et duodecim simplices.* Von den erstern sagt es: *tres matres* א, מ, ש *sunt secretum magnum admirandum et occultum, ex quo prodeunt Aer, Aqua et* אש *Ignis,*

oder Aeste eines Baums, als welche sie so deutlich durch die daran befindlichen Zierrathen bezeichnet werden, und zugleich ein dreifacher hebräischer Buchstabe gewesen seyn. Noch viel weniger aber läſst sich das Resultat, daſs der Leuchter Bild des dreieinigen Gottes sey, rechtfertigen, denn auch abgesehen davon, daſs die drei ש nicht von gleicher Gröſse, sondern immer eines kleiner war als das andere (was durchaus gegen die Idee der Dreieinheit ist), so kennt die ganze Mosaische Symbolik durchaus keine unmittelbare Darstellung der Gottheit selbst, von der überhaupt kein Bild, von welcher Art auch immer, gemacht werden durfte. Der Leuchter ist auch nicht selbst das Licht, sondern nur Träger und Vermittler desselben; dieses Licht ist aber hier kein drei-, sondern ein siebenfaches; nicht Drei, sondern Sieben ist also die Zahlsignatur des Leuchters. Ueberhaupt müſste der Leuchter, wenn er ein Bild Gottes selber wäre, das wichtigste und heiligste unter allen Geräthen der Stiftshütte seyn, was er doch augenscheinlich *nicht* ist, indem er wie äuſserlich, so auch seiner Bedeutung nach auf gleicher Linie mit dem Schaubrodtisch steht. — Wenden wir uns nun zu den Einzelheiten des Leuchters, zu den besondern Emblemen, die er trägt, so versteht sich von selbst, daſs wie sie als Blüthen, Früchte und Knospen zum Baum gehören und als Theile desselben erscheinen, so auch der Bedeutung nach mit dem zusammenhängen, auf was der Baum im Ganzen hinweist. Auch sie sind also im Allgemeinen Symbole des Wortes des Herrn, nur dienen sie als einzelne Theile des Baums, als seine Embleme, an denen er zu erkennen ist, als besondere Eigenthümlichkeiten, dazu, dieses Wort von gewissen Seiten, oder nach seinen einzelnen Eigenthümlichkeiten zu bezeichnen. Die erste der drei Zierrathen sind die Mandelblüthenkelche. Warum sollte der Leuchter Insignien gerade des Mandelbaums tragen? Im heidnischen Alterthum ist die Mandel und der Mandelbaum aus Gründen, die zu entwickeln hier nicht der Ort ist, Symbol der physischen Zeugungskraft, und der Phallus wurde wie als Fichte mit Zapfen, so auch als Mandelbaum vorgestellt *). Nach der Mythe entstand aus dem abgeschnittenen Zeugungsglied-

---

per quae creata sunt omnia. Vgl. das Buch Cosri ed. Buxtorf 4, pag. 305. Görres Mythengesch. I, S. 77. Note. In dem berühmten שילה Gen. 49, 10. deutete man das ש auf den Allerhöchsten. Stollberg Geschichte der Religion Jesu Christi I, S. 270.

*) Müller Glauben, W. und K. der alten Hindu S. 309.

des Agdistis, der aus dem Saamen des Zeus geboren war, der Mandelbaum; die Frucht dieses Baums steckte die Tochter des Fluſsgottes Sangaris in den Busen und ward davon schwanger [1]. Daſs diese Symbolik der Naturreligion dem Mosaismus völlig fremd ist, wird keiner ausführlichen Nachweisung bedürfen. Wir müssen daher diejenigen biblischen Stellen zu Rathe ziehen, wo von dem Mandelbaum ein bildlicher Gebrauch gemacht wird. Die wichtigste ist Jer. 1, 4—12.; sie handelt von der Berufung des Jeremias zum Verkündiger des Wortes des Herrn. Die Besorgniſs dazu untüchtig zu seyn, wird ihm zuerst durch die Versicherung des Herrn: Fürchte dich nicht, ich bin mit dir, dir zu helfen (V. 8.), sodann aber durch ein Gesicht benommen. Er erblickt nämlich den Sproſsling oder Stab eines Mandelbaums שָׁקֵד, dessen Bedeutung ihm V. 12. so erklärt wird: „Du hast recht gesehen, denn ich will wach seyn שֹׁקֵד über (עַל) meinem Wort, es zu thun“ [2]. Unmittelbar vor diesem Gesicht wird diese Verkündigung des göttlichen Wortes ein Bauen und Pflanzen genannt (V. 9. 10.); durch den Mandelbaum wird also diese Pflanzung namentlich als eine solche bezeichnet, welche schnell zur Reife kommt und Frucht bringt. Der Mandelbaum ist also Symbol des Wortes des Herrn, insofern dasselbe baldigst und unfehlbar in Erfüllung geht, also hinsichtlich seiner Zuverlässigkeit, Wahrheit und Gewiſsheit, denn eben dieſs war es, was den Propheten ermuthigen sollte, dieſs Wort furchtlos zu verkündigen [3]. Eine zweite beachtenswerthe Stelle ist die schon

---

1) Pausan. Achaic. (VII) 17. Arnob. c. gent. 5 (VII) 17. Görres Myth. Gesch. II, S. 565. 568.

2) Der Mandelbaum hat nämlich seinen Namen שָׁקֵד daher, daſs er zuerst von allen Bäumen Blüthen treibt und Früchte bringt. Jarchi in Eccles. 12, 5. שָׁקֵד *est arbor amygdalarum et sic dicitur, quia flores mature profert ante omnes arbores.* Ebenso Kimchi zu Jer. 1, 11. Plin. hist. nat. 16, 25. *Ex his, quae hieme aquila exoriente concipiunt, floret prima omnium amygdala mense Januario, Martio verum pomum maturat.* — Theophrast. hist. plant. 1, 15. sagt vom Mandelbaum πρωΐ βλαστάνει. Vgl. Ursinus arboret. bibl. 31, 2. Celsius Hierobot. I, pag. 297.

3) Es ist durchaus unrichtig, wenn Manche im Mandelbaum an unsrer Stelle nichts weiter finden, als nur ein Bild der Schnelligkeit überhaupt, dafür hätte es viel treffendere Symbole gegeben, als Pfeil, Blitz, Wind u. s. w. Offenbar sollte, weil es sich hier um das zu verkündigende, d. i. zu pflanzende Wort handelt, ein Baum im Gesichte erscheinen; weil es aber zugleich hauptsächlich darauf ankam, die gewisse baldige Erfüllung dieses Wortes zu bezeichnen, so erschien gerade derjenige Baum, welcher unter allen am schnellsten seine Bestimmung er-

oben besprochene, Num. 17, 16—24. Zum Zeichen, daſs das Priesterthum bei Aaron bleiben solle, blühte unter den zwölf Stäben der Stammfürsten allein der Stab Aarons. Ueber dieſs Blühen im Allgemeinen war bereits oben die Rede. Aber der Stab blühete nicht nur und trug Blumen, sondern es reiften auch namentlich Mandeln שְׁקֵדִים daran. Wenn nun das Blühen und Blumentreiben aus den oben angegebenen Gründen Insigne des Priesterthums überhaupt und im Allgemeinen ist, so muſs die specielle Frucht der Mandeln auch auf eine hauptsächliche Eigenthümlichkeit des priesterlichen Amtes sich beziehen. Und wenn, wie bemerkt, jenes Blühen auf die Heiligkeit und Gerechtigkeit des Priesterstandes geht, und Frucht in dieser Verbindung die Frucht der Gerechtigkeit ist, welche aus dem Saamen des göttlichen Wortes, des Gesetzes, erwächst, so werden die reifen Mandeln an Aarons blühendem Stabe, zumal verglichen mit dem Mandelbaum bei der Berufung des Jeremias, Symbole des Priesterstandes seyn, insofern er Bewahrer, Verkündiger und Handhaber des geoffenbarten Wortes und Gesetzes des Herrn ist, durch welches er Licht und Leben, Erkenntniſs und Gerechtigkeit unter Israel verbreiten sollte. Daſs es aber gerade Mandeln und keine andere Früchte waren, bezeichnet auch hier die dem göttlichen Worte inwohnende Kraft (Trieb), vermöge deren es unverweilt Frucht bringt, da wo es Boden findet, d. h. also sich bewährt und bewahrheitet. Warum aber nun am Leuchter nicht Mandel f r ü c h t e, sondern K e l c h e גְּבִעִים sich befanden, wird sich nicht so leicht mit Sicherheit bestimmen lassen. Allerdings ist מְשֻׁקָּדִים nur Beiwort und absichtlich scheinen gerade Kelche gewählt zu seyn; Manche hielten dieselben daher gar nicht für Blumen-, sondern für Trinkkelche, deren Form ursprünglich den Blumenkelchen nachgebildet ist. Der Kelch oder Becher ist den Alten ein Symbol der Weisheit und besonders der

---

reicht, am schnellsten Blüthe und Früchte treibt. — Ganz gegen den Zusammenhang hat man öfter V. 11. und 12. von V. 9. und 10. völlig getrennt, und das Gesicht des Mandelbaums nicht auf das prophetische Amt überhaupt, sondern nur auf eine einzelne Weissagung, daſs nämlich die über Israel ausgesprochene Drohung sehr schnell werde in Ausführung kommen, bezogen. Mit Recht spricht schon C a l v i n gegen eine solche Auffassung. *Videntur,* sagt er, *perperam interpretes restringere hoc ad poenas, de quibus postea videbimus . . . . Sed illud est nimis restrictum meo judicio. Neque enim dubito, quin generaliter hic deus extollat sermonem suum et commendet ab effectu, quasi diceret, se non loqui per servos suos, ut evanescat quicquid dixerit, vel in terram cadat, sed simul conjunctam esse efficaciam.* Er verweist dann auf Jes. 55, 11. und auf V. 9. und 10.

Weissagung; man legte ihn als Insigne solchen Herrschern bei, die durch Weisheit ausgezeichnet waren, wie Salomo und Dschemschid. Der Becher des letztern war durch sieben Linien siebenfach abgetheilt, und um Geheimnisse zu erfahren, durfte Dschemschid nur hineinschauen [1]). Man bediente sich daher des Bechers als Weissagungs- oder Wahrsagungsmittel [2]), wovon sich schon im hohen Alterthum in der Geschichte Josephs ein Beispiel findet. Gen. 44, 5. Der Kelch lieſse sich daher, zumal wenn man Jer. 1, 11. 12. damit in Verbindung bringt, am Leuchter als Symbol der Prophetie, des vom Geist des Herrn geoffenbarten, unfehlbar in Erfüllung gehenden prophetischen Wortes fassen. Es käme wenigstens durch diese Auffassung nichts Fremdartiges in die Symbolik des Leuchters. Demungeachtet möchte ich sie für nicht mehr als eine bloſse Vermuthung ausgeben. — Die zweite der dreifachen Zierrathen benennt der Text mit dem nicht ganz klaren כַּפְתֹּרִים. Während die Uebersetzung „Kugeln" sich nimmer in irgend eine Verbindung weder mit dem Lichte, noch mit dem Leuchter, weder mit der Erkenntniſs und Erleuchtung, noch ihrem Träger und Vermittler, dem Worte, bringen läſst, wie sie denn auch sprachlich sich nicht rechtfertigen kann, giebt die andere durch „Fruchtknoten" einen Sinn, der sich wenigstens auf diese Begriffe beziehen lieſse; nur ist der Sinn ein zu allgemeiner und wir sind genöthigt, in den Einzelheiten des Leuchters auch Beziehungen auf einzelne Eigenthümlichkeiten des göttlichen Wortes, auf das er im Allgemeinen hinweist, anzuerkennen. Die ohnehin übereinstimmende Erklärung des Talmud und der Rabbinen durch תַּפּוּחַ, Aepfel, bestätigt sich hingegen auch von dieser Seite her als die richtige. Im heidnischen Alterthum sind Aepfel zwar Symbole sinnlicher Liebe, ähnlich den Mandeln, sie gelten als Liebesgaben, wie z. B. die goldenen Aepfel, die Herakles in den Gärten der Hesperiden pflückt, um deren willen er Μήλων hieſs [3]); der Mosaismus weiſs aber von dieser charakteristisch heidnischen Bedeutung nichts. Die hebräische Benennung des Apfels giebt uns den besten Aufschluſs. Der Hebräer nennt den Apfel: der Hau-

---

1) von Hammer Geschichte der schönen Redekünste Persiens Abth. 3. Baur Symbolik II, 2. S. 194.

2) Rosenmüller altes und neues Morgenland I, nr. 153. und in den Zusätzen S. 317. Jamblich de myst. 3, 14.

3) Baur Symbolik II, 2. S. 96.

chende, Duftende; denn תפוח kommt von נפח hauchen. Der Hauch und Duft der Pflanze ist dem Orientalen, wovon im folgenden §. mehr, eine Aeuſserung oder Offenbarung ihres Lebens, wie das Athmen und Hauchen des Menschen bezeugt, daſs er eine Seele (נפש verwandt mit נפח) hat, lebendig ist. Da nun beim Menschen das Glied, womit er haucht, zugleich auch das ist, wodurch er sein geistiges Leben offenbart, nämlich spricht, so gebraucht der Orientale Hauchen und Athmen synonym mit Sprechen, und Odem und Wort stehen parallel, wie Ps. 33, 6. die Schöpferkraft Gottes sein Wort und zugleich seines Mundes Hauch genannt wird. Vgl. Gen. 1, 3. 6. 9. mit Hiob 32, 8. Ps. 104, 30. Ezech. 37, 3—10. Jes. 11, 4. (vgl. das קול פי יה, Kolpiah der Phönizischen Kosmogonie) [1]). Wenn nun schon überhaupt die Symbole für das Wort aus dem Pflanzenreiche entlehnt werden, so läſst sich erwarten, daſs vermöge jener Synonymität der Begriffe Hauch und Wort, insbesondere diejenigen Vegetabilien zu Bildern des Wortes werden gedient haben, welche ihren Namen unmittelbar vom Hauchen erhielten. Der Apfel, der schlechthin der Hauchende hieſs, ist damit zugleich der Sprechende, er ist ein Symbol des Wortes. Daher heiſst Spr. 25, 11. ein gutes zu rechter Zeit gesprochenes Wort „goldene Aepfel" תפוחים. Umgekehrt wird dann auch wieder dem Worte ein Geruch oder Duft zugeschrieben, wie Paulus der Verkündigung des evangelischen Wortes 2 Kor. 2, 16. einen Geruch des Lebens oder des Todes beilegt, und auch die Rabbinen sehr häufig die Formel gebrauchen: das Wort, das aus dem Munde Gottes hervorgegangen, das Wort des Gesetzes sey ein Geruch des Lebens für den Gerechten und ein Geruch des Todes für den Gottlosen [2]). Dieſs führt uns aber auch zugleich darauf, von welcher Seite her der Apfel das Wort des Herrn darstellt. Dem Duft und Wohlgeruch schreibt der Orientale eine recreirende, erquickende, belebende, liebliche und erfreuende Kraft zu, ja die Begriffe Lieblichkeit, Annehmlichkeit und Wohlgeruch fallen ihm selbst in einem Worte, das beides heiſst, zusammen: ניחח. Vgl. auch סם Geruch, Wohlgeruch, im Rabbinischen *pharmacum*, Heilmittel [3]). Wie dem Apfel selbst

1) Euseb. praep. evg. 1, 10.

2) Vgl. die vielen Stellen aus jüdischen Schriftstellern bei Schöttgen hor. hebr. pag. 683—685.

3) Schöttgen l. c. Buxtorf lex talmud. pag. 1494. Wettstein zu 2 Kor. 2, 16.

als dem Hauchenden, Duftenden Lieblichkeit, Erquickung, Belebung zugeschrieben wird (Spr. 25, 11. Hohel. 2, 5. 7, 9.), so auch dem Worte des Herrn. Ps. 119, 25. 50. 103. — Die dritte der dreifachen Zierrathen פֶּרַח von פרח sprossen, blühen, grünen, haben wir oben auch am Stab Aarons, dem Insigne des Priesterstandes gefunden, und das Blühen und Grünen als ein Bild des Lebens auf seiner höchsten Stufe, insofern es einerseits in Gerechtigkeit und Heiligkeit, andrerseits in Freude und Herrlichkeit besteht, kennen gelernt. Dieses Leben ist aber nach hebr. Ansicht eine Wirkung des Wortes des Herrn, wie denn aus den oben angeführten Stellen zur Genüge die Verbindung des Grünens und Blühens mit dem Gesetz des Herrn klar ist. In dieser dritten Zierrath liegt demnach eine Hinweisung auf das Wort, insofern es grünen und blühen macht, in einen blühenden Zustand versetzt, eine unverwelkliche Herrlichkeit und Freude mittheilt. — Nach dieser Deutung der drei Zierrathen des Leuchters erklärt sich denn auch nicht nur, warum sie mit einander zu Einem Ganzen verbunden waren — sie gehörten ihrer Bedeutung nach durchaus zusammen, — sondern auch warum die erste die Haupt-, die beiden andern mehr Nebenzierrathen waren, wie wir gesehen haben, daſs es eine genaue Betrachtung des Textes lehrt. In der ersten ist nämlich gerade die allgemeinste und erste Eigenschaft des göttlichen Wortes symbolisirt, seine Kraft, seine Wahrheit, Gewiſsheit; die beiden andern stellen Eigenthümlichkeiten dar, die schon besonderer, mehr untergeordneter Art sind, und jene erste Eigenschaft voraussetzen. — Noch müssen wir auch die Zahl der dreifachen Zierrathen und ihre Vertheilung am Leuchter beachten. Unsere obige Berechnung hat deren im Ganzen zwei und zwanzig ergeben, nämlich je drei an den sechs Armen und vier am Stock. Ob wir dieser Gesammtzahl Bedeutsamkeit zuschreiben dürfen, scheint mir sehr zweifelhaft, wenigstens wird sich nichts mit einiger Sicherheit darüber bestimmen lassen. Zwar haben alle, die unser heiliges Geräthe zu deuten bemüht waren, auch in der Zahl der Zierrathen, je nachdem sie dieselben anordneten und irgend eine Zahl herausbrachten, Hinweisungen bald auf dieſs bald auf jenes gefunden. So hat man die Zahl an den Armen allein genommen und also achtzehn hervorgehoben: das sey die Zahl der Heiden und sie befinde sich am Leuchter als einem Bild dessen, der „das Licht der Heiden" sey; Andere entdeckten auch die Zahl Zehn u. s. w. Diese Willkür bedarf keiner Widerlegung. Meines Wissens war es zuerst von

Meyer, der darauf aufmerksam machte, daſs der dreifachen Zierrathen gerade so viele seyen, als das hebräische und auch das samaritanische Alphabet Laute oder Buchstaben habe. „Der Leuchter, schlieſst er daraus, ist ein redendes Bild, und eine wahre vollständige Schrift, und ein Symbol der lebendigen Rede des Lichts, und des feurigen Wortes des Lebens, ja ein Bild desjenigen Geistes, der aller Sprachen und aller Wissenschaften Meister ist. Wie dieser Leuchter die Weisheit selber vorstellt und die groſse Harmonie ihrer Schöpfungen, so ist er auch gleichsam das Urbuch und das Grundwörterbuch derselben" *). So sinnreich dieſs Alles ist, so sehr es auch im Grunde zu dem Resultate unserer Deutung paſst, so ist es mir doch nicht möglich ohne weiteres beizupflichten. Es kommt mir nicht ganz geeignet vor, in dem Theile des Heiligthums, der den Himmel darstellt, auch eine Darstellung des hebräischen Alphabets zu finden. Schwerlich würde auch die Urkunde, wenn diese Gesammtzahl bedeutsam gewesen wäre, es unterlassen haben, sie ausdrücklich zu nennen, wie sie doch, obwohl es sich noch viel eher von selbst versteht, hinsichtlich der Gesammtzahl der Leuchten oder Lampen thut. Ich möchte, was die Zahl der Zierrathen betrifft, mich genau nur an das halten, was die Urkunde bestimmt angiebt, nämlich daſs an jedem Arm je drei, am Stock aber vier seyn sollten. Diese ausdrückliche Anordnung kann nicht ohne Grund geschehen seyn. Wer sieht aber nicht, daſs diese Vertheilung eine Theilung der Sieben ist in ihre beiden Grundzahlen, nach denen auch ihre Bedeutung sich richtet? Dieselbe Zahl, die oben in den Lichtern sich findet, sollte auch am ganzen Leuchter vertheilt seyn, der Träger und Vermittler des erleuchtenden Geistes sollte auch die Zahlsignatur desselben an sich haben; jedoch nicht ganz in der Weise, wie das ihn symbolisirende Licht selbst, sondern getheilt, gebrochen. Immerhin bekam aber dadurch der Leuchter, das Symbol des Wortes, die durch die Siebenzahl bezeichnete Eigenschaft der Heiligkeit, welche zuerst und unmittelbar dem Licht und Geist des Herrn zukommt, denn die Eigenschaft des Lichtes der Erkenntniſs selbst theilt sich natürlich auch seinem Träger und Vermittler, dem Worte mit, das eben um seines Inhaltes willen rein und heilig ist, wie Ps. 27, 7. sagt: „Jehova's Reden sind rein, gleich Silber geläutert . . . . . gereinigt siebenmal." Ist die Angabe des Josephus richtig, so fand dieselbe Theilung der Sieben in ihre zwei Bestandtheile Drei und Vier gewissermaſsen auch bei den Lampen selbst

*) v. Meyer Bibeldeutungen S. 226.

statt, indem drei Lampen Tag und Nacht, vier aber nur am Tage gebrannt haben sollen [1]).

Die **Nebengeräthe des Leuchters**, Lichtschneuzen, Kohlen- oder Feuerbecken dienen nur dazu, das bedeutsame Licht desselben, das nie ausgehen sollte, so zu unterhalten, wie es seiner Bedeutung gemäſs beschaffen seyn muſste, mit dieser selbst aber haben sie nichts zu thun, denn das Licht der Erkenntniſs, dessen Princip der Geist des Herrn ist, bedarf keiner Reinigung durch Menschen. Nur die dem irdischen Bilde nothwendig anhangende Unvollkommenheit rief diese Hülfsgeräthe hervor, die gewiſs nicht da wären, wenn man hätte ein Licht haben können, das keiner Reinigung und Unterhaltung bedurfte. Vgl. oben S. 51.

Schlieſslich haben wir noch dessen zu erwähnen, was sich etwa **aus dem Heidenthum mit unserm heiligen Geräthe vergleichen oder zusammenstellen lieſse**. Vom Licht und Feuer überhaupt im Cultus Gebrauch zu machen lag an und für sich schon nahe, namentlich aber den Naturreligionen. Meist aber galt es mit dem in gewissen Tempeln beständig erhaltenen Feuer die Darstellung des die Welt belebenden und durchdringenden Urfeuers, das man mit der Weltseele identificirte. So brannte in dem runden Vestatempel zu Rom, den Numa erbaute, ein solch beständiges Feuer, wobei Plutarch bemerkt, dieser runde Bau sey ein Bild des Universums, dessen Mitte nach Pythagoräischer Lehre der Heerd des Feuers sey, welches Vesta heiſse [2]). Ein Symbol desselben alles durchdringenden und belebenden Urfeuers war auch das beständig unterhaltene Feuer in dem Ateschgah (d. i. Feuertempel) der Persischen Magier [3]). Der himmelweite Unterschied dieses rein kosmischen Symbols von dem Lichte des Mosaischen Leuchters liegt vor Augen. Der Mosaische Cultus hatte überhaupt kein unmittelbares Symbol der Gottheit selbst, dergleichen das heilige Feuer in den heidnischen Tempeln war, sondern das Licht, welches der heilige Leuchter trug, symbolisirte ein Licht, das von der Gottheit ausgeht und gewissen Geschöpfen mitgetheilt wird. Daſs man auch sieben Feuer neben einander anzündete, wurde, wie die Beziehung derselben auf die Planeten, deren Cultus dem Mosaismus durchaus fremd ist, bereits oben

---

1) Joseph. Antiq. 6, 3, 9.: ὧν τοὺς μὲν τρεῖς ἐπὶ τῇ ἱερᾷ λυχνίᾳ φέγγειν ἔδει τῷ θεῷ κατὰ πᾶσαν ἡμέραν, τοὺς δὲ λοιποὺς περὶ τὴν ἑσπέραν ἅπτοντας.

2) Plutarch Numa cp. 11.

3) Kleuker Zendavesta III, S. 289.

bemerkt. Unbegreiflicher Weise hat man aber auch als Parallele zum Mosaischen Leuchter ein Aegyptisches Fest angeführt, das λυχνοκαία hieſs, weil Lampen bei demselben angezündet wurden [1]. Ohnehin hatte dieses Fest Bezug auf rein kosmische Verhältnisse, und wo ist überhaupt hier der Vergleichungspunkt? In welcher Verbindung steht das siebenfache Licht des Einen im himmlischen Heiligthum befindlichen Leuchters damit, daſs man in Aegypten an einem bestimmten Tage überall Lampen anzündete? — Auffallend ist es auch, wenn Heeren unter den heiligen Geräthen der Stiftshütte, die er auf den Sculpturen der Tempelruinen des alten Theben abgebildet glaubt, namentlich „die heiligen Leuchter" anführt [2]. Ich habe bei genauer Ansicht überhaupt keine Leuchter, am wenigsten einen dem Mosaischen auch nur entfernt ähnlichen entdecken können. Wie vorsichtig sollte man doch theologischer Seits in dem Gebrauch solcher Anführungen seyn. Am ehesten läſst sich noch auf die schon erwähnte Nachricht des Plinius hinweisen, der von einem Leuchter erzählt, den Alexander der Groſse in den Tempel des Apollo geweiht habe und der baumähnlich gestaltet und mit Aepfeln versehen war [3]. Daſs der Mosaische Leuchter eine Kopie dieses Apollinischen gewesen, kann ohnehin Niemand im Traum einfallen, und ein Aegyptischer Ursprung desselben läſst sich nicht nachweisen, ist auch höchst unwahrscheinlich. Apollo ist der Lichtgott, der Alles erleuchtende Helios; ihm solche Geräthe als Weihgeschenke darzubringen, welche Licht tragen oder bringen, war sehr natürlich. Die Aepfel sind nicht minder reine Natursymbole, und es ist also überhaupt Nichts an diesem Leuchter, was nur entfernt an die Bedeutung des Mosaischen erinnerte. Das Ganze und Einzelne dieses letztern heiligen Geräthes hängt so genau mit Mosaischen Grundlehren zusammen, und ist so ganz aus diesen hervorgegangen, daſs wir auch hier sagen müssen: der heilige Leuchter hat so wenig eine Parallele im Heidenthum, als der Mosaismus eine Kopie der Naturreligion ist.

---

1) Rosenmüller altes und neues Morgenland II, S. 105. (Herodot. 2, 62.)

2) Heeren Ideen II, 2. Beil. D. S. 831.

3) Plin. hist. nat. 34, 8. *Ex aere factitavere et cortinas, tripodum nomine Delphicas, quoniam donis maxime Apollinis Delphici dicabantur. Placuere et lychnuchi pensiles in delubris aut arborum modo mala ferentium lucentes: qualis est in templo Apollinis Palatini, quod Alexander Magnus Thebarum expugnatione captum in Cyme dicaverit eidem Deo.*

§. 4.

Bedeutung des Räucheraltars.

Ganz wie bei den beiden vorigen Geräthen haben wir auch hier vor Allem das Räucherwerk von dem Altar selbst zu trennen; wie der Tisch für die Brode, der Leuchter für das Licht da war, so auch der Altar für das Räucherwerk; das richtige Verständniſs des erstern hängt also von dem des letztern ab.

I. Das Räucherwerk führt den Namen קְטֹרֶת, Exod. 30, 1. 35. 37., und auch קְטֹרֶת סַמִּים, V. 7., da die einzelnen Ingredienzen desselben סַמִּים waren. Dieſs giebt uns zugleich seine nächste und allgemeinste Bestimmung an. קָטַר, welches im Kal ungebräuchlich ist, heiſst wie das Arabische قتر zeigt, duften, סַם Wohlgeruch. Das auf dem Altar angezündete Räucherwerk hatte also den Zweck, Duft und Wohlgeruch zu verbreiten; und dieſs haben wir denn auch durchweg bei der Betrachtung des Räucheraltars als das Allgemeine, auf das Alles Einzelne sich zurückbeziehen muſs, festzuhalten. Was sollte nun aber im Innenn der Wohnung Gottes Wohlgeruch? Maimonides sieht darin nichts weiter als ein Antidotum gegen den durch das Fleisch, die Eingeweide und die Knochen der täglich geschlachteten Opferthiere verursachten Gestank; damit seine Wohnung nicht wie eine Metzig oder Fleischerbank gerochen, habe Gott das tägliche Räucherwerk verordnet, denn jener üble Geruch würde die schuldige Ehrfurcht unterdrückt haben *). Eine Widerlegung dieser Rabbinischen Trivialität und Abgeschmacktheit wird Niemand begehren. Nicht viel besser ist es, wenn man unter Berufung auf die Liebhaberei der Orientalen an kostbaren Wohlgerüchen behauptet, in dem Pallast des Königs von Israel habe diese Orientalische Annehmlichkeit, die sich besonders in den Wohnungen der Vornehmen finde, am wenigsten fehlen dürfen. So wenig das Brod des Tisches etwas für den Gaumen Jehova's war, und

---

*) Maimonid. More neboch. 3, 45. *Et quia quotidie in Sanctuario magnum numerum bestiarum mactabant, carnes ibi in frusta scindebant, intestina item et crura lavabant et comburebant, odor ejus, si in hoc statu illud reliquissent, sine dubio instar macelli alicujus fuisset; ideo praecepit deus, ut bis quotidie suffitus in eo fiat, mane et vesperi, ad gratum reddendum odorem ejus et odorem vestimentorum ministrorum ejus . . . . nam si non habuisset (hic locus) bonum odorem, sed contrarium ejus (h. e. malum) tum effecisset hoc quoque in animis hominum contrarium reverentiae.*

das Licht des Leuchters für seine Augen, damit er nicht im Dunkeln wohne, so wenig hatte der Wohlgeruch die Bestimmung, seine Nase zu ergötzen. So gewiſs vielmehr Licht und Brod Symbole waren, muſs es auch der vom Altar ausgehende Wohlgeruch gewesen seyn. Dem Orientalen ist alles Sinnliche Bild und Hülle des Nicht- und Uebersinnlichen, er erkennt nicht nur in den Dingen, welche den Sinn des Gesichts (Licht) oder des Geschmacks (Brod) berühren, Symbole, sondern auch in denen, welche dem Sinn des Geruchs angehören. Die Blumen sind ihm nicht bloſs wegen ihrer Farbe, sondern ebenso gut wegen ihres Geruchs Symbole, und er legt daher auch den Dingen, die an sich geruchlos, ja geistiger Natur sind, einen Geruch bildlicher Weise bei. Um aber die Bedeutung des Geruchs überhaupt und des Wohlgeruchs insbesondere zu finden, müssen wir uns wieder an seine bezeichnende Benennung halten. Alle Wörter des Riechens, Duftens heiſsen auch ursprünglich Wehen, Athmen, Hauchen, wie נָפַח, Hohel. 7, 9., woher תַּפּוּחַ der Apfel wegen seines Wohlgeruchs, und נֶפֶשׁ Hauch, Hiob 41, 13., Duft oder Wohlgeruch, Jes. 3, 20., und Seele, als Princip des thierischen Lebens (vgl. *anima* und ἄνεμος, Wind, Hauch), ebenso נָשַׁם wehen, athmen, im Syrischen riechen, woher נְשָׁמָה Hauch, Athem, als Princip des Lebens, Seele, Spr. 20, 27.; ingleichen רִיחַ und רוּחַ riechen und wehen, woher רוּחַ Hauch, Wind, Athem wie נֶפֶשׁ, und רֵיחַ Geruch, Wohlgeruch, Duft. Hieraus erhellt, daſs dem Orientalen alles Duften und Wohlriechen ein Hauchen, Wehen und Athmen, dieses aber wiederum Zeugniſs und Bewährung des unsichtbaren Lebens und Wesens einer Sache, des belebenden Princips ist. Der Wohlgeruch der Pflanze ist ihr Hauch und Odem, und zugleich Zeuge ihres Lebens, ihrer Seele; das Aufhören des Athmens selbst beim Menschen, das Sterben, heiſst daher ein Aushauchen der Seele. Der duftende Wohlgeruch nun, welcher beständig die Wohnung Gottes erfüllen sollte, von was kann er anders ein Symbol seyn, als vom Hauch und Odem Gottes, dem רוּחַ אֱלֹהִים oder רוּחַ יְהוָה? Dieser רוּחַ Gottes ist das Innerste in Gott, insofern es sich bewährt nach auſsen, gleichsam auſser Gott herausgeht und sich Anderem mittheilt, wie der Geruch der Pflanze seinen Sitz in ihrem innersten Wesen hat, sich aber ihrer ganzen Umgebung mittheilt. Daher alle göttlichen Wirkungen zuletzt auf den רוּחַ Gottes zurückgeführt werden; er is

das in Gott, wovon alles **Licht und Leben** physisch wie geistig ausgehet, das im vollsten umfassendsten Sinne schaffende, hervorbringende, sich mittheilende Princip. Die Schöpfung beginnt damit, daſs der רוּחַ אֱלֹהִים über dem Wasser schwebt; von ihm geht zuerst das Licht aus, V. 3., dann wird durch ihn die Erde belebt, daſs sie Gras und Bäume hervorbringt. Der רוּחַ des Herrn ist es aber auch, der die Propheten erleuchtet, geistiges Licht giebt, daher der Prophet ein אִישׁ הָרוּחַ heiſst, Hos. 9, 7., derselbe רוּחַ ist es endlich auch, der durch sein Wehen und Blasen den Todten neues Leben giebt, die verdorreten Gebeine lebendig macht, Ezech. 37, 5. 6. 9—14., wo aber, wie die Stelle selbst erklärt, unter dem neuen physischen Leben ein neues geistiges Leben abgebildet wird. Auch im einzelnen Menschen wird sein Belebt- wie Begeistet- oder Erleuchtetseyn beides auf den רוּחַ des Herrn als Ursprung und Quelle zurückgeführt. Hiob 33, 4. 32, 8. vgl. mit Spr. 20, 27. und Gen. 2, 7. — Halten wir nun fest, daſs dieser רוּחַ des Herrn durch den vom Räucheraltar ausgehenden Wohlgeruch symbolisirt ist, so ergiebt sich daraus auf überraschende Weise der innere nothwendige Grund der Zahl und Anordnung sämmtlicher Geräthe der Wohnung und ihres Verhältnisses zu einander, worüber man bei den Auslegern und Typologen vergeblich Aufschluſs sucht. Im Allerheiligsten steht die Bundeslade, an einem dunkeln, unzugänglichen, verhüllten und verschlossenen Orte; hier ist der Thron dessen, der in sich verborgen, unanschaubar ist und in einem unzugänglichen Lichte wohnt. Aber der Verborgene erschlieſst sich, thut sein innerstes Wesen kund und theilt es mit, er bezeugt, daſs er sey und lebe, denn es geht sein Odem, diese Grundkraft seines Seyns und Wesens von ihm aus. Dieſs ist symbolisch angedeutet durch den das Heilige erfüllenden Wohlgeruch, der vom Räucheraltar ausgeht; dieser steht daher nicht mehr an dem absolut dunkeln unzugänglichen Ort, sondern an dem unmittelbar davor befindlichen, relativ hellen und zugänglichen, aber seine Stellung hat er unmittelbar vor der Bundeslade dicht am Vorhang des Allerheiligen, er heiſst deshalb schlechthin מִזְבַּח אֲשֶׁר לִפְנֵי יְהוָה, der Altar, welcher (unmittelbar) vor Jehova steht; was von keinem der andern Geräthe gesagt wird. Lev. 16, 18. Dieser רוּחַ des Herrn nun, dessen Symbol vom Räucheraltar ausgeht, ist das Princip, die Quelle, der Ursprung alles Lichtes und alles Lebens

in der ganzen Schöpfung des Himmels und der Erden, es sind dieſs seine beiden Hauptäuſserungen, seine beiden Grundkräfte; darum stehen zu beiden Seiten des Räucheraltars, und zwar (vgl. oben S. 75.) sehr bezeichnend etwas weiter vorgerückt, der Leuchter mit dem Lichte und der Tisch mit dem Brode des Lebens. Zahl, Anordnung und Stellung der heiligen Geräthe sind somit durchaus nicht willkürlich bestimmt, sondern haben ihren innern Grund in den höchsten Ideen des Mosaismus von dem Wesen Gottes. Sehr bemerkenswerth ist es übrigens, daſs das Kabbalistische System auf den in sich verschlossenen, unerkennbaren und verborgenen Gott als erste Offenbarung oder Eradiation desselben die Dreiheit folgen läſst: Licht, Geist (רוח), Leben. „Auf diesen drei Begriffen, sagt Kleuker, beruht das ganze System der Kabbalisten, und alle einzelnen Ideen derselben lösen sich darin auf" [1]. Hieraus sieht man eben, daſs die jüdische Theologie ihre Grundlehren und höchsten Ideen nicht bloſs aus dem geschriebenen Offenbarungsworte, sondern auch aus den Symbolen des Cultus entlehnte, und daſs es unrichtig ist, wenn man dasjenige Aeuſserliche im Cultus, was man nicht nach bestimmten Aussprüchen des geschriebenen Wortes deuten kann, für bedeutungslos und bloſs sinnlich erklärt. Im Cultus ist vielmehr die ganze Mosaische Theologie niedergelegt, und wenn wir sie wollen kennen lernen, so müssen wir vor Allem suchen, die Symbole zu verstehen.

Die Beziehung des Räucherwerks auf den רוח Gottes ist jedoch nur die nächste und unmittelbarste; die Schrift setzt es auch öfter in genaue Beziehung zu dem Gebet, so daſs Räuchern ganz synonym ist mit Anbeten, Verehren. Ps. 141, 2. Offb. 5, 8. 1 Kön. 11, 8. 22, 17. 23, 5. Jer. 1, 16. 7, 9. 11, 13. 17. Hos. 11, 2. und sonst [2]. Es fragt sich nun, ob und in welchem Zusammenhange diese bei-

---

1) Kleuker über die Natur und den Ursprung der Emanationslehre bei den Kabbalisten S. 8. 12. — Dieselbe Dreiheit hält von Hammer (Wien. Jahrb. 1. S. 116.) für altägyptisch, und glaubt sie bedeutet durch die über den Tempeleingängen schwebende Hieroglyphe des geflügelten Ballens mit angehängter Schlange. Letztere stelle das Leben, die (Sonnen) Kugel das Licht, die Flügel den Geist vor. Allein die Richtigkeit dieser Deutung der Hieroglyphe steht noch sehr dahin. Andere deuten sie anders und beziehen z. B. die Kugel auf die Welt. Auſserdem aber wird niemand behaupten wollen, daſs die Idee des hebräischen רוח Gottes eine ägyptische Kopie, etwa des Kneph sey; und daſs die Zusammenstellung der Begriffe Licht und Leben durchaus nichts eigenthümlich Aegyptisches ist, haben wir oben S. 87. gesehen.

2) Auch der Lateiner sagt *thura rogare* für *per thura precari* und *exorare, thura votiva,* und gebraucht *thura* synonym mit *verba precantia*. Vgl. Ovid. epist. ex Ponto I, 4. 55. metamorph. 6, 164. trist. 1, 2.104. Martial. 8, 24. Silius Pun. IV, 794. — Braun selecta sacra II, 6. pag. 238 sq.

derlei Beziehungen mit einander stehen. Gewöhnlich wird behauptet, das Räuchern sey deshalb ein Symbol des Betens, weil man habe andeuten wollen, daſs wie der Rauch emporsteige, so auch das Gebet zum Himmel dringe [1]). Diese Erklärung übersieht unbegreiflicher Weise, daſs nicht das Hervorbringen des Rauchs, sondern das Verbreiten des Wohlgeruchs Hauptsache beim Räuchern ist; der Rauch ist nur der Träger und Verbreiter des Wohlgeruchs, nicht das Wesentliche, sondern das Accidentelle. In der nach allen Seiten hin verschlossenen Wohnung sollte nicht Rauch gemacht, sondern Wohlgeruch verbreitet werden, und ein Emporsteigen zum Himmel war eben hier gerade gar nicht möglich; die Wohnung war selbst der nachbildliche Himmel und es kam hier nur darauf an, diesen ganzen Raum mit Wohlgeruch zu erfüllen. Schon die verschiedenen Benennungen des Räucherwerks, die alle direct auf Wohlgeruch hinweisen, zeigen, daſs es sich dabei nicht um den Rauch handle, und jene gewöhnliche Ansicht die Nebensache irriger Weise zur Hauptsache macht. — Wir müssen hier vor Allem darauf zurückgehen, welchen Begriff der alte Orient mit dem Beten verband. Beten heiſst bei allen orientalischen Völkern so viel als den Namen Gottes nennen, anrufen. So ist bei den Hebräern קרא שם יהוה oder קרא בשם יהוה der bekannte allgemeine Ausdruck für Beten oder Anbeten, und begreift beides, sowohl die Anrufung Gottes um Hülfe und Errettung, als auch zu seinem Lob, Preis und Ehre in sich, während z. B. פלל speciell flehen oder bitten heiſst. Die ältesten Gebete bestanden sogar in nichts Anderem, als in dem bloſsen Nennen und Aneinanderreihen der verschiedenen Namen Gottes. Dieſs ist besonders bei den Indischen Gebeten der Fall, die alten Indischen Hymnen sind nichts weiter als eine Zusammenstellung der verschiedenen Beinamen der Götter; keine Mythologie hat daher einen solchen Reichthum an Namen der Götter, als die Indische. Der Rosenkranz ist eine Indische Erfindung, und man bediente sich seiner ursprünglich, um die vielen Namen des Vischnu zu behalten, die man beim Beten „der Reihe nach aufzählte" [2]). Ebenso sind die Gebete der alten Perser nur Aufzählung und Nennen der verschiedenen Namen Gottes, wie die vielen im Zendavesta enthaltenen Gebete beweisen, unter denen wir statt aller nur den auch sonst in Betreff des göttlichen Namens sehr vergleichenswerthen Abschnitt Jescht Sade's

1) Ewald comment. in Apocal. Joh. pag. 145.

2) von Bohlen das alte Indien I, S. 339. vgl. mit S. 268. — Heeren Ideen I, 3. S. 202.

80. anführen möchten *). Auch die, wenigstens ihrer Grundlage nach uralten Orphischen Hymnen, die so vielfach an den Orient erinnern, bestehen meist aus lauter Namen der Gottheit, an die sie gerichtet sind, weshalb Heeren a. a. O. auf ihre Aehnlichkeit mit den Indischen Gebetshymnen aufmerksam macht. Selbst im christlichen Cultus ist noch in der beinahe nur aus göttlichen Namen bestehenden Litanei etwas von jener uralten Gebetsform übrig geblieben. Wenn nun Räuchern und Beten oder Anbeten völlig synonym ist, ersteres aber im Verbreiten des Wohlgeruchs letzteres im Nennen (Verbreiten, Ausrufen) des Namens Gottes besteht, so folgt, daſs *der Wohlgeruch Symbol des Namens Gottes* ist, insofern er ausgesprochen, verbreitet, verkündigt wird. Beachtenswerth ist in dieser Hinsicht die Stelle Mal. 1, 11.: „Vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang ist groſs mein Name unter den Völkern, und an allen Orten wird Räucherwerk dargebracht (מֻקְטָר eigentlich: Wohlgeruch verbreitet) meinem Namen und reines Opfer, denn groſs ist mein Name unter den Völkern, spricht Jehova Zebaoth.“ Hier steht das Groſsseyn und die Verbreitung des Namens Jehova's unter allen Völkern völlig parallel dem Verbreiten des Wohlgeruchs nach allen Orten hin. Hieraus erklärt sich dann auch, warum der Götzendienst im A. T. gewöhnlich gerade als ein „Räuchern den fremden Göttern“ (vgl. die oben angeführten Stellen) bezeichnet wird: das Räuchern war ein factisches Verkündigen, Ausbreiten des Namens dieser Götter, ein factisches Bekennen zu ihrem Namen, daſs man ihnen alles Lob schuldig sey und von ihnen alle Hülfe zu erwarten habe. Auch sonst ist Geruch oder Wohlgeruch Symbol des Namens überhaupt. So sagt die Braut Hohel. 1, 3.: „Ein ausgegossenes Salböl ist dein Name.” Wohlriechende Oele pflegte man in fest verschlossenen Fläschchen aufzubewahren, um den Geruch in seiner ganzen Kraft und Stärke zu erhalten; wurde dann die Flasche zerbrochen und das Oel „ausgegossen,” so strömte der Wohlgeruch in seiner ganzen Fülle aus, und verbreitete sich weithin. Der „Name” des Bräutigams wird also hier mit dem möglichst starken, sich nach allen Seiten hin ausbreitenden Wohlgeruch verglichen. Aehnlich heiſst es Pred. 7, 1.: „Ein guter Name ist besser als gutes Salböl.” Das dem Namen und dem Salböl Gemeinschaftliche ist der Wohlgeruch, der des erstern ist aber unvergleichbar mehr werth, als der des letztern; jener ist die Sache, dieser nur das Bild. Die Israelitischen Vorsteher sagen Exod. 5, 21. zu Mose und Aaron:

---

*) Kleuker Zendavesta II, S. 183—191.

„Ihr habt unsern (guten) Geruch (ריח) stinkend gemacht vor Pharao;" d. i. wir haben durch eure Schuld unsern guten Namen bei bei Pharao verloren. Ebenso steht auch sonst Stinken für üblen oder bösen Namen haben. Gen. 34, 30. 1 Sam. 13, 4. 27, 12. Daher noch bei uns der Ausdruck: im Geruche (z. B. der Heiligkeit) stehen für: den Namen haben, und Gerücht gleichbedeutend mit Ruf oder Name. Auch Sirachs Worte Kap. 39, 13. verdienen hierbei verglichen zu werden: „Ihr heilgen Söhne riechet wohl, wie Weihrauch .... verbreitet Wohlgeruch und stimmet ein Loblied an; preiset den Herrn wegen aller seiner Werke; gebt seinem Namen Ehre" (eigentlich: macht seinen Namen groſs. Vgl. Mal. 1, 11.). Wenn es nach dem Allem auſser Zweifel ist, daſs der Wohlgeruch im Heiligthum den Namen Gottes symbolisirt und: Wohlgeruch verbreiten (Räuchern) ganz parallel steht mit: den Namen Gottes verbreiten, groſs machen, verkündigen, anrufen, so fragt sich nun nur noch, in welchem Verhältniſs der „Name" Gottes zu seinem „Hauch" steht, den wir zuerst im Wohlgeruch symbolisirt fanden. Unter letzterem versteht, wie bemerkt, die heilige Schrift das Innere Gottes, insofern es nach auſsen geht, sich bewährt, kundthut und mittheilt, wie sich im Geruch der Pflanze ihr inneres Seyn und Wesen kund giebt, und im Odem des Leibes das thierische Lebensprincip, die Seele. Dasselbe aber ist auch der Name Gottes; in ihm offenbart und bewährt sich das, was Gott ist, sein Seyn und Wesen, nach Auſsen, an seinem Namen wird er erkannt (siehe oben S. 49. u 324.); den Namen Gottes verbreiten ist daher so viel als kund thun, überall bekannt machen, wer und was er ist. Das beiden, dem Namen und Odem Gottes Gemeinsame ist also die Offenbarung Gottes. Das Wort ist auf gleiche Weise Mittel das Innere kund zu thun, zu bewähren, zu offenbaren, wie der Hauch und Odem; daher auch, wie schon im vorigen §. S. 453 bemerkt worden, hauchen und sprechen synonym stehen, namentlich ist dieſs bei Gott der Fall. Indem Gott athmet, spricht er sich selbst aus, nennt er seinen Namen. Ps. 33, 6. heiſst es: „Der Himmel ist durchs Wort des Herrn gemacht, und all sein Heer durch den Odem רוח seines Mundes." Der Duft und Geruch der Blumen ist dem Orientalen ihre Sprache *). Das Wort

---

*) Ueber diese bekannte Sache hier nur eine Stelle aus **Hafis**, die **Baur** (Symbolik II, 1. S. 29.) anführt:

Höret o hört das Geheimniſs der Rosen,
Wie sie statt Worten durch Düfte nur kosen,
Aber die Nachtigall spricht es in lauten
Herzen der Liebe vernehmlichen Lauten.

aber, welches das Wesen Gottes kund thut oder offenbart, ist der Name Gottes. Und wie wir schon im ersten Kapitel gefunden haben, daſs die beiden Begriffe Erkennen (Licht) und Zeugen (Leben) in dem dritten des Offenbarens zusammenkommen (vgl. S. 86.), so ist auch hier der durch den Wohlgeruch symbolisirte Odem רוּחַ Gottes das, wovon Licht und Leben als seinem Princip und Ursprung ausgeht. Da demnach „Namen" und „Odem" in einem Dritten, in der Offenbarung Eins sind, so kann auch Ein und dasselbe (Wohlgeruch) zu ihrem Symbol dienen.

Das Räucherwerk des Heiligthums ist aber ein aus vier Ingredienzen zusammengesetztes, der Wohlgeruch, der die ganze Wohnung erfüllt, ist ein vierfacher. Dieſs ist nichts weniger als zufällig. So gewiſs vielmehr, was noch Niemand in Abrede gestellt hat, die dem Lichte des Leuchters aufgeprägte Sieben und die dem Brod des Tisches gegebene Zwölf bedeutsam ist, muſs und wird es auch die dem Wohlgeruch des in der Mitte stehenden Altars inhärirende Vier seyn, und dieſs um so eher, da uns diese Zahl als Hauptzahl des ganzen heiligen Gebäudes bisher überall entgegengetreten ist. Sie hat aber hier keine andere Bedeutung, als die, welche ihr beständig im symbolischen Cultus zukommt: sie ist Zahl der Offenbarung. So eben hat sich uns aber ergeben, daſs der Begriff der Offenbarung das Gemeinsame des Odems und des Namens des Herrn ist, welche beide durch den Wohlgeruch symbolisirt sind; dieser letztere muſste daher auch gerade diese, die Offenbarungszahl zu seiner Signatur haben. Auſserdem haben wir bereits mehrmals zu bemerken Gelegenheit gehabt, daſs die Vier Signatur des Namens Gottes überhaupt ist, insbesondere des Offenbarungsnamens יְהֹוָה, der bei den jüdischen Theologen שֵׁם שֶׁל אַרְבַּע heiſst (vgl. S. 173.). So bei den vier Farben, welchen wiederum die vier Offenbarungsweisen Gottes auf der Caporeth entsprechen. Aber eben dieſs begründet denn auch die Vermuthung, daſs die vier Wohlgerüche, die mit einander das Eine Ganze des Wohlgeruchs bilden, ebenfalls diesen vier Offenbarungsweisen entsprechen möchten. Daſs dieſs durchaus nicht eine willkürliche und gewagte Behauptung ist, zeigt etwas ganz Aehnliches im heidnischen Alterthum. Die Orphischen Hymnen, die im Grunde nichts anderes als aus den verschiedenen Namen der Götter zusammengesetzte Gebete oder lobpreisende Anrufungen sind, haben jede zur allgemeinen Ueberschrift: θυμίαμα, d. i. Räucherwerk; sodann folgt der Name der Gottheit, an welche die Hymne gerichtet

ist, und dann wiederum ein einzelner bestimmter wohlriechender Räucherstoff, der dieser einzelnen bestimmten Gottheit entspricht und geweiht ist. So z. B. Διὸς θυμίαμα, στύρακα — Ποσειδῶνος θυμίαμα, σμύρναν — Ἑρμοῦ θυμίαμα, λίβανον — Ἀπόλλωνος θυμίαμα, μάνναν — Ἡφαίστου θυμίαμα, λιβανομάνναν u. s. w. Ebenso hatte jeder der schon öfter erwähnten sieben Sabäischen und Chaldäischen Planetengötter, wie seine bedeutsame Farbe, Metall, Stein, geometrische Figur, so auch sein besonderes bedeutsames Räucherwerk: dem Saturn war Storax, dem Jupiter Lorbeer, dem Mars Gummi und Sandarak, der Sonne Aloe, der Venus Safran, dem Merkur Mastix, dem Monde Weihrauch geweiht [1]). Wie man sich das Verhältniſs jedes einzelnen Räucherstoffes zu der Gottheit, welcher er geweiht war, dachte, was man für das dem Wesen dieser Gottheit Entsprechende in ihm hielt, läſst sich jetzt freilich nicht mehr angeben, so gewiſs es auch ist, daſs man eine solche gegenseitige Beziehung und Wesensverwandtschaft annahm [2]). Dasselbe ist sicher auch bei unserm Mosaischen Räucherwerk der Fall. Allein, so wenig zweifelhaft es ist, daſs jeder einzelne der vier Räucherstoffe einer der Vollkommenheiten Gottes, einem jener vier Namen, auf die wir wiederholt geführt worden sind, entsprach, so läſst sich doch nicht bestimmen, auf welchen Namen man jeden einzelnen Räucherstoff bezog, und noch weniger, was das Entsprechende jedesmal ausmachte. Vielleicht ist die Folge, in welcher die vier Räucherstoffe genannt werden, der Folge der vier Farben parallel: dann würde נָטָף dem יהוה, שְׁחֵלֶת dem אֱלֹהִים mit seinen Verwandten, חֶלְבְּנָה dem חַי, und לְבֹנָה dem קָדוֹשׁ entsprechen, was sich aber durchaus nicht

1) Görres Mythengeschichte I, S. 291 fg.

2) Einige Ueberschriften der Orphischen Hymnen geben jedoch nicht undeutliche Winke über das Verhältniſs des Räucherwerks zu der Gottheit, der es geweiht ist. So ist die an Πᾶν gerichtete Hymne Πανὸς θυμίαμα, ποικίλα, überschrieben, und Pan wird darauf κόσμοιο τὸ σύμπαν genannt, und Himmel, Erde, Meer, Feuer heiſsen seine Glieder: durch ποικίλα ist angedeutet, daſs das ihm zukommende Räucherwerk aus allen möglichen verschiedenartigen wohlriechenden Substanzen bestehen solle, ganz analog dem, daſs man, wie wir oben (S. 318.) gesehen haben, den das All vorstellenden Gottheiten ἱμάτια ποικίλα gab, und ihnen überhaupt τὸ ποικίλον beilegte. Gleiches gilt von der Ueberschrift: Μητρὸς θεῶν θυμίαμα, ποικίλα. Bei der Ueberschrift: Αἰθέρος θυμίαμα, κρόκον, wo Αἰθὴρ dem Zusammenhang gemäſs nicht Luft, sondern Feuer, Licht heiſst, kommt vielleicht die gelbe Farbe des Safran in Anschlag. — Die gewöhnliche Ansicht, die wegen des Emporsteigens des Rauchs das Räucherwerk für Symbol der Anbetung hält, erscheint hier besonders in ihrer ganzen Blöſse, denn dieſs Emporsteigen des Rauchs war ja bei jedem Räucherstoff dasselbe, und es wäre darnach ganz einerlei gewesen, mit welchem Stoff dieser oder jener Gottheit geräuchert wurde.

weiter begründen läſst. Daſs übrigens dieses vierfache Räucherwerk nicht aus irgend einem heidnischen Cultus entlehnt ist, versteht sich nach seiner auf rein Mosaische Ideen hinweisenden Bedeutung von selbst. Wohl hatten auch die Aegypter ein heiliges Räucherwerk, das dreifach war, nämlich Harz (ῥητινή), Myrrhe und Kyphi; mit ersterm wurde der aufgehenden, mit dem zweiten der mittägigen, mit dem dritten, das aus sechszehn Substanzen bestand, der untergehenden Sonne geräuchert, auch war der Act der Zubereitung und Mischung selbst ein religiöser *). Allein wer sieht hier nicht wieder die genaue Beziehung auf rein physische Verhältnisse, auf die Ideen der Naturreligion? Auch hier bleibt nur das Allgemeine als Parallele, daſs der Mosaismus wie das Heidenthum sich des Räucherwerks überhaupt als Symbols bediente, die Hauptsache aber, die Bedeutung ist eine himmelweit verschiedene.

Das Räucherwerk sollte, wie wir am Schluſs von §. 1. gehört haben, auch gesalzen, rein und heilig seyn. Die erste dieser Eigenschaften kam ihm zu, insofern das Räuchern, d. i. Anrufen und Anbeten des Namens Gottes zugleich ein Opfer war; denn alles Opfer muſste gesalzen werden. Lev. 2, 13. Mark. 9, 49. Da dieſs aber mit der Idee und Bedeutung des Opfers genau zusammenhängt, ja daraus hervorgegangen ist, so kann uns diese Eigenschaft des Räucherwerks, die ohnehin gerade keine wesentliche ist oder seine Bedeutung näher modificirt und bestimmt, erst nach Entwicklung der Opferidee gehörig deutlich werden, daher wir sie hier noch übergehen. Die beiden andern Bestimmungen: rein und heilig gehen aus der Bedeutung des Ganzen hervor. War das Räucherwerk Symbol des Namens Gottes und bezogen sich seine vier Ingredienzen auf die vier einzelnen Namen, so muſste es auch rein, d. i. unvermischt bleiben, und durfte weder davon noch dazu gethan werden, denn dieſs hätte die Bedeutung aufgehoben. Als Symbol des Namens Gottes muſste es auch für den Privatgebrauch untersagt werden, und war nur für den Dienst Jehova's geweiht, d. i. heilig. Die Nachmachung desselben war darum auch bei schwerer Strafe verboten, Exod. 30, 38.; sie wäre eine Entweihung und Entheiligung des Namens Gottes gewesen, wodurch Gott die Ehre entzogen und auf ein Geschöpf übertragen würde, gewissermaſsen symbolische Verleugnung Gottes, symbolische Abgötterei. Aus V. 37. scheint übrigens hervorzugehen, daſs bei jener Strafandrohung hauptsächlich die Zusammensetzung aus ganz

*) Plutarch. de Isid. cp. 81.

denselben Bestandtheilen und die besondere Mischung derselben gemeint ist. Es gab somit wohl sonst noch allerlei Räucherwerk, worunter auch dieser oder jener Bestandtheil des heiligen Räucherwerks seyn mochte, allein in *dieser* Zusammensetzung und Mischung sollte es lediglich auf dem Altar in dem Innern der Wohnung angezündet werden.

Schlieſslich wollen wir *die gewöhnlichen Deutungen des heiligen Räucherwerks* anführen, insofern sich dadurch die unsrige nur bestätigen wird. Die älteste ist die des *Philo*, dem auch mehrere Kirchenväter wie z. B. *Basilius* (zu Jes. 1.) gefolgt sind. Er sieht in dem Räucherwerk, wie in den vier Farben, Symbole der vier Elemente: Stacte bedeutet ihm das Wasser, Onyx die Erde, Galbanum die Luft und Weihrauch das Feuer [1]). An dieser Deutung ist nichts zu billigen, als die Aufmerksamkeit auf die Bedeutsamkeit der Zahl Vier, und die Beziehung jedes einzelnen Räucherstoffes auf einen ihm entsprechenden Gegenstand: die Deutung selbst aber ist völlig aus der Luft gegriffen und paſst so wenig in die Mosaische Symbolik, als die der vier Farben. — Die Rabbinen geben keine vollständige Deutung, mühen sich aber sehr ab, den Grund anzugeben, warum unter den Wohlgerüchen des Räucherwerks auch Galbanum, nach ihrer Meinung Teufelsdreck, gewesen sey. Der Talmud bezieht dieſs darauf, daſs „Gott die Gottlosen [Teufelsdreck] nicht verschmähe, wenn sie umkehreten (תשובה) und sich unter die Gerechten [Wohlgeruch] mischten mit Fasten und Beten;" erläuternd setzt er hinzu: „Wenn eine Gemeinde Buſse thut und sind keine Gottlosen darunter, so ist das keine rechte Gemeinde. Gott wird gelobt, wenn die Gottlosen sich bekehren und unter die Gerechten sich zählen lassen" [2]). Dieser Deutung folgen mit mehr oder weniger Modification selbst *Jarchi*, *Abarbanel* und Andere; sie gehört unter die Rabbinischen Curiosa, und bedarf keiner Widerlegung. Hingegen veranlaſst sie uns wohl überhaupt zu der Bemerkung, wie verfehlt es ist unter den vier Ingredienzen auch nur eines oder gar zwei als übelriechende Substanzen aufzufassen, wie die Neuern meist thun. Die ganze Symbolik des Räucherwerks ruht, wie wir gesehen haben, auf dem Begriff: Wohlgeruch, und zwar im Gegensatz zu üblem Geruch oder Gestank. Ist es Symbol

---

1) *Philo* Quis rerum divin. haer. Opp. pag. 397.

2) Vgl. *Meier* de suffitu. cp. 9. (bei *Ugolini* Thes. Ant. XI, pag. 565.).

des Namens Gottes, so wäre ja durch übelriechende Substanzen der Name Gottes, um mit Exod. 5, 21. zu reden, stinkend gemacht. — Die christlichen Theologen, sich an den Ausspruch Offb. 5, 8. haltend, erklärten das Räucherwerk einstimmig für ein Bild des Gebets, jedoch auf verschiedene Weise. Die Einen betrachteten es als Vorbild auf die Fürbitte Christi oder auf die Bitten seiner Gläubigen, die durch Christum zum Vater gelangten; in letzterem Falle bezog man dann die vier Bestandtheile auf eben so viele Gattungen des Gebetes, und wies auch namentlich auf jene vier Ausdrücke 1 Tim. 2, 1. hin: δεήσεις, προςευχαὶ, ἐντεύξεις, εὐχαριστίαι, oder fand in Stacte die Bitte um Abwendung des Uebels, im Onyx die um Verleihung eines Gutes, in Galbanum die Fürbitte für Andere, im Weihrauch die Danksagung abgebildet. Die andere Classe christlicher Ausleger bezog die vier Ingredienzen auf viererlei zum Beten nöthige Gemüthszustände. So von Hamm: Stacte ist ihm Bild des Glaubens, Onyx der Demuth eines zerschlagenen Herzens, Galbanum der Liebe, Weihrauch der Hoffnung und Zuversicht; Cornelius a Lapide hingegen bezieht Stacte auf die *mortificatio*, Onyx auf die *castitas*, Galbanum auf die *caritas*, Weihrauch auf die *religio* und *oratio;* Simmler, der die Rabbinische Ansicht von Galbanum aufgenommen, erklärt das Räucherwerk für Bild des Gebets der Kirche, welchem immerhin, weil sich in ihr auch Heuchler (Teufelsdreck) befänden, „*aliquid graviter olens*" beigemischt sey. Man hat nicht unterlassen, alle diese Deutungen auch aus der Natur und Beschaffenheit der verschiedenen Räucherstoffe zu begründen, wobei Willkür mit Abentheuerlichkeit wechselt. Auf die verschiedenen Modificationen und Einzelheiten dieser ganzen Deutungsweise uns nicht weiter einlassend, bemerken wir nur hinsichtlich ihrer Grundlage im Allgemeinen, nämlich der Stelle Offb. 5, 8., daſs man dort das Räuchern mit dem Räucherwerk selbst vermengt hat. Nicht das Räucherwerk, sondern die Handlung des Räucherns ist Symbol des Gebetes, der Anbetung. Das Räucherwerk, als Wohlgeruch, ist Bild des רוּחַ oder des Namens Gottes, das Beten selbst aber als ein Anrufen, Verkündigen, Verbreiten dieses Namens, wird durch das Verbreiten des Wohlgeruchs, d. h. durch Anzünden des Räucherwerks, durch Räuchern symbolisirt, daher denn auch an jener Stelle der Satz: „welche (αἱ) sind die Gebete der Heiligen," sich nicht auf das Räucherwerk (θυμιάματα) bezieht, in welchem Falle ἃ statt αἱ stehen müſste, sondern auf die zur Handlung des Räucherns nothwendigen Schalen (φιάλαι).

Die vier Ingredienzen können demnach auch nicht auf die verschiedenen Arten des Betens (Räucherns) bezogen werden, noch weniger aber auf die verschiedene Gesinnung des Betenden (Räuchernden), sondern allein auf den, der angebetet, d. h. dessen Name (Wohlgeruch) verbreitet wird. In letzterer Beziehung ist noch zu beachten, daſs das Räucherwerk Exod. 30, 36. ein „Hochheiliges" heiſst; niemals wird aber so etwas Menschliches, wie doch das Gebet oder die Gesinnung des Betenden ist, sondern nur das eigentlich Göttliche so genannt. Auch die dem Räucherwerk aufgeprägte Zahl Vier zeigt schon allein, daſs damit nicht etwas rein Menschliches abgebildet wird, sondern etwas Göttliches, denn Vier ist die Offenbarungszahl des Göttlichen und nicht des Menschlichen; daher denn auch bei den angeführten Deutungen nirgends die Bedeutsamkeit dieser Zahl als solcher hervortritt.

II. Der Altar. Das Wesen und die Bestimmung des Räucheraltars und insbesondere sein Verhältniſs zu dem im Vorhof befindlichen Brandopferaltar läſst sich nicht angeben, ohne daſs wir zuerst auf das Wesen des Altars im Allgemeinen eingehen. Dieses muſs sich in seinen gewöhnlichen Benennungen, deren zwei sind, aussprechen. Die erste und allgemeinste ist בָּמָה, בָּמוֹת, welches Wort ursprünglich Höhe, Erhöhung heiſst; ganz dasselbe Wort ist das Griechische βωμὸς, welches gleichfalls zuerst erhabener Ort und dann Altar bedeutet; die beiden lateinischen Namen *ara* und *altare* weisen gleichfalls auf Höhe und Erhöhung hin, denn *ara* kommt vom Griechischen αἴρω erheben, und *altare* von *altus* hoch *). Dieſs läſst keinen Zweifel übrig, daſs mit dem Altar überhaupt zunächst die Vorstellung von einer Erhöhung, einem sich erhebenden Ort verbunden wurde. Die ersten und ältesten Altäre waren daher auch bekanntlich weiter nichts, als aufgeworfene Erde, oder auf einander gelegte Steine, manchmal auch nur Ein groſser Stein, und als die natürlichen von den Göttern selbst aufgeworfenen Altäre betrachtete man die natürlichen Höhen, Hügel oder Berge, auf denen man daher gerne betete oder überhaupt den Gottesdienst verrichtete. Die zweite gewöhnliche Benennung des Altars ist מִזְבֵּחַ, von זָבַח schlachten, und bezieht sich auf das, was auf jener Erhöhung geschieht. Der Altar ist ein Schlachtort, d. h. ein Ort des Opferns. Bemerkenswerth ist es aber, daſs auch der Altar, auf dem nie geopfert wurde,

---

*) Vgl. Gesenius Commentar über den Jesaja II, S. 282.

der Räucheraltar gerade diese Benennung durchweg führt, woraus hervorgeht, daſs der Begriff des Schlachtens nicht gerade das Wesentliche ist, sondern der des Opferns und dessen, was durch das Opfer bezweckt wird. Insofern nun im Opfern sich alle Gottesverehrung der ganzen alten Welt und auch der Hebräer concentrirt, so daſs es gar keinen Cultus ohne Opfer giebt, ist der Altar der Ort des Cultus überhaupt. Jeder Altar ist eine Gottesstätte, Altäre gab es, ehe man Tempel und heilige Gebäude hatte, ja diese waren gewissermaſsen nur erweiterte Altäre; die Seele jedes Tempels und heiligen Gebäudes war aber eben allezeit der Altar, der daher auch in keinem fehlte. Was wir daher oben im ersten Kapitel über die Entstehung der heiligen Gebäude bemerkten, gilt auch ganz von den Altären. Ueber das Wesen und die Bestimmung des Altars im Allgemeinen findet sich Exod. 20, 21. (24.) eine Angabe, die dieſs vollkommen bestätiget. Dort verordnet Jehova die Errichtung eines Altars „an allen Orten, wo ich (spricht er) meinen Namen werde ehren lassen (אַזְכִּיר); (und wo) ich zu dir kommen und dich seegnen werde." Das Wort זָכַר heiſst im Kal gedenken, im Hiphil ins Andenken bringen. Da also soll ein Altar errichtet werden, wohin Gott seegnend vom Himmel herabgekommen ist, d. h. wo er seine Macht, Güte, Herrlichkeit irgendwie zum Seegen geoffenbart und bewährt hat, und wo der Mensch demnach vorzüglich Gottes auf rühmende, preisende, ehrende Weise gedenken muſs. Somit ist der Adler einerseits ein *Denk- und Merkmal seegensreicher göttlicher Offenbarung*, andrerseits ein *Mahnzeichen für den Menschen, daſs er hier Gottes preisend gedenken, ihn anbeten und verehren, sich zu ihm erheben soll.* Der Ort der Erhöhung wird zugleich zu einem Ort der Erhebung für den Menschen, und insofern diese Erhebung aufs vollkommenste in dem Opfern geschieht, zu einem Opferort.

Aus dieser Bestimmung der Altäre gieng nun auch die bestimmte Form und Gestalt hervor, die man ihnen gab. Man begnügte sich nicht lange mit einem roh aufgeworfenen Haufen Erde oder auf einander gelegten Steinen, sondern suchte auch, was schon das Schicklichkeits- und Ehrfurchtsgefühl verlangte, ihnen Form und Gestalt zu geben. War nun der Altar Zeichen und Denkmal göttlicher Offenbarung, die den Menschen zur Anbetung und Verehrung aufforderte, so erforderte diese seine Bestimmung auch natürlich diejenige Form, die überhaupt als Offenbarungsform galt, nämlich das Viereck, welches wir ja oben vielfach als die

allgemeine Form aller Gottesstätten kennen gelernt haben (vgl. S. 157. 233. fgg.). Der biblische Text hebt diese Form bei beiden Altären der Stiftshütte nachdrücklich hervor, denn nachdem er ihre Länge und Breite genau angegeben, setzt er jedesmal noch, obgleich es sich daraus von selbst verstand, besonders hinzu: „und viereckigt soll er seyn.“ Exod. 27, 1. 30, 1. Auch bei den Altären des Salomonischen und Herodianischen Tempels wurde diese Form streng festgehalten, 2 Chron. 4, 1.: ingleichen machen sie auch Philo und Josephus besonders bemerklich [1]), und der Talmud rechnet sie zu den Stücken, die für jeden Altar ein unumgänglich nothwendiges Erforderniſs sind [2]). Im Heidenthum wurde diese Form hingegen nicht so streng beobachtet, und Griechen und Römer besonders hatten bekanntlich mehr runde als viereckte Altäre. Doch scheint im Orient, wo überhaupt so viel auf bedeutsame Formen gehalten wurde, die viereckte Form noch mehr vorgeherrscht zu haben, wie wir z. B. von den alten Chinesen wissen, daſs sie nur an einem viereckten Orte opferten [3]).

Eine besondere, aber gleichfalls aus dem Wesen und der Bestimmung des Altars hervorgegangene oder doch darin begründete Vorrichtung an den beiden Mosaischen Altären sind die Hörner an den vier Ecken, welche die jüdische Tradition, wie wir eben in der Note gehört, nicht minder als die viereckte Form zu den wesentlichen Erfordernissen eines Altars rechnet. So wenig als diese Form haben die Altarhörner einen äuſserlichen Zweck, und selbst Spencer behauptet nachdrücklich, daſs sie eine symbolische Vorrichtung seyen [4]). Der Altar ist ein Denkmal der Erfahrung besondern göttlichen Seegens, der Offenbarung göttlichen Heils, göttlicher Hülfe, und eben darum zugleich ein Ort der Verherrlichung des göttlichen Namens, ein Zeichen der Ehre und des Ruhmes Gottes. Alles dieſs symbolisirt nun auch das Horn. Es ist Bild der Kraft, Stärke und Macht, weil diese sich bei dem

---

1) Philo de vict. pag. 843. sagt vom Altar: τετράγωνον γάρ ἐστι. cf. Joseph. de bello Jud. 5, 5, 6.

2) Jalcut Simeon fol. 1023. *Traditio est, omne altare, quod et cornu et clivo et fundamento, et quadratura destituitur, legitimum non est.* — Succa fol. 49. a. und Sebh. fol. 62. a. *Cornua, clivus, fundamentum et forma quadrata adeo arae necessaria sunt, ut sine illis legitima esse non possit. Longitudo autem ejus et latitudo et altitudo variare possunt.*

3) Görres Mythengesch. I, S. 44. — Vgl. auch Strabo gegr. 5. pag. 316.

4) Spencer de leg. Hebr. rit. III, 1, 4. 3.

gehörnten Thiere im Horn concentrirt, Amos 6, 13. Ps. 148, 14.; es dient daher insbesondere zum Insigne königlicher Macht, des Königthums, der Herrschaft überhaupt. Dan. 7, 7. 8. 8, 3 — 9. 1 Sam. 2, 10. Ps. 132, 17. Ps. 89, 18. [1]). Daran knüpft sich unmittelbar die Bedeutung der Ehre und des Ruhms, wie denn das Horn nicht nur die Waffe, sondern auch die Zierde des Thieres ist. Ps. 112, 9. 89, 18. Hiob 16, 15. Klagel. 2, 1. und 3. [2]). Ganz besonders aber erscheint das Horn als Symbol der Fülle des Ueberflusses, also des Heils und Seegens, Ps. 92, 11.; daher der Ausdruck Horn des Heils. Ps. 18, 3. 2 Sam. 22, 3. Luk. 1, 69. [3]). Während die viereckte Form des Altars ihn als Stätte göttlicher Offenbarung überhaupt bezeichnet, wird diese Offenbarung durch die vier Hörner an seinen vier Ecken als eine Offenbarung göttlicher Macht, Hülfe, Herrlichkeit, göttlichen Ruhmes und Ehre, göttlichen Heils und Seegens näher bestimmt. Sie erscheinen somit als etwas durchaus Wesentliches am Altar, sie sind seine eigentlichen Insignien; sie wegnehmen oder zerbrechen galt daher für eine Entweihung, ja für Vernichtung des Altars. Jud. 9, 8. Amos. 3, 14. Wie uns aber der Altar selbst vorzüglich als ein Ort des „Seegens" beschreiben wird, so erscheinen denn auch seine Hörner ganz besonders als Symbole des Seegens und Heils in dem Gebrauch, der von ihnen gemacht wurde. Dieser war ein doppelter; der wichtigere und häufigere bestand darin, daſs das Opferblut, welches das eigentliche Sühnmittel war, um zu sühnen, an die Hörner gesprengt werden muſste. Lev. 4, 25. 30. 34. Exod. 29, 12. Lev. 8, 15. 9, 9. 16, 18. Ezech. 43, 20. Dadurch wurde angedeutet, daſs die Sünde gesühnt, und dem Sünder Heil widerfahren sey. In dieser Beziehung heiſst denn auch der Erlöser selbst das Horn des Heils, Luk. 1, 69. Der andere Ge-

---

1) Cyrill. Lex. M. S. Brem.: *κέρας· πανταχῆ τὰ βασιλέων λέγεται.* — Theodoret. in Ezech. 29. pag. 462.: *κέρας ἡ θεία γραφὴ καλεῖ . . . τὴν βασίλειαν.* Kimchi erklärt Ps. 89, 18. קרן durch מלכי ישראל.

2) Suidas: *κέρας ἡ δόξα ἐστὶν καὶ ἡ δύναμις πολλάκις.* Horat. Od. II. 19, 20. 19, 29. *Te vidit insons Cerberus aureo cornu decorum.*

3) Ovid. ars am. 1, 139.: *tunc pauper cornua sumit.* Horat. od. 3, 21. 18. *Et addis cornua pauperi.* Besonders gehört hierher das Horn des Heils des Aegypt. Hermes. Der Hundsstern, Sirius, dessen Genius Hermes, war als Vorläufer der alle Fruchtbarkeit bedingenden Nilfluth, der Stern des Heils für Aegypten; aus der Art seines Aufgangs schlossen die Priester auf die Höhe der Fluth und die Fruchtbarkeit des Jahrs. Was dieser Stern am Himmel, das war auf Erden die Gazelle, und zwischen deren Hörnern hindurch beobachtete man den Aufgang des Sirius. Creuzer Symbolik I, S. 367. III, S. 94.

brauch bestand darin, daſs der unvorsätzliche Todtschläger, um der Rache zu entgehen, die Altarhörner ergriff. 1 Kön. 1, 50: 2, 28. Der Thäter stellte sich damit unter den Schutz der errettenden, helfenden Gnade Gottes, die die Sünde tilgt, und eben dadurch das Recht der Bestrafung aufhebt; den, der sich fest hielt an diesen Hörnern, losreiſsen und bestrafen, wäre eine Verleugnung der göttlichen Macht und Hülfe gewesen. — Hieraus widerlegen sich denn von selbst die Rabbinischen Deutungen der Hörner, nach denen sie die vier Reiche der Welt (das Reich des Leblosen, des Vegetabilischen, des Beseelten und des Lebendigen) oder auch die vier Elemente, oder die vier ersten Qualitäten in allem Lebendigen, oder endlich die vier Bestandtheile des Ezechielschen Cherubs darstellen sollen [1]). Alles dieſs steht auch nicht in einer entfernten Beziehung zum Wesen und der Bestimmung des Altars. — Daſs auch an heidnischen Altären sich Hörner finden, scheint auf den ersten Blick etwas auffallend, allein man muſs auch hier nicht die völlige Verschiedenheit der Hauptsache dabei, nämlich der Bedeutung, übersehen. Das Horn vorerst im Allgemeinen muſste eines der häufigsten Symbole werden, da gerade diejenigen Thiere, die überall die Repräsentanten der Götter selber waren, Stier und Widder Hörner tragen; unzählig sind die Anspielungen auf diese Hörner; die Götter selber hieſsen und erschienen auf bildlichen Darstellungen als Gehörnte. Dieſs hieng noch insbesondere damit zusammen, daſs die beiden Hauptgottheiten aller Naturreligionen, Sonne und Mond, als gehörnt gedacht wurden. Die Strahlen der Sonne nannte man ihre Hörner, überhaupt schrieb man dem Lichte Hörner zu, weil es in den Strahlen seine Kraft äuſsert [2]). Bekannt ist auch die Vorstellung von den Hörnern des Neumonds. Sehr natürlich war es nun, daſs man die Altäre der Götter, deren Insigne das Horn war, auch mit diesem Insigne versah, um sie eben als Altäre jener Gottheiten kenntlich zu machen. Man hieng daher oft möglichst viele Hörner daran, oder baute die Altäre wohl ganz aus Hörnern, wie dieſs z. B. nach Plutarchs Erzählung bei einem dem Apollo zu Delos geweihten Altar der Fall

1) Abarbanel Perusch al hatorah. fol. 192, 3. Vgl. die Stelle aus dem Kabbal. Buche: Sepher Thoras Haola bei D. Miln de Cornibus Altaris exterioris 1, 4. (bei Ugolini Thes. Ant. X, pag. 358 sq.).

2) Vgl. die Stellen jüdischer und klassischer Schriftsteller bei Miln a. a. O. 1, 3. Hab. 3, 4. Hieronym. Opp. VI, pag. 81. Hug Untersuchungen über den Mythos der berühmtern Völker der alten Welt. S. 176.

war [1]), oder nach Callimachus bei dem von Apollo selbst der Diana erbauten Altar, der aus lauter Hörnern der Cynthiadischen Ziegen bestand [2]). Nichts kann klarer seyn, als daſs die Hörner hier reine Natursymbole waren, hervorgegangen aus dem Wesen der Naturreligion. Mit den Hörnern der Mosaischen Altäre haben sie auch nicht das mindeste gemein, ihre Bestimmung ist eine total verschiedene, und es bleibt auch von dieser so scheinbaren Parallele nichts übrig, als das ganz Allgemeine, daſs auch der Mosaismus sich des Horns als Bild bediente. Wie abgeschmackt zeigt sich hierbei wieder die Methode Spencers, der in den Altarhörnern einerseits eine Accommodation Gottes zu heidnischen Gebräuchen, der Rohheit der Israeliten zu Liebe, andrerseits aber zugleich in der Vierzahl derselben eine Opposition gegen das Heidenthum, welches die Altäre mit unzählig vielen Hörnern versehen habe, findet [3]).

Die bisher entwickelte Bedeutung der Altäre überhaupt haben wir nun am Räucheraltar nachzuweisen, und sodann sein Verhältniſs zum Altar des Vorhofs näher anzugeben. Sollte, wie wir gesehen haben, an jedem Orte, wo Gott sich seegnend erweist und seinen Namen ins Andenken bringt, ein Altar errichtet werden, so muſste es doch vor Allem da geschehen, wo symbolisch die allerhöchsten und herrlichsten Seegnungen dargestellt wurden. Das Räucherwerk, um deſswillen dieser Altar da stand, ist ja ein Symbol des Odems Gottes, von dem alles Licht und Leben ausgeht, was auch sichtbar in dem Leuchter und Brodtisch, die ihn umgaben, angedeutet war; es ist zugleich Symbol des Namens Gottes, der also auch hier recht eigentlich ins Andenken gebracht wird, Ex. 20, 21.; und da beide Begriffe, Odem und Namen Gottes, sich in dem des Offenbarens vereinen, so ist hier recht eigentlich auch eine Stätte göttlicher Offenbarung, die durch ein Denkmal, eine Erhöhung, d. i. Altar bezeichnet werden muſste. Die Bedeutung des Räucherwerks steht somit in der genauesten inneren Beziehung zur Idee des Altars überhaupt, und wir sehen hier recht deutlich, warum der Wohlgeruch gerade von einem Altar aus sich nach allen Seiten

1) Plutarch. de solert. Animal. Opp. II, pag. 983. Δήλῳ δήποτε τοῖον Ἀπόλλωνος παρὰ ναῷ τὸν κεράτινον βωμὸν εἶδον κ. τ. λ. (cf. Plut. Theseus cp. 21.). Vermuthlich hatten diese Hörner Bezug auf Apollo als Sonnengott.

2) Callimach. hymn. in Apoll. 60.: δείματο μὲν κεράεσσιν ἐδέθλια, πῆξε δὲ βωμὸν ἐκ κεράων, κεράους δὲ πέριξ ὑπεβάλλετο τείχους. Diana ist der Mond; wie dieser erscheint sie selbst gehörnt.

3) Spencer de leg. Hebr. ritual. III, 1, 4. pag. 51.

hin verbreiten sollte. Kein anderes Geräthe oder Vorrichtung würde so vollkommen der Bedeutung dieses Wohlgeruchs entsprochen haben. Jeder Altar war aber auch als Offenbarungsstätte ein Erinnerungszeichen, eine Aufforderung für den Menschen, den hier verliehenen göttlichen Seegen anzuerkennen und den hier ins Andenken gebrachten Namen Gottes zu loben und zu preisen. Dieſs konnte nun auf zwiefache Art geschehen, nämlich entweder durch Opfern oder durch Räuchern. Das Wesen des Opfers ist jedenfalls von Seiten des Menschen die Dahingabe; durch dieses Hingeben irgend eines Gutes geschieht eine factische Anerkennung, daſs Gott die Quelle alles Seegens und der Mensch ganz und gar von ihm abhängig, ihm alles schuldig ist; so wird diese Anerkennung zugleich ein Ehren und Preisen Gottes. Das Räuchern hingegen ist als ein Verbreiten des Wohlgeruchs ein symbolisches Verbreiten des Namens Gottes, d. h. ein Loben, Verkündigen, Preisen desselben. Demnach ist Räuchern und Opfern aufs genaueste mit einander verwandt und kommt in der Verehrung Gottes, als dem Dritten, zusammen. Im Cultus finden wir daher beides auch immer mit einander verbunden oder verschmolzen; einerseits muſste bei jedem Brand- und Speisopfer Weihrauch angezündet werden, Lev. 2, 1 fg., und andrerseits wird das Räuchern als ein Opfern (עֹלָה) bezeichnet, Exod. 30, 9., ja der Räucheraltar heiſst beständig מִזְבֵּחַ, obgleich niemals ein Schlachtopfer auf ihm dargebracht wurde. Die durchs Räuchern symbolisirte Anbetung galt von jeher bei den Juden als ein Opfern, ja es ist jüdischer Glaubensartikel, daſs nach der Zerstörung des Tempels und nach der Zerstreuung des Volkes das Gebet die Stelle der nicht mehr möglichen Brand- und Schlachtopfer vertrete, was nur bei Voraussetzung der innern Verwandtschaft oder Identität des Begriffs des Opferns mit dem des Anbetens angenommen werden konnte *). Uebrigens erhellt hieraus zugleich der Grund, weshalb das Mosaische Heiligthum gerade zwei und nicht mehr Altäre hatte. Alle Verehrung Gottes nämlich äuſserte sich symbolisch entweder im Opfern oder im Räuchern. Eine weitere Frage aber ist, warum für letzteres ein besonderer Altar da war, und warum auf diesen nach der

---

*) Vgl. die Rabbinischen Stellen bei C. Vitringa de synagoga vet. cp. 4. proleg. pag. 40.: שהתפלה במקום עבודה, *i. e. quoniam preces occupant locum sacrificiorum*, oder התפלה נקראת עבודה *preces vocantur cultus sacrificiorum. etc.*

ausdrücklichen Vorschrift, Exod. 30, 9., kein eigentliches Opfer kommen durfte. Dieſs beantwortet sich aus dem Orte, wo dieser Altar stand. Er befand sich in der Wohnung, dem nachbildlichen Himmel. Weil hier gerade Gott seinen Namen auſs herrlichste ins Andenken bringt, und sich auf die höchst mögliche Weise seegnend erweist, indem er beständig Licht und Leben verleiht, sollte jedenfalls hier auch ein Altar stehen; weil aber, wie wir noch sehen werden, alles eigentliche Opfer, insbesondere das wichtigste Opfer, das blutige in näherer oder entfernterer Beziehung zur Sünde steht, und die Grundidee des Opferns Dahingabe des Lebens in den Tod ist, so durfte im nachbildlichen Himmel kein eigentlicher Opferaltar sich befinden, denn hier hört alle Sünde und darum auch aller Tod auf, hier ist nur Heiligkeit, Gerechtigkeit und Leben, wie denn überhaupt in allen Symbolen der Wohnung jede Hinweisung auf Unreinheit oder Tod auſs sorgfältigste vermieden war, im Gegentheil Alles, Licht und Leben, Reinheit und Heiligkeit darstellte. Das Opfer, das in der Wohnung dargebracht wird, ist darum nur und allein das Räucheropfer, und zwar bringen es die dar, welche die besonders Geweihten und Geheiligten sind, die Priester. Die Anbetung, das beständige Lob und Preis Gottes ist das alleinige Opfer, das die darbringen, welche gewürdigt sind, im himmlischen Heiligthum zu weilen. Während das mit Tödten und Schlachten verbundene Opfern auf Erden statt findet, und Sache der Sünder oder Unreinen ist, ist das Opfer der Anbetung zum Lob und Preis Gottes Sache selbst derjenigen Geschöpfe, welche auf der höchsten und vollkommensten Lebensstufe stehen, und kann vermöge des natürlichen Verhältnisses des Geschöpfes zu Gott niemals aufhören; vielmehr bewährt sich darin gerade die höchste Lebensstufe, auf der die Geschöpfe des Himmels stehen.

Die äuſsere Beschaffenheit des Räucheraltars, insofern sie nicht das Gemeinsame mit dem Vorhofaltar, die viereckte Form und die Hörner an den vier Ecken betrifft, richtete sich ganz nach seinem Standort. Er war von Sittimholz mit Gold überzogen, hatte einen goldenen Kranz, unterhalb dessen die Rinken für die Tragstangen sich befanden. Ueber alles dieſs war schon gelegentlich der Bundeslade die Rede. Das Dach גג war keine bedeutsame, sondern durch äuſsere Umstände hervorgerufene Vorrichtung. Seine Gröſse war dem Verhältniſs der Gröſse der Wohnung angemessen, er war daher bedeutend kleiner als der

Altar des Vorhofs. In der Höhe ragte er über die beiden zu seinen Seiten stehenden Geräthe hervor, was seinem bedeutsamen Verhältniſs zu ihnen vollkommen gemäſs war.

Ueberraschend ist auf den ersten Blick, wenn auch im heidnischen Cultus, obwohl sehr selten, neben den eigentlichen Opferaltären solche vorkommen, auf denen kein Blut flieſsen, sondern nur geräuchert werden durfte. Ein solcher Altar soll im Tempel der Mylitta zu Babylon, und zwar im Vorhof gestanden seyn [1]); ingleichen befand sich einer im Vorhof des Tempels der sogenannten himmlischen Göttin oder Himmelskönigin zu Paphos [2]). Von Homer an [3]) wissen daher auch die Dichter viel von dem Paphischen Weihrauchgedüfte, und auch Tacitus hebt es als etwas Besonderes hervor, daſs auf diesem letztern, unter freiem Himmel stehenden Altare nur Räucherwerk von dem heiligen Feuer verzehrt werde [4]). Fürs erste haben wir zu beachten, daſs, wie Münter erwiesen, jene himmlische Göttin zu Paphos keine andere ist, als eben jene Mylitta, und wenn nun auf den Altären gerade dieser Göttin kein Blut flieſsen sollte, so muſste der Grund davon in dem Wesen dieser Gottheit selber liegen. Dieſs zeigt sich auch leicht. Sie ist die Gemahlin des Bel, daher sie auch Beltis oder (von Baal) Baalta heiſst; wie in Bel das männliche, so war in Beltis das weibliche Naturprincip personificirt; jener war der König, diese die Königin des Himmels, er der Sonnengott, sie die Mondsgöttin. „Dem Sonnengotte, sagt Münter, muſsten die Opfer bluten. Auf seiner Pyramide standen zwei Altäre, ein goldener für säugende, und ein sehr groſser für ausgewachsene Thiere" [5]). Wenn nun dagegen die Opfer der Mylitta unblutig seyn muſsten, so hängt dieſs nothwendig mit ihrem Verhältniſs zu Bel zusammen, also mit dem geschlechtlichen. Als Göttin des Mondes, den sich die Naturreligionen in der genauesten Beziehung zur Pflanzenwelt dachten, deren Wachsthum er durch sein mildes feuchtes Licht fördere, wurde sie nur durch solche Opfer verehrt, die der Pflanzenwelt angehören, und dieſs war ja bei den Ingredienzen der Räucheropfer mit wenigen Ausnahmen der Fall. Das Reich der Wohlgerüche ist recht eigentlich im Pflanzenreich beschlossen, und

1) Münter die Religion der Babylonier S. 55.
2) Münter der Tempel der himmlischen Göttin zu Paphos S. 20.
3) Homer Odyss. 7, 362.
4) Tacit. hist. 2, 2. vgl. Plin. hist. nat. 2, 96.
5) Münter die Religion der Babyl. S. 70.

der Geruch galt als der Odem oder die Seele der Pflanze; das Räucherwerk war daher gewissermaſsen der Repräsentant des vegetabilischen Lebens, das, weil es von jener Göttin herrührte, ihr auch geweiht und geopfert wurde. Jener Räucheraltar ist somit ein Produkt der Naturreligion, und von dem Mosaischen so verschieden, wie Tag und Nacht. Von all jenen Ideen, die sich an den Mosaischen Räucheraltar anknüpfen, und namentlich in seinem Verhältniſs zu den andern Geräthen des Heiligthums sich darstellen, ist in dem Altar der heidnischen Allmutter auch nicht die entfernteste Spur zu finden, und wir haben hier wieder ein schlagendes Beispiel vor uns, wie bei einer recht scheinbaren äuſsern Aehnlichkeit die gröſstmögliche Verschiedenheit obwalten kann.

SIEBENTES KAPITEL.

Die Geräthe des Vorhofs.

---

§. 1.

Beschreibung der Geräthe.

Der Vorhof hatte zwei von einander getrennte, selbstständige Geräthe, welche der Text nicht neben und nach einander beschreibt, deren untergeordnetes Verhältniſs zu einander aber dennoch keinem Zweifel unterliegt. Dieses Verhältniſs bestimmt auch die Ordnung, in der wir sie betrachten.

I. Der Brandopferaltar, מִזְבַּח הָעֹלָה *). Exod. 27, 1—8. Die Urkunde beschreibt dieses Geräthe als ein Gestell von Sittimholz mit Kupfer überzogen, das viereckt war, drei Ellen in der Höhe, fünf in der Breite und fünf in der Länge hatte, also ein Quadrat, aber ohne Boden und Deckel; an jedem der vier Ecken befand sich ein Horn. Alles dieſs bedarf keiner Erläuterung mehr, es war bereits die Rede davon. Nur eine besondere Vorrichtung an diesem Gestell, die sich sonst an keinem Geräthe befindet,

---

*) Joh. Jac. Cramer de ara exteriore templi und Ugolini Altare exterius, in des Letztern Thesaur. Antiq. sacr. X.

muſs noch zur Sprache kommen. Nach V. 4. und 5. soll es מִכְבַּר מַעֲשֵׂה רֶשֶׁת und כַּרְכֹּב haben. Die beste Erklärung dieser Worte, der auch die Neuern, wie Rosenmüller, Winer und Andere ihren Beifall geben, hat von Meyer aufgestellt. „In der mitten Höhe, sagt er, anderthalb Ellen von unten hinauf und von oben hinunter hatte er (der Altarkasten) eine vorstoſsende Einfassung, oder eine um die vier Wände herumlaufende Bank, etwa eine halbe Elle oder auch eine ganze breit, an die Kastenwände von auſsen festgenagelt und durch den gemeinsamen kupfernen Ueberzug noch besser damit verbunden. Unter dieser Bank befand sich äuſserlich das kupferne Gitterwerk. Auf ihm ruhte die Bank, oder vielmehr es hieng an selbiger und deren äuſserem Rande, stand selbst unten auf der Erde auf, gleich dem innern undurchbrochenen Kasten, und umgab diesen an allen vier Seiten. Es bildete mit der Bank oder dem Carkof ringsum einen heraustretenden Absatz, wodurch die untere Hälfte des Altars an allen Seiten breiter als die obere erschien. Auf den Carkof, Bank oder Umgang trat der Priester beim Opfern, oder wenn er Holz nachlegen, oder sonst etwas auf dem Altar verrichten wollte. Denn wenn auch die hebr. Elle nicht groſs angenommen wird, so gaben ihrer drei dem Altarkasten wohl immer eine Höhe, welche das Arbeiten auf der Altarfläche vom Boden oder Hügel aus, worauf er stand, beschwerlich machte" [1]). Dieſs ist jedenfalls der Vorstellung des Jonathan vorzuziehen, der das Gitter von der Einfassung aus in horizontaler Richtung auf die Erde laufen läſst, damit, wenn etwas vom Altar fiel, es hätte aufgehalten und von den Priestern aufgehoben werden können [2]). Warum aber war dann diese Vorrichtung ein Gitter, durch dessen Oeffnungen ja gerade das Herunterfallen möglich gemacht wurde? Sicher führte bis zur Einfassung, auf der der Priester bei seinen Verrichtungen stand, auf einer Seite des Altars ein ganz schräg laufender Aufgang. Denn da es verboten war auf Stufen zum Altar zu steigen (Exod. 20, 26.), so stieg der Priester jedenfalls nicht unmittelbar vom Boden auf die Einfassung. Wahrscheinlich war dieser Aufgang von aufgeworfener Erde. Der jüdischen Tradition zufolge soll er

---

1) von Meyer Bibeldeutungen S. 201.

2) Seine Worte sind: *Quod si cadat frustum aut pruna ignis ex altari, cadat super craticulam nec pertingat ad terram: tum capient illud sacerdotes ex craticula et reponent in altari.*

auf der Südseite angebracht gewesen seyn [1]), was allerdings ganz glaublich ist. Denn auf der Ostseite lag der Aschenhaufe (Lev. 1, 16.); auf der Westseite befand sich ziemlich nahe das Becken; es bleibt also jedenfalls nur die Süd- oder Nordseite. — Wie die andern heiligen Geräthe, so hatte auch der Brandopferaltar Rinken, durch welche die Tragstangen gesteckt wurden; sie waren an den vier Ecken, und zwar an der Stelle des Gitters befestigt, wo es an die Einfassung oder Bank stieſs. — Der Schluſsvers der Beschreibung dieses Altars sagt ganz ausdrücklich: „Hohl (נְבוּב), von Brettern mache ihn." Da nirgends etwas von einem Deckel oder Dach verlautet, wie z. B. beim Räucheraltar, und auſserdem der Umfang des Gestells nicht so unbedeutend war, so muſs man auf die Vermuthung kommen, daſs es mit irgend etwas, am natürlichsten mit Erde oder Steinen angefüllt war. Dieſs wird zur Gewiſsheit, wenn man Exod. 20, 24. vergleicht. Dort wird vorgeschrieben, von welchem Material der Altar für die Opfer gemacht werden sölle: „Einen Altar von Erde mache mir, und darauf opfere deine Brandopfer" u. s. w. Mit Recht haben schon die Rabbinen diese Verordnung in genaue Verbindung mit der Beschreibung des Altargestells Exod. 27. gebracht [2]). Nur fehlte man öfter darin, der Erde nur die Bestimmung zu geben, das Gestell auszufüllen, damit es die gehörige Festigkeit erhalte; vielmehr war umgekehrt die Erde Hauptsache und das Gestell ohne Deckel und Boden eine bloſse Ueberkleidung, wie von Meyer sehr richtig bemerkt hat. — Als Nebengeräthe dieses Altars nennt der Text zuerst סִירוֹת Töpfe, worin man die Asche wegtrug, dann מִזְרָקוֹת (von זרק sprengen), Schalen, mit denen das Blut des Opfers aufgefangen wurde zur Besprengung des Altars; ferner יָעִים (von יָעָה wegräumen), vermuthlich Schaufeln oder ein ähnliches Werkzeug, um die Altaroberfläche abzuräumen und zu reinigen; ferner auch מִזְלָגוֹת Gabeln, um das in Stücke zerschnittene Opferfleisch auf dem Feuer zurechtzulegen oder umzuwenden; endlich מַחְתּוֹת gewöhnlich: Kohlpfannen, eine Art

1) Lundius Jüdische Heiligthümer. S. 179.

2) Zu Exod. 27, 5. bemerkt Jarchi: *Altare terreum est hoc ipsum aeneum altare, cujus concavum terra implebatur, cum castra metarentur.* Cf. Mechilta in Parascha Jetro fol. 27. 4. — Bechai zu Exod. 27.: *Cavitas vero altaris terra replebatur, quo tempore castra ponebant etc.*

Feuerbecken; auch unter den Nebengeräthen des Leuchters kommen sie vor. Diese sämmtlichen Nebengeräthe waren von Kupfer.

II. Das Becken כִּיּוֹר [1]). Exod. 30, 18. 38. 8. Ueber keines der heiligen Geräthe sind die Angaben des Textes so kurz, als über dieses, so daſs man sie mehr nur eine Nachricht als eine Beschreibung nennen kann. Bloſs der Name des Geräthes wird angeführt Exod. 30, 28. 31, 9. 35, 16. 39, 39. 40, 11. Lev. 8, 11. Doch ist bemerkenswerth, daſs dann immer neben dem Becken selbst auch zugleich כֵּן genannt wird, woraus folgt, daſs dieſs eine besondere mit dem Becken irgendwie in Verbindung stehende Vorrichtung war. Was nun vorerst die Beschaffenheit des Beckens betrifft, so läſst sich hier nur der Tradition folgen und vermuthen, nichts aber mit Sicherheit bestimmen. Die Analogie des ehernen Meers im Salomonischen Tempel 1 Kön. 7, 23. führt auf eine runde Form; eine solche hatten auch die zehn כִּיֹּרוֹת im Vorhof dieses Tempels, welche zum Waschen des Opferfleisches dienten [2]); auch sämmtliche Rabbinen sind für diese Form, und bestimmen sie noch näher als die eines Kessels, worauf auch das *περιῤῥαντήριον* (Sprengkessel) des Josephus hinweist, der die genannten zehn Waschbecken als halbe Kugeln beschreibt [3]). Kann man nun auch recht wohl die Kesselform als die ohnehin natürliche gelten lassen, so wird doch die Gröſse, der Umfang dieses Kessels nimmer bestimmt werden können, und selbst die Rabbinen wissen darüber nichts. Hingegen behaupten sie weiter, es seyen nach Art eines Fasses kleine Oeffnungen daran gewesen, aus welchen man habe beliebiger Weise Wasser herauslassen können; Jarchi nennt sie דַּדִּים, d. i. Brüste, und Lundius schlieſst aus diesem Dual auf zwei solcher Oeffnungen; Witsius nimmt deren vier an und giebt ihnen die Gestalt der Köpfe der vier Bestandtheile des Cherubs; dem Becken des zweiten Tempels schreiben die Rabbinen gar zwölf solcher Oeffnungen zu [4]). Ist die Zahl der Oeffnungen auch

---

1) H. G. Clemens dissert. de Labro aeneo. Utr. 1725., bei Ugolini Thesaur. Ant. XIX.

2) Züllig die Cherubim-Wagen S. 79. und 94 fg. Nur kann ich die dort angenommene Feuereimergestalt nicht auf das Mosaische Becken übertragen.

3) Man hat die runde Form auch in dem Worte selbst finden wollen. So de Dieu zu Exod. 30, 18. und Gesenius im Wörterb. s. v., dagegen spricht aber bestimmt 2 Chron. 6, 13., wo ein viereckter כִּיּוֹר vorkommt.

4) Jarchi in Exod. 30, 18. Lundius Jüdische Heiligthümer S.

ungewiſs, so ist doch ihr Vorhandenseyn überhaupt mehr als wahrscheinlich. Das Becken stand jedenfalls doch so hoch, daſs es sehr unbequem seyn muſste, die Füſse, wie vorgeschrieben war, darin zu waschen; daſs man mit besondern Gefäſsen das Wasser jedesmal herausgeschöpft, wie Ainsworth will, hat vieles gegen sich, auch würde dann der Text etwas von Nebengeräthen angeführt haben; Clemens bemerkt auch, daſs beim Waschen im Becken selbst schon durch das Reinigen eines einzigen Priesters alles Wasser unrein und zur Reinigung der übrigen untauglich geworden wäre. — Noch schwieriger ist es die Beschaffenheit des zum Becken gehörigen כֵּן anzugeben. Mehrere behaupten, es sey darunter ein Deckel zu verstehen, der sich auf dem Becken befunden, damit kein Staub u. s. w. ins Wasser habe fallen können. Clemens will deshalb das Arabische כנן (كنّ), d. i. decken, als Stammwort geltend machen. Auch Geddes und Hartmann übersetzen: Deckel [1]. Allein nicht nur alle alten Uebersetzungen sprechen dagegen, sondern auch besonders Jes. 33, 23., wo es, wie Gesenius bemerkt, unmöglich ist, auch nur entfernt an etwas Deckelartiges zu denken. Man muſs darunter eine Basis, ein Untergestell verstehen, worauf auch das Stammwort כון führt. Die Stelle 1 Kön. 7, 29., auf welche sich de Dieu zu Exod. 30, 18. und Clemens besonders berufen, beweist dagegen nichts, vielmehr ist auch dort das Wort als eine Basis, auf der etwas ruht, zu fassen, die Rabbinen erklären es dort durch מקום מושב [2]. Daſs man einen Deckel nicht, wie Clemens meint, durchaus für nothwendig gehalten, erhellt aus dem ehernen Meere, das auch nicht bedeckt war. Ein Untergestell ist vielmehr durchaus nöthig und Clemens selbst sieht sich genöthigt, ein „*fundamentum*" anzunehmen, nur will er es nicht durch כֵּן bezeichnet wissen. Die Rabbinen wissen gleichfalls nichts von einem Deckel, wohl aber sprechen sie sämmtlich von einem Fuſsgestell oder einer Basis. Welche Form und Gestalt jedoch diese Vorrichtung hatte, bleibt rein dem Vermuthen überlassen. Die Gestelle der Waschbecken im Salomonischen Tempel, מְכֹנוֹת, welche die Form des Vierecks

---

131 167. Witsius Miscell. sacr. pag. 412. Lightfoot descript. temp. Hieros. 37, 1, 2. Clemens l. c. 3, 11.

1) Vater Commentar über den Pentat. II, S. 139. 159. Hartmann Hebräerin III, S. 174.

2) Züllig die Cherubim-Wagen. S. 71.

hatten, lassen sich nicht unbedingt als analog ansehen, da sie 1 Kön. 7, 27. (37.) und 29. bestimmt von כַּן unterschieden werden. Ein einfacher Fuſs kann aber auch nicht damit gemeint seyn, denn sonst würde כַּן nicht stets neben dem כִּיּוֹר als etwas wohl dazu Gehöriges, aber doch für sich Bestehendes genannt, und nicht bei der Weihung sämmtlicher Geräthe besonders aufgeführt worden seyn. Wurde das Wasser durch eine Oeffnung aus dem Becken gelassen zum Waschen der Hände und Füſse, so ist nichts natürlicher, als einen Behälter sich zu denken, in welchen es floſs, und worin man dann bequem das Waschen vornehmen konnte. Durch eine Oeffnung wurde dann vielleicht nach dem Waschen das Wasser in die Erde geleitet. Das Becken selbst mag auf einem oder mehrern Füſsen, die in dem Behälter befestigt waren, gestanden seyn.

Das ganze Geräthe war von Erz verfertigt, wie der Text an den beiden Hauptstellen ausdrücklich bemerkt; Exod. 38, 8. setzt er aber noch die Worte hinzu: בְּמַרְאֹת הַצֹּבְאֹת אֲשֶׁר צָבְאוּ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד. Dieſs ist verschieden aufgefaſst worden, je nachdem wie man מַרְאֹת übersetzt. Clemens giebt ihm die Bedeutung *aspectus*, *visio*, *imago*; צָבָא heiſst ihm *ornare*; הַצֹּבְאֹת dann als Adjectiv zu מַרְאֹת nehmend, übersetzt er die Phrase: *figurae (imagines) ornantes, quae ornabant ostium tentorii conventus;* die den Vorhang zierenden Figuren (Cherubim) hätten nämlich auch auf dem Becken sich befunden. Schon vor Clemens erklärte Hulsius die Worte so, nur daſs er diese Figuren unter das Becken selbst als Träger desselben setzt, ähnlich wie die Rinder am ehernen Meere. 1 Kön. 7, 25. *). Wollte man sich auch die völlig unerwiesene Bedeutung von מַרְאֹת *figurae* gefallen lassen, so spricht doch ganz entschieden gegen diese Auffassung überhaupt die Stelle 1 Sam. 2, 22., wo von den Söhnen Eli's erzählt wird, sie hätten beschlafen אֶת־הַנָּשִׁים הַצֹּבְאוֹת פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד. Diese ganz gleiche Formel zeigt, daſs הַצֹּבְאֹת nicht als Adjectiv, sondern als Genitiv mit מַרְאֹת zu verbinden, und הַנָּשִׁים dabei zu ergänzen ist. Auſserdem heiſst צָבָא niemals zieren, schmücken, sondern: im Heere dienen,

*) Hulsius dissert. de praerog. Israel. prisci. 16. pag. 685.

zum Kriege ziehen, oder auch den Tempeldienst verrichten. Die Berufung auf צְבִי Zierde ist ganz unstatthaft, denn diese Bedeutung ist eine abgeleitete. צָבָא wird nämlich vom Heer der Sterne auch gebraucht, und insofern diese ein glänzendes Heer sind, heiſset צְבִי Glanz, dann überhaupt Herrlichkeit, Zierde. Eine andere Erklärung hat Geddes versucht. Er übersetzt מַרְאֹת durch: Aufsicht, und giebt als Sinn der Worte an: *„fecitque labrum aeneum et operculum (?) aeneum sub inspectione mulierum adstantium sive ministrantium ad ostium tabernaculi conventus"* [1]). Allein מַרְאֹת heiſst nirgends Aufsicht, am wenigsten im Plural. Jedoch dieſs auch angenommen, warum sollte der nach Exod. 35, 31. mit besonderer Weisheit und Einsicht zu seiner Arbeit ausgerüstete Künstler Bezaleel von den Weibern inspicirt werden? und warum sollte dieſs gerade bei diesem einen Geräthe nur geschehen, welches zumal keineswegs das wichtigste und schwierigste war, und auch sonst in keiner besondern Beziehung zu den Weibern stand? Alle Schwierigkeiten lösen sich hingegen, wenn man bei der ohnehin gewöhnlichen Erklärung des מַרְאֹת durch: Spiegel bleibt. Dafür sprechen die alten Uebersetzungen, Philo und Josephus, die das κάτοπτρον der LXX aufgenommen haben, ingleichen die jüdische Tradition, welcher alle Rabbinen folgen; und Hartmann hat die Richtigkeit dieser Erklärung aus den verwandten Dialekten zur Evidenz erwiesen [2]). Die Einwendung von Geddes, daſs „ein Spiegel nirgends im ganzen Pentateuch unter irgend einem Namen und wohl überhaupt nicht vor dem Exil vorkomme," nennt Gesenius mit Recht „eine ganz prekäre Voraussetzung," sie gränzt an's Lächerliche. Gewöhnlich wird nun die Stelle so übersetzt: „Er machte das Becken von Erz und sein Gestell von Erz, von den Spiegeln der Weiber, welche" u. s. w. Darnach wäre der Sinn, das Geräthe sey ganz aus den Metallspiegeln der Frauen verfertigt worden [3]). Dieſs ist aber offenbar unrichtig. Bei עָשָׂה, welches hier gebraucht ist, steht nämlich das, woraus oder wovon etwas gemacht wird, niemals

1) Vater Commentar über den Pentateuch II, S. 185 fg.

2) Hartmann die Hebräerin am Putztische III, S. 246.

3) An gläserne Spiegel ist natürlich nicht zu denken; diese kommen erst im 13ten Jahrh. vor (Beckmann Beiträge zur Geschichte der Erfindungen III, S. 269.). Das ganze Alterthum hatte Spiegel von polirtem Metall (Hiob 37, 18.). Dougthaeus Anal. Sacr. exc. 44. pag. 124. Winer Realwörterbuch s. v. Spiegel.

mit ב, sondern immer im bloſsen Accusativ, wie jeder Vers in den von Verfertigung der Stiftshütte und ihrer Geräthe handelnden Kapiteln zeigt; auch in unserm Verse ist dieſs der Fall. Das, wovon das Becken und sein Gestell gemacht ward, steht hier zweimal hinter einander im Accusativ, נְחֹשֶׁת, wenn dann noch ein Zusatz mit ב unmittelbar folgt, so dürfen wir dieſs durchaus nicht gleichfalls als einen Accusativ auffassen. Der eigentliche Stoff, aus dem das Becken und sein Gestell verfertigt wurden, war Erz und nur Erz; das sagt auch Exod. 30, 18., wo jeder weitere Zusatz fehlt. Dem ב bei מַרְאֹת muſs man vielmehr seine gewöhnliche Bedeutung „mit" lassen, und übersetzen: „Er machte das Becken von Kupfer und sein Gestell von Kupfer, mit Spiegeln der Frauen," d. h. er versah das von Kupfer gemachte Geräthe mit Frauenspiegeln *). Für diese Auffassung spricht auch noch der Umstand, daſs, wenn das doch nicht so kleine Geräthe nur aus Spiegeln gemacht werden sollte, eine ungeheure Anzahl derselben nöthig gewesen wäre, zumal da die gewöhnlichen Spiegel der Frauen im Alterthum keineswegs groſs waren. Dieſs war der Grund, warum Geddes von der gewöhnlichen Erklärung abgehen zu müssen glaubte, der bei der richtigen Uebersetzung des ב ganz wegfällt. Auſserdem würde, wenn das Becken aus den Spiegeln selbst gemacht worden, ein Zerschmelzen, überhaupt ein Verarbeiten derselben, wie auch Philo und Einige nach ihm annehmen, nöthig gewesen seyn; dann wäre aber keine Spur von denselben mehr geblieben und dem Geräthe hätte man nichts davon angesehen, ob es aus gewöhnlichem Erz oder aus Spiegeln verfertigt worden. Endlich ist es sehr zu bezweifeln, ob man überhaupt eherne Spiegel hatte; sie waren in der Regel von polirtem Stahl. Wurden absichtlich zu diesem Geräthe gerade Spiegel genommen, so muſste dieſs fortwährend bemerkbar bleiben. Wie es aber der Künstler anfieng damit, ob er die Spiegel an das eherne Geräthe anlöthete oder sonst befestigte, ob das Ganze oder nur ein Theil, und welcher mit denselben überkleidet war, bleibt unentschieden; genug, daſs das Geräthe mit Spiegeln versehen war.

---

*) Fort. Sacchus Myroth. sacr. elaiochrism. I, 8. pag. 41.: *non igitur concha illa fuit facta ex aere illorum speculorum, sed fusa jam concha ex aere oblato a filiis Israel, prout dicitur Exod. 25. super basim illius ac concham specula illarum mulierum superposita fuere.*

§. 2.

Bedeutung der Geräthe des Vorhofs.

I. Der Brandopferaltar. Die Nachweisung über Zweck und Wesen der Altäre überhaupt gelegentlich des Räucheraltars läſst uns hier ganz kurz seyn, und unser Augenmerk nur auf das richten, was das Unterscheidende und Eigenthümliche dieses Altars im Verhältniſs zu dem der Wohnung ausmacht. Dahin gehört vor allem der Stoff, aus dem er bestehen sollte. Es hat sich uns ergeben, daſs das mit Erz überzogene hölzerne Gestell nicht der Altar selbst, sondern nur seine Ueberkleidung war; der Altar selbst sollte einer ausdrücklichen Bestimmung gemäſs von Erde, אֲדָמָה, seyn. Das Absichtliche dieses Stoffes hat man bisher nicht übersehen, und mancherlei Gründe dafür angegeben. Spencer zählt deren nicht weniger als sechs auf, von denen jedoch die meisten nichtssagend sind und nur zwei hier berücksichtigt werden mögen, da sie sich bis heute hier und da Geltung verschafft haben. Der erste Grund ist von der Leichtigkeit und Schnelligkeit hergenommen, mit welcher ein solcher Altar auf dem Zug durch die Wüste habe errichtet werden können, der zweite von der Opposition gegen heidnischen Aberglauben, als sey Jehová gleich den Götzen an einen bestimmten Ort gebunden, ein θεὸς ἐγχώριος; dem sey am besten durch einen eben so leicht und schnell aufzurichtenden als wieder niederzureiſsenden Altar entgegengewirkt worden, auch sey den Heiden, die später etwa an einen solchen Ort, wo ein Altar gestanden, gekommen wären, die Veranlassung zu einer abgöttischen Verehrung benommen worden *). Aber auch diese beiden Gründe lassen sich bei genauerer Erwägung nicht halten. Schon im Allgemeinen ist zu beachten, daſs niemals Leichtigkeit oder Bequemlichkeit der positive Grund irgend einer Cultus- oder Ritualvorschrift im Mosaismus ist, sonst hätte wahrlich der gröſste Theil des ganzen Rituals völlig anders beschaffen seyn müssen. Aber abgesehen davon, hätte sich jener Zweck noch viel besser durch ein Altargestell, das man mit sich führen und in einigen Minuten zusammenfügen konnte, erreichen lassen, als wenn jedesmal doch so viel Erde aufgeworfen werden muſste, daſs eine besondere Vorrichtung zum Hinaufsteigen nöthig war, Exod. 20, 26. Nach Verfertigung des ganzen Cultapparates der Stiftshütte hat der Grund des leichtern und schnellern Aufrichtens ohnehin gar keinen

*) Spencer de leg. Hebr. ritual. II, 5.

Sinn mehr, denn die Aufrichtung des ganzen Heiligthums war keineswegs so gar leicht und schnell zu bewerkstelligen, und doch begann der Cultus nicht eher, als bis Alles gehörig gestellt und geordnet war. Was sodann die vermeintliche Opposition gegen heidnischen Aberglauben betrifft, so ist auch diese niemals ein positiver Grund der Israëlitischen Culteinrichtungen, wie schon in der Einleitung S. 41. bemerkt worden. Auſserdem ist ja durchaus nicht dieser Altar allein wegen seiner behaupteten Beweglichkeit ein Zeugniſs davon, daſs Jehova kein θεὸς ἐγχώριος sey; das ganze tragbare Heiligthum weist darauf hin, somit kann er auch deshalb nicht gerade von Erde haben seyn sollen. Ueberhaupt ist es eine völlig unbegründete Voraussetzung, als seyen die von Erde aufgeworfenen Altäre beim Weiterziehen des Volks niedergerissen worden, im Gegentheil läſst sich vermuthen, daſs man sie als Denkmale göttlichen Seegens für künftige Zeiten stehen lieſs, die Stelle Exod. 17, 15. macht dieſs sehr wahrscheinlich *). Der positive und wahre Grund, warum dieser Altar gerade von Erde seyn sollte, muſs in seiner eigenthümlichen Bestimmung liegen, und diese giebt der Text auch an derselben Stelle so an: „Einen Altar מִזְבַּח von Erde mache mir, und schlachte זָבַחְתָּ auf ihm deine Brandopfer und Heilsopfer, dein Kleinvieh und dein Rindvieh.” Hier wird augenscheinlich das „von Erde” in eine Beziehung zu dem „Schlachten” oder Opfern gesetzt, und der Sinn ist: Geschlachtet werden soll auf einem Altar von Erde, der Schlachtopferaltar soll kein anderer als einer von Erde seyn. Die Schlacht- oder blutigen Opfer standen jedenfalls zunächst und im Allgemeinen in einer Beziehung zur Sünde und zum Tod des Menschen (Lev. 17, 11.); beides aber, Sünde und Tod ist eben recht eigentlich Sache des Menschen, als Geschöpfes der Erde (אדם, אדמה), wie denn der Mensch nicht selten in der h. Schrift gerade als Sünder und dem Tod Anheimgefallener in Verbindung mit der Erde gebracht wird. Vgl. vor Allem Gen. 3, 17—19. Und weil nun auf diesem Schlachtopfer-Altar sich insbesondere das Verhältniſs des Menschen, als Geschöpfes der Erde, als אדם, als Sünders und dem Tod Anheimgefallenen darstellte, so sollte auch eben dieser Ort von Erde

*) Der Talmud (tract. Sevachim 61, 2.) beantwortet sich die Frage: „Warum wird der Altar אדמה genannt?“ so: „weil kein Zwischenraum zwischen der Erde und dem Altar, und dieser nicht auf Oefen erbaut war“ (!!).

אדמה seyn. Im Himmel, wo keine Sünde und kein Tod ist, hat daher auch diese Art des Opferns nicht statt; die Heiligen Gottes, die Geschöpfe des Himmels bringen nur das Opfer des Gebetes und der Verherrlichung des göttlichen Namens; daher, wie wir gesehen haben, der im nachbildlichen Himmel befindliche Altar keiner von Erde, sondern von Gold war, und im Gegensatz zu dem dem des Vorhofs schlechthin מזבח הזהב der goldene Altar hieſs. Num. 4, 11. — Während es Regel war, den Schlachtopferaltar von Erde zu machen, wurde doch auch (ausnahmsweise) gestattet, ihn **von Steinen** aufzurichten, Exod. 20, 25., allein dann durften diese Steine nicht behauen seyn, kein Eisen sollte über ihnen geschwungen werden. Den Grund dieser Vorschrift findet **Spencer** darin, daſs Gott alle Kunst und Pracht bei seiner Verehrung verschmähe; was aber, wenn man erwägt, daſs der Künstler Bezaleel, um den heiligen Apparat gehörig fertigen zu können, mit dem Geist Gottes, mit besonderer Einsicht ausgerüstet ward, als unbesonnen erscheinen muſs. Steine waren nur eine Art Surrogat für die Erde, das dem Schlachtopferaltar eigentlich zukommende Material, sie sollten darum auch roh und unbehauen bleiben, um das Ansehen und Wesen der Erde zu behalten; behauen hätten sie nicht mehr die Erde als Element repräsentirt und demnach der Bedeutung und dem Wesen des Altars nicht mehr entsprochen. — Es stellt sich nun aber die Frage ein: warum war denn der Opferaltar der Stiftshütte nicht bloſs von Erde, sondern hatte noch ein besonderes als Ueberkleidung dienendes **Gestell von Holz, mit Erz überzogen**? Dieser Ueberzug war eben das, was ihn als ein Geräthe der Stiftshütte noch näher bezeichnete. Der Altar bloſs von Erde konnte aller Orts aufgeworfen werden, aber der Schlachtaltar des Heiligthums sollte auch den Charakter des Heiligthums tragen, und dieser bestand darin, Offenbarungs, d. i. Licht- und Lebensstätte zu seyn. Als solche war die Stiftshütte mit allem ihrem Zubehör von Metall und Sittimholz verfertigt (vgl. S. 291.), und dieses Material muſste daher auch das so wichtige Geräthe des Opferaltars an sich haben. Von den drei Metallen, die zur Stiftshütte verwendet wurden, fiel ihm aber dasjenige zu, welches seinem eigentlichen Material, der Erde, symbolisch entspricht, das Erz (siehe oben S. 293.); von diesem Metall waren denn auch seine sämmtlichen Nebengeräthe verfertigt *).

---

*) Merkwürdig ist die Kabbal. Deutung des Erzes: *Altare externum est coloris aenei, quia tenetur cibare corticis, qui vocantur montes aenei.*

Die **Gestalt und Form**, nämlich die des Vierecks, hatte der Brandopferaltar mit dem Räucheraltar gemein, und wurde durch sie als göttliche Offenbarungsstätte bezeichnet. Die Maaſse dieses Vierecks sind aber ganz andere: jede Seite des Vierecks miſst fünf Ellen, die Höhe des Ganzen drei Ellen. Erwägt man, daſs auch am Opferaltar des Salomonischen Tempels, ja selbst des Herodianischen, solche Maaſse sich finden, die, obschon sie nicht ganz übereinstimmend angegeben werden, doch immer in bestimmten heiligen Zahlen sich bewegen [1]), so wird man um so eher geneigt, dem angegebenen Maaſs Bedeutsamkeit zuzugestehen, als seine Zahlen solche sind, die wir auch sonst als bedeutsame kennen gelernt haben. Das Viereck in Verbindung mit der Drei liegt dem ganzen heiligen Bau als Offenbarungsstätte, was ja auch im Kleinen der Altar ist, zu Grunde; die dem Viereck aufgeprägte Fünf hat sich uns oben S. 230. als die eigenthümliche Zahl des Vorhofs gezeigt, und insofern sich der Vorhof gleichsam concentrirte in diesem Altar, war letzterer sehr passend durch diese Zahl gerade als der Vorhof im Kleinen, als das Centrum dieser Offenbarungsstätte bezeichnet. — Die **Hörner** des Brandopferaltars werden nicht als verschieden von denen des Räucheraltars dargestellt; der Unterschied mag wohl nur in der Gröſse nach Verhältniſs des Altars selber bestanden haben. Die Bedeutung ist dieselbe.

Die **Einfassung** und das **Gitter** von der Mitte des Altars an nach unten zu hatten einen mehr äuſserlichen, doch in dem Opferrituale begründeten Zweck. Erstere war nöthig, damit der Priester, der das Opferblut an die vier Altarhörner sprengen muſste, auf allen Seiten des Altars herumgehen konnte. Das Gitter diente dazu, das Opferblut, das an die untere Hälfte des Altars gesprengt wurde, und für das Heiligste beim Opfer galt, vor Entweihung zu bewahren, ohne daſs dadurch die Möglichkeit des Besprengens aufgehoben wurde.

Daſs auch im **heidnischen Cultus** Altäre von Erde, insbesondere von grünen Wasen oder Rasen vorkommen, hat **Spencer** und seine Schule als Parallele geltend machen wollen [2]). Diese Altäre waren eine Art Nothbehelf, wenn in der Schnelle

---

Sachar. 6, 1. Vgl. Cabbala denud. pag. 520. R. **Bechai** bezieht es auf Jes. 48, 4. und glaubt, das Erz habe zur Sühne der ehernen Stirne Israels gedient.

1) **Winer** Real-Wörterbuch S. 228—230.

2) **Spencer** de leg. Hebr. ritual. II, 5. pag. 250 sq.

ein Opfer sollte gebracht werden, und hieſsen daher *arae subitae*, *βωμοὶ αὐτοσχέδιοι*. Ein Haupterforderniſs derselben bestand darin, daſs sie von frischem grünen Wasen seyn muſsten, entsprechend den grünen Zweigen und Kränzen, welche die Opfernden trugen. Was in aller Welt hat aber der Mosaische Brandopferaltar der Stiftshütte mit diesen Altären zu thun? War er denn eine *ara subita*? Nur die S. 487. erwähnte irrige Ansicht von dem Zweck seines Materials konnte veranlassen, ihn damit zu vergleichen. Bei ihm galt es der Erde als Element, nicht aber der Grüne des Wasens; mit Erz war er überkleidet, was zu einer *ara subita* auch nicht entfernt paſste. Nimmt man dazu seine Stelle im Vorhof, sein Verhältniſs zum Räucheraltar, zu den andern heiligen Geräthen und zu dem Ganzen der Stiftshütte überhaupt, so wird es ein Räthsel, wie man veranlaſst werden konnte, ihn mit den grünen *aris subitis* zusammenzustellen.

II. Das Becken. Nach Exod. 30, 18—20. diente das Becken dazu, Wasser in Bereitschaft zu haben, damit „Aaron und seine Söhne ihre Hände und Füſse daraus waschen" konnten, und zwar „wenn sie in die Stiftshütte giengen" oder „wenn sie sich dem Altar näherten zum Dienst." Bevor wir das Wenige, was über die Beschaffenheit dieses heiligen Geräthes angegeben ist, verstehen können, müssen wir, wie bei den andern Geräthen, zuerst auf das eingehen, wozu es überhaupt da ist, auf das Waschen der Hände und Füſse der Priester. Gewöhnlich wird behauptet, die Priester hätten sich bei ihren verschiedenen Dienstgeschäften, besonders beim Opfern leicht beschmutzt, und darum, ehe sie ins Heiligthum selbst eingiengen, waschen müssen, weil es gegen alle schuldige Ehrfurcht gewesen wäre, beschmutzt die Wohnung Jehova's zu betreten. Das völlig Unrichtige dieser Behauptung zeigt sich schon allein darin, daſs ja das Waschen offenbar vor dem Opfergeschäft, wie vor dem Eintreten in die Wohnung geschehen muſste; auſserdem wurden bei diesem Geschäft ja eben so leicht das Gesicht oder andere unbedeckte Theile des Körpers beschmutzt, als die Hände und Füſse, warum sollten aber nur diese gewaschen werden? auch ist es eine irrige Voraussetzung, als hätte das Opfergeschäft so unrein gemacht, daſs es des Waschens bedurfte: das Blut, womit der Priester etwa bespritzt wurde, verunreinigte ihn keineswegs, sondern war vielmehr das Heiligste beim Opfer, so daſs in diesem Fall es nur deswegen abgewaschen wurde, damit es nicht auſserhalb des Heiligthums komme und entweiht würde (Lev. 6, 20.).

Wer sieht auch nicht, daſs dieses Waschen der Hände und Füſse vor jedem priesterlichen Geschäft selbst eine religiöse und keine äuſserliche Handlung war? Das Becken war kein Geräthe für ein gemeines Alltagsgeschäft, keine bloſse Waschschüssel, sondern stand in der Reihe der heiligen Geräthe, und diente nicht minder wie diese zu einer heiligen, religiösen Handlung. Als solche aber hat dann das Waschen nothwendig symbolischen Charakter, den es auch sonst häufig auſser dem Gebiet des Cultus hat, Deut. 21, 6. 7. Matth. 27, 24. Joh. 13, 6—10., und daſs es dann moralische Reinigung bedeutet, bedarf keines Beweises. Warum aber die Priester gerade diese Glieder, Hände und Füſse waschen sollten, giebt die angeführte Stelle deutlich genug zu erkennen. Das ganze priesterliche Geschäft bestand in dem Eingehen ins Innere des Heiligthums und in der Verrichtung des Opferns auf dem Vorhofaltar; ersteres geschah mit dem Füſsen, letzteres mit den Händen. Wenn nun diese Glieder gerade gewaschen werden sollten, so ist damit nichts anderes bedeutet, als daſs die Priester, wenn sie den Dienst des Heiligthums besorgten, sich vorher reinigen sollten. Der Zweck und das Ziel aller Geschäfte, die die Priester verrichteten, war die Heiligung Gottes und Israels; mit dem „Heiligen Israels" verkehren, seine Geschäfte besorgen, in das Heiligthum eingehen, Handlungen verrichten, die Heiligung bezweckten, das alles erforderte nothwendig Reinigung von Seiten dessen, dem dieſs oblag. Mit unreinen Händen heilige Dinge behandeln, mit unreinen Füſsen im Heiligthum wandeln, wäre eine factische Verleugnung des Heiligen in Israel und eine Aufhebung des Bundes, dessen Wesen und Ziel die Heiligung ist, also eine Zerstörung des Kerns der Israelitischen Religion. Darum war so groſse Strafe auf das Unterlassen jener symbolischen Handlung gesetzt.

Zur Verrichtung des Reinigens der Hände und Füſse bedurfte es nun natürlicher Weise eines Gefäſses mit Wasser, ohne daſs dieses selbst gerade bedeutsam war. Insofern war es vielmehr nur Hülfsgeräthe, und gewiſs würde es, wenn ihm selbst Bedeutung zukäme, ausführlicher beschrieben seyn, gleich den andern heiligen Geräthen. Das Einzige, was uns über seine ganze Beschaffenheit gesagt wird, ist, daſs es mit Spiegeln versehen war, welche von Frauen als Gaben dargebracht worden. Dieſs muſs denn auch in dem Wesen und der Bestimmung des Geräthes selbst seinen Grund gehabt haben. Man hat behauptet, mit Hülfe dieser Spiegel hätten die Priester jede Unreinigkeit an sich gewahr

werden, und demnach sich desto besser reinigen können [1]). Muſs man denn aber, um Hände und Füſse zu besehen und Unreinigkeiten an ihnen zu entdecken, erst in den Spiegel blicken? Noch unbegreiflicher ist die Meinung des Fortunatus Scacchus, diese Sgiegel seyen Brennspiegel gewesen, in welchen die Sonnenstrahlen aufgefaſst worden, um so das auf dem Opferaltar liegende Brennmaterial zu entzünden [2]). War das Becken ein Reinigungsgefäſs, so muſs sich diese besondere, ihm eigenthümliche Vorrichtung auch auf das Reinigen beziehen, und mit dieser eigentlichen und einzigen Bestimmung des Geräthes in irgend einer Verbindung stehen. Diese Verbindung liegt aber sehr nahe. Des Spiegels bedient sich der Mensch zur Selbstbeschauung, er zeigt ihm seine individuelle Gestalt, das, woran er, weil sich darin am meisten seine ganze Persönlichkeit kundthut, hauptsächlich vor andern kenntlich ist, sein Angesicht. So wenig es sich nun hier um ein äuſserliches Reinigen handelt, so wenig auch um ein äuſserliches Beschauen, sondern um ein inneres Beschauen. Das Beschauen des Aeuſsern im Spiegel war also Symbol des Beschauens des Innern im eigenen Geiste, mit einem Wort der Selbsterkenntniſs. Und wenn nun das äuſserliche Selbstbeschauen hier mit dem Waschen der Hände und Füſse in Verbindung gebracht war, so konnte dieſs nichts anderes bedeuten, als: der Reinigung und Heiligung muſs die Selbsterkenntniſs vorausgehen oder mit ihr verbunden seyn. Der Priester, der, bevor er sich zum Dienst im Heiligthum anschickte, vor das Becken trat, wurde demnach durch dessen Spiegel gemahnt, ehe er mit dem Heiligen Israels verkehre und heilige Geschäfte besorge, zuerst einen Blick in sich selbst zu thun, sich selbst zu beschauen. Durch die Verbindung dieses Selbstbeschauens mit dem Reinigen aber wurde ihm angedeutet, als was er sich, ehe er vor Gott trete, zu erkennen habe, nämlich als einen der Reinigung Bedürftigen, als einen Sünder in den Augen des Heiligen Israels. Auf diese Weise wurde gerade der Stand, der sonst so sehr bevorzugt war und als der heilige Stand erschien, bei seinem Berufsgeschäft mehr als alle andern an die Sündhaftigkeit erinnert und in dem demüthigenden Bewuſstseyn derselben erhalten, und eben dieses Bewuſstseyn ist ja das Charakteristische der Israelitischen Religion überhaupt [3]).

---

1) Clemens de labro aeneo 2, 3.

2) Fort. Scacchus Myroth. sacr. elaiochrism. 1, 8.

3) Gerade diesen letzten Punkt hat Philo bei seiner sonst richtigen

Welch Rühmen und Aufheben wird von der Aufschrift des Delphischen Tempels, die Plato „den Gruſs des Gottes an die Eintretenden" nennt [1]), gemacht, und doch ist noch sehr die Frage, ob dieses *γνῶθι σεαυτὸν* wirklich einen ethischen und nicht vielmehr vorzugsweise kosmischen Sinn hat, ob der Mensch dabei nicht mehr als Mikrokosmos angesehen ist, welcher daran zu mahnen, die groſse Harmonie des Kosmos, die vollkommene Schönheit in sich darzustellen, oder ob er als rein moralisches Wesen betrachtet wird? Und letzteres selbst angenommen, so finden wir hier vor dem Eingang in die Wohnung Jehova's ganz dieselbe Idee ausgedrückt, ja vermöge der Verbindung des Sichbeschauens mit dem Reinigen unendlich tiefer aufgefaſst.

Auch diesem heiligen Geräthe hat man, wie der symbolischen Handlung selbst, um deren willen es da war, seine Mosaische Originalität wenigstens theilweise streitig gemacht. Das Waschen und Reinigen vor gottesdienstlichen Verrichtungen, namentlich vor dem Opfern sey eine verbreitete heidnische Sitte gewesen, behauptet Spencer [2]). Das ist allerdings richtig. Aber es kann überhaupt nichts geben, was dem allgemeinen religiösen Bewuſstseyn näher läge, als die Vorstellung, daſs man dem Göttlichen gereinigt sich nahen müsse. Und wenn nach der symbolischen Anschauung vorzüglich das Wasser Reinigungsmittel war, so versteht es sich von selbst, daſs Reinigungen vor gottesdienstlichen Handlungen allgemein üblich seyn muſsten. Im ganzen Alterthum finden wir neben den Opfern Reinigungsceremonien, welche jedoch, wie wir noch sehen werden, im Heidenthum vorherrschend auf physische kosmische Verhältnisse sich bezogen, während das ethische Moment, das im Mosaismus so scharf hervortritt, beinahe gänzlich verschwindet. Von einem Waschen der Hände und Füſse der Priester vor jeder Dienstverrichtung findet sich in den heidnischen Culten keine Parallele, am wenigsten in dem Zusammenhang und in der Verbindung, wie es hier bei der Stiftshütte vorkommt. In und vor einzelnen heidnischen Tempeln trifft man auch

---

Deutung de vita Mos. 3. pag. 673 fg. übersehen. Er hält das Waschen der Hände und Füſse für ein *σύμβολον ἀνυπαιτίου ζωῆς καὶ βίου καθαρεύοντος ἐν πράξεσιν ἐπαινεταῖς, ού τὴν τραχεῖαν κακίας ὁδὸν, ἢ κυριώτερον εἰπεῖν, ἀνοδίαν, ἀλλὰ τὴν δι' ἀρετῆς λεωφόρον ἀπευθύνοντος· ὑπομιμνησκέσθω μέντοι φησὶ, καὶ ὁ μέλλων περιῤῥαίνεσθαι, ὅτι τοῦδε τοῦ σκεύους ἡ ὕλη κάτοπτρα ἦν, ἵνα καὶ αὐτὸς οἷα πρὸς κάτοπτρον αὐγάζῃ τὸν ἴδιον νοῦν κ. τ. λ.*

1) Plato Charmid. pag. 164. D.

2) Spencer de leg. Hebr. rit. III, 3, 3, 2.

Wasserbecken oder Waſserkeſsel an, allein diese waren keineswegs wie das heilige Geräthe der Stiftshütte, Reinigungsgefäſse, sondern bezogen sich auf das bekannte Dogma der Naturreligion von der Entstehung der Welt aus dem Wasser. Dieses Symbol des Beckens oder Kessels stammt aus Indien und kam bis zu den Griechen [1]). Die Scythen z. B. hatten einen groſsen ehernen Kessel, den der Sage nach ihr König Ariantas aus lauter Pfeilen seiner kriegerischen Unterthanen verfertigen lieſs [2]). Auch der Cimbern gröſstes Heiligthum, das sie an Augustus ausliefern muſsten, war ein Krater [3]). Aehnliche Becken oder Kessel gehörten zu den Weihgeschenken für gewisse Götter, wie unter andern die römischen Frauen ihren goldnen Schmuck dem Pythischen Apollo weiheten, woraus ein Krater verfertigt ward, der nach Delphi kam [4]). Hier kann also auch von keiner entfernten Aehnlicheit die Rede seyn. Besonders aber sollen die zum Becken verwendeten Spiegel aus dem heidnischen Cultus entlehnt seyn. Clerikus macht namentlich eine Nachricht des Cyrill von Alexandrien geltend, wornach es Aegyptische Sitte war, daſs die Frauen, wenn sie in weiſsen Kleidern zum Tempel der Isis zogen, in der rechten Hand das Sistrum, in der linken einen Spiegel hielten [5]). Der Spiegel ist aber keineswegs ein bloſs bei den Aegyptern, sondern auch sonst im Alterthum häufig vorkommendes Symbol, und stammt als solches offenbar aus Indien. Die Indische Kosmogonie lehrt, daſs, als das Urwesen in dem Spiegel der Maja sich selbst anzuschauen begann, die Schöpferkraft thätig ward [6]). Bei den Griechen erscheint der Spiegel insbesondere als Attribut des Dionysos, der, indem er in denselben schaut und sich selbst darin erkennt, eben damit die bunte formenreiche Welt schafft, die sein Ebenbild ist: wobei man sich des Orientalischen Sprachgebrauchs erinnern muſs, der für Erkennen und Zeugen oder Schaffen Ein Wort hat. (Siehe

---

1) Baur Symbolik II, 2. S. 191.

2) Herodot. 4, 81.

3) Baur a. a. O.

4) Plutarch. de vitando aere alieno. pag. 828 c.

5) Cyrill. Alex. de odorat. in spir. et verit. 2. pag. 64. Ἔθος τοίνυν Αἰγυπτίων μάλιστα γυναιξὶν εἰ φοιτᾷ ἱεροῖς λίνῃ μὲν ἐσθῆτι κατεσταλμέναις, κατόπτρῳ δὲ τὴν ἀριστερὰν, καὶ σείστρῳ τὴν δεξιὰν ἱεροπρεπῶς κατεστεμμέναις αἳ ὅτι μάλιστα τῶν ἄλλων ἐξειλεγμέναι καὶ ἱερομύστιδες τῆς τοιαύτης μόλις ἠξιοῦντο τιμῆς.

6) von Bohlen das alte Indien I, S. 161. 164.

oben S. 85 fg.) Wie die bedeutsamen Würfel (siehe oben S. 162.), so gehörte daher auch der Spiegel zum Spielzeug des Dionysoskindes; denn nach gleichfalls Indischer Vorstellung ist das Schaffen der Gottheit ein Spielen. Dieselbe kosmische Bedeutung hat der Spiegel, wenn wir hören, daſs die Dienerinnen der Juno diese Gottheit erst bunt schmückten und ihr dann einen Spiegel zur Selbstbeschauung vorhielten; Juno erscheint hier als die groſse Weltmutter, als die Indische Maja [1]). Dieſs ist nun aber auch die Aegyptische Isis, und wenn die Frauen mit Spiegeln in der einen Hand in ihren Tempel zogen, so waren diese eben so gut ein kosmisches Symbol, als das Sistrum, das sie in der andern Hand trugen, dessen vier Stäbe die Elemente bezeichneten (siehe oben S. 160.). Wie bestimmt und scharf tritt nun aber hier wieder gerade das Charakteristische des Mosaismus und des Heidenthums hervor! In letzterem ist der Spiegel ein reines Natursymbol, im Mosaismus dient er zur Bezeichnung rein ethischer Verhältnisse; wie himmelweit ist dieser Gebrauch vom heidnischen verschieden, der auch nicht entfernt in einer Beziehung zur Reinigung steht. Bei den Aegyptischen Frauen waren die Spiegel eigentliche Cultgeräthe, deren sie sich fortwährend bedienten; die Spiegel, die zum Mosaischen Becken verwendet wurden, sind hingegen Privatgeräthe der Frauen, welche sie, wie so vieles Andere, als freiwillige Gabe zum Bau der Stiftshütte darbrachten. Daſs diese Spiegel von Frauen herrührten, wird hoffentlich nichts Aegyptisches seyn; denn, wenn einmal an das Reinigungsbecken Spiegel kommen und dieselben, wie der Gesammt-Stoff des ganzen Heiligthums, freiwillige Gaben seyn sollten, so werden doch gerade die Spiegel nicht von Männern, sondern natürlich von Frauen beigesteuert worden seyn. Und da diese Spiegel nicht zum allgemeinen Gebrauch sondern nur für die dienstthuenden Priester bestimmt waren, so lag es sehr nahe, daſs nicht gerade alle, sondern namentlich die dienstthuenden Weiber solche Geschenke hergaben, ohne daſs sie deshalb auch nur entfernt mit jenen Isisdienerinnen, die Cyrill ἱερομύστιδες nennt, in eine Kategorie fallen [2]). Philo sieht in der Darbringung noch ein beson-

---

1) Creuzer Symbolik III, S. 497. Spanheim ad Callim. Hymn. in Pall. 21. Senec. epist. 95.

2) Die Worte הַצֹּבְאֹת אֲשֶׁר צָבְאוּ hat man öfter ganz allgemein gefaſst und sie auf das gewöhnliche Zusammenkommen der Frauen bei der

deres Zeichen der weiblichen Enthaltsamkeit, Keuschheit und Seelenschönheit, Abenesra einen Beweis, sich der Eitelkeit und Weltlust entschlagen zu haben, was wir billig dahingestellt seyn lassen [1]). Im neuern Orient fanden bis jetzt Reisende Spiegel unter den Cultgeräthen. So sah Erman in einem Zelte der Buräten ein Götterbild und vor demselben sechs aus Messing gedrehte Schaalen voll Wasser, sodann runde messingene Planspiegel, vermittelst deren der Lama oder Priester das Wasser in den Schaalen weiht. Er läſst nämlich das Bild des Gottes in diesen Spiegeln reflectiren, und gieſst dann das zu weihende Wasser über dem Spiegel in ein Gefäſs; indem das Wasser auf diese Weise das Bild des Gottes in sich aufnimmt, wird es göttliches, heiliges, geweihtes Wasser [2]). Merkwürdiger für uns ist die Nachricht, die Thunberg in seiner Reise nach Japan giebt: „In der Mitte des Tempels steht häufig ein groſser Spiegel von gegossenem und halbpolirtem Metall, dessen Zweck ist, diejenigen, die den Tempel besuchen, daran zu erinnern, daſs, so wie sich in dem Spiegel ihre körperlichen Makel treu darstellen, so auch die geheimen Mängel und bösen Eigenschaften ihres Gemüthes den allsehenden Augen der unsterblichen Götter offen und aufgedeckt da liegen" [3]). Dieſs kann jedenfalls viel eher, als jene nichtssagende Nachricht von den Isisspiegeln der Aegyptischen Frauen,

---

Stiftshütte zum Gebet oder andern gottesdienstlichen Verrichtungen bezogen. Dagegen streitet aber der Sprachgebrauch des Wortes צָבָא, das nie von diesem gewöhnlichen Kommen, sondern vom Aufziehen der Priester zum Dienst des Heiligthums steht. Vgl. bes. Num. 4, 23. 35. 39. 43. 8, 25. (Dan. 8, 10. 13.) Man ist daher durchaus zu der Annahme genöthigt, daſs gewissen Frauen irgend ein bestimmtes Geschäft bei dem Heiligthum oder in Bezug auf dasselbe übertragen war. Dieſs wird auch durch 1 Sam. 2, 22. bestätigt; denn die Söhne Eli's würden bei einem nur vorübergehenden Aufenthalt der Frauen zum täglichen Gebet schwerlich Gelegenheit gefunden haben, ihre Schändlichkeiten auszuführen, vermuthlich standen die Frauen in irgend einem Dienstverhältniſs zu ihnen. Worin aber dieser Dienst bestand, läſst sich bei dem Mangel aller Andeutungen nicht bestimmen. Unverantwortlich ist die Behauptung von Bohlens (Genesis Einleitung S. 108.), die Frauen, aus deren Spiegeln das Becken verfertigt worden, seyen öffentliche Buhlerinnen, Hetären, im Dienst der Astarte gewesen.

1) Philo de vit. Mos. 3. pag. 673. Abenesra in Exod. 38, 8.

2) Ritter Erdkunde von Asien II, S. 119.

3) Thunberg Reise nach Japan IV, 19., bei Rosenmüller altes und neues Morgenland II, S. 142., wo auch noch auf Chardin's Reisen II, S. 279., Goguet über den Ursprung der Gesetze u. s. w. I, 4, 2. S. 353. und: Uebereinstimmung der Ostind. und Jüd. Gebräuche Art. 15. verwiesen wird.

zur Parallele der Mosaischen Beckenspiegel dienen, und doch wird Niemand einen historischen Zusammenhang zwischen Moses und Japan behaupten wollen, ein Beweis, wie unvorsichtig es ist, wenn man oft um einer weit geringern und entferntern Aehnlichkeit willen ein Entlehnen Mosaischer Symbole und Gebräuche aus dem Heidenthum und namentlich aus Aegypten annimmt. Uebrigens fehlt auch dieser Parallele das eigenthümlich Mosaische, nämlich die Verbindung des Selbstbeschauens mit der Reinigung und Heiligung.

UNIVERSITY OF CHICAGO
48 428 877

BM650
.B18
v.1

Bähr, K.C.W.F.
Symbolik des Mosaischen cultus.

402279

Bindery

APR 1 '34
MAY 15 '34

De 5 '50 ILL Concordia Sem.
Ja 9 '51 St. Louis, Mo.

402279
BM650
.B18
V.1

ORIENTAL INSTITUTE

SWIFT LIBRARY

UNIVERSITY OF CHICAGO
48 428 877

HICAGO
77

Volum

ume 2

Orient. Inst.

The University of Chicago
Libraries

Crescat Scientia Vita Excolatur

07-07

J Marx

Symbolik

des

Mosaischen Cultus.

Von

Karl Christ. Wilh. Fel. Bähr,

Dr. der Theologie und Ministerialrath bei der Evangel. Kirchen-Section des Ministeriums des Innern in Karlsruhe.

קְדֹשִׁים תִּהְיוּ כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם

Lev. 19, 2.

Zweiter Band.

Heidelberg,

in der akademischen Buchhandlung von *J. C. B. Mohr.*

1839.

BM650
B18
v. 2
Orient. Inst.

„Die Religion findet ihre Quelle in dem Geist, der seine Wahrheit sucht, sie ahnt und sich dieselbe in irgend einer Gestalt, welche mit diesem Gehalt der Wahrheit engere oder weitere Verwandtschaft hat, zum Bewusstseyn bringt. Wenn aber die Vernünftigkeit die Gestalten erfindet, dann entsteht auch das Bedürfniss die Vernünftigkeit zu erkennen. Diese Erkenntniss allein ist des Menschen wahrhaft würdig, wer sie bei Seite lässt, erhält nichts als eine Masse äusserer Kenntnisse. — — Den Menschen in seinem geistigen Bilden und Gestalten zu rechtfertigen ist ein edles Geschäft."

Hegel, Aesthetik I, S. 401.

402280

Vorwort.

Später, als ich selbst dachte, folgt dieser zweite Band auf den ersten. Die Gründe, welche diese Verzögerung veranlassten, hier auseinanderzusetzen, kann für Niemand von Interesse seyn; gewiss ist, dass das Buch dadurch nichts verloren hat.

Dass dieser Band etwas umfangreicher werden würde, liess sich voraussehen. Sollte die erforderliche Gründlichkeit nicht Noth leiden, so konnte ich mich nicht kürzer fassen. Dinge, über welche sich ganze Bücher schreiben liessen, habe ich in einzelnen Paragraphen behandeln müssen; darum glaube ich aber auch um so mehr Ansprüche auf Nachsicht zu haben. Es kommen hier Fragen zur Sprache, die mit dem Kern der biblisch-christlichen Theologie in wenigstens mittelbarer Berührung stehen; bei meiner bisher noch nicht befolgten Behandlungsweise derselben muss ich des Widerspruchs von entgegengesetzten Seiten her gewärtig seyn; doch rechne ich auch auf eine An-

zahl von Lesern, welche mit der Billigkeit die jedem Theologen so nothwendige Unbefangenheit verbinden und daher ruhig und wiederholt prüfen. Ich sage dies namentlich in Bezug auf das Räthsel von Jahrtausenden, auf das Centrum aller Religionen, auf das Opfer. Es kann mir nicht einfallen, hier Alles ins Reine gebracht zu haben, man muss auch Andern etwas zu thun übrig lassen; immerhin aber glaube ich, einen festen, nämlich exegetisch-historischen, Grund gelegt zu haben, auf dem weiter fort gebaut werden kann. Auch meine Ansicht von dem Wesen der Levitischen Reinigungen ist, so viel mir bekannt, eine neue; sie wird aber vielleicht weniger Widerspruch erfahren, weil man in diesem Punkte noch nicht an eine herrschende Meinung gewöhnt ist.

Der erste Band hatte das Glück, mit einer einzigen Ausnahme nur wohlwollenden Recensenten zu begegnen; mehrere haben das Buch so warm empfohlen, dass ich mich ihnen zu vielem Dank verpflichtet fühle. Auf die einzelnen Ausstellungen kann ich mich natürlich hier nicht einlassen, vielleicht giebt sich dazu später, wenn überhaupt der bis jetzt so sehr vernachlässigte Gegenstand selbst noch mehr bearbeitet worden, Gelegenheit. Merkwürdig erscheint nur, dass die Urtheile über einzelne Abschnitte oder selbst einzelne Punkte so schnurstracks einander entgegengesetzt waren, dass sie sich gegenseitig aufhoben; so namentlich über die Einleitung, über die Zahlenlehre,

über die Schaubrode u. s. w. Dem einzigen ungünstigen Recensenten in der Halleschen Litt. Zeitung merkt man gleich vorneherein die Animosität an, die dann auf den letzten Columnen zu so bittern Ausfällen und Persönlichkeiten sich hinreissen lässt, dass es unmöglich ist, darin die Stimme partheiloser Wahrheitsliebe zu erkennen. Es thut mir leid, wenn bei der Punktation der hebräischen Wörter einige Versehen und Druckfehler unterlaufen sind; vielleicht ist dies auch wieder in vorliegendem Bande der Fall; allein daraus den Schluss zu ziehen, dass ich Sprache und Grammatik verachte und dass an dem Buch überhaupt nichts seyn könne, halte ich zum wenigsten für sehr schwach. Ich habe allen Respect vor den hebräischen Punkten, aber, offen gestanden, doch noch grössern Respect vor den hebräischen Ideen; diesen nachzugehen, sie zu entwickeln und in ihrer Erhabenheit darzustellen, war mein Hauptziel. Wer umgekehrt den Punkten lieber nachjagt in einem solchen Buch, dem will ich die Freude nicht verkümmern, sondern selbst dankbar seyn, wenn er mir alle Druckfehler und Versehen zusammensucht, damit ich sie bei der ersten Gelegenheit verbessern kann. Uebrigens gleicht diese Art der Anzeigen, wo die Resultate der einzelnen Forschungen mit wenigen Worten und oft ungenau angegeben und neben einander gereiht werden, einem Gerippe, das weder Fleisch noch Blut hat, von dem man sich eher abgestossen als angezogen

fühlt. Mir selbst sind die Extracte so fremd vorgekommen, dass ich mich kaum darin wieder erkannt habe. Freilich wurde auf diese Weise am leichtesten die Absicht erreicht, mich der Welt als ausgemachten Phantasten zu recommandiren. Mit der glänzenden und geistreichen Entdeckung, dass die Stiftshütte überhaupt ganz und gar keine Bedeutung habe, kommt übrigens der Recensent etwas zu spät; die hätte er vor 40 bis 50 Jahren vorbringen sollen, gegenwärtig werden sich über sie nur diejenigen freuen, die es für eine mystische Idee halten, dass hinter den Bergen auch noch Leute wohnen. Wer aber selbst etwas nicht sieht oder sehen will, der sollte sich doch nicht auch noch herausnehmen, Andern eine Binde um die Augen legen zu müssen, unter dem Vorgeben, er wolle sie sehend machen und für Licht und Aufklärung sorgen.

Die gewöhnliche Einwendung gegen die Symbolik überhaupt: es sey schwer zu glauben, dass die Alten und namentlich Mose an all das, was hier in den Symbolen gefunden werde, gedacht haben sollte, wurde in einer Art gemacht, als hätte ich sie gar nicht bedacht und berührt. Ich muss daher auf die Einleitung verweisen, wo sie beseitigt worden. Uebrigens verwahre ich mich nochmals bestimmt gegen die mir untergeschobene sonderbare Meinung, als habe Mose erst ein ganzes Religionssystem bis ins Einzelste ausgedacht und dann hinterher sich Bilder und Zeichen für seine Ideen zu-

sammengesucht. Nein, die altorientalische Anschauung hat mit den Ideen die Symbole und mit den Symbolen die Ideen geschaffen; und wenn heut zu Tage Viele vermöge ihrer abendländischen Verstandesbildung und ihres Reflexionsstandpunktes sich in eine solche Anschauungsweise nicht hinein versetzen können, so thut dies gar nichts zur Sache, diese bleibt dessen ungeachtet so, wie sie ist. Ein gewisser orientalischer Sinn ist überhaupt jedem unentbehrlich, der sich mit Symbolik beschäftigen und darüber ein Urtheil haben will; nichts ist hier verkehrter, als dem ersten Eindruck unseres modernen abendländischen Geschmacks zu folgen. Gesetzt wir besässen das Hohelied nicht, und es würde Jemand in einem mit Schilden behangenen Waffenthurm das Bild des Halses der Geliebten, in einem Weizenhaufen das Bild ihres Leibes, im Berg Libanon das Bild ihrer Nase, in zwei jungen Gazellen das Bild ihrer Brüste, in einem Becher das Bild ihres Nabels u. s. w. erkennen: was müsste der nicht all in unsern Literatur-Zeitungen hören? Ins Tollhaus würde man ihn vielleicht weisen; und doch stellt jene Bilder ein ächt orientalisches und uraltes Buch auf; sie nicht blos sich gefallen zu lassen, sondern mit dem Orientalen selbst schön, erhaben, geschmackvoll zu finden, dazu gehört, das fühlt jeder, ein Sinn, der uns Abendländern des 18ten und 19ten Jahrhunderts von Natur fehlt, der aber nichts desto weniger doch existirt.

Manchen hat meine Deutung dieses und jenes Symbols nicht gefallen und sie haben geglaubt, dieselbe verwerfen zu müssen. So gerne ich auch die Möglichkeit des Irrens auf meiner Seite zugebe, so habe ich mich doch bei dem besten Willen und bei meiner mehrjährigen Beschäftigung mit diesen Dingen nicht im mindesten mit den dafür substituirten Deutungen befreunden können. Es ist gar keine Kunst, einzelne Symbole anders, ja vielleicht auf den ersten Blick ansprechender, als ich gethan, zu deuten. Allein auf den Geschmack und das Wohlgefallen kommt es hier gar nicht an, sondern auf den Zusammenhang. Lassen sich nämlich für die Bedeutung eines Symbols bestimmte Parallelen in der alten Welt anführen und steht hiernach die Bedeutung in gutem, innerm Zusammenhang mit der Bedeutung der übrigen damit verbundenen Symbole und des ganzen Cultus, so muss man auf seinen subjectiven Geschmack verzichten und darf nicht sagen: das gefällt mir nicht. Eine Deutung kann sehr wohl gefallen und doch falsch seyn, weil sie nicht in das Ganze des Cultus oder seiner einzelnen Theile passt, weil sie von einem andern, etwa dem neutestamentlichen Standpunkte aus aufgestellt ist und nicht in den eigenthümlich Mosaischen Ideenkreis gehört.

Ein von mir hochgeachteter Gelehrter Dr. Winer, dessen der deutschen Gründlichkeit wahrhaft zur Ehre gereichendes biblisches Real-Wörterbuch ich so viel-

fach und dankbar benützt habe, nennt mich zwar den Wiederhersteller der alttest. Symbolik, äussert sich aber sehr bedenklich über den in alle Kleinigkeiten eindringenden und überall die tiefste Weisheit suchenden symbolischen Witz. Da vielleicht auch Andere in dies Bedenken einstimmen, so kann ich mir nicht versagen, Einiges dagegen zu bemerken. Dass das hohe Alterthum auch in eigentlichen Kleinigkeiten Bedeutsames erblickte, ist eine ausgemachte historische Thatsache, wovon ich bereits im ersten Band mehrere Beispiele angeführt habe. Das ist gerade der schöne Sinn des Alterthums, überall, im Kleinsten wie im Grössten der sichtbaren Welt Hülle des Unsichtbaren d. i. Göttlichen zu finden; nach Indischer Lehre ist die Gottheit nicht blos das Grösste, sondern auch das Kleinste von Allem. Selbst von Bohlen (altes Indien I, S. 59) giebt an: „der ägyptische Waffenrock musste so gewebt seyn, dass 365 Fäden dem Einschlage zu Grunde lagen, um auf die Tage des Jahres anzuspielen“, und diese Nachricht rührt nicht von einem phantastischen Neuplatoniker, sondern von dem Vater der Geschichte, von Herodotus her. Wenn aber in Aegypten selbst die Zahl der Fäden am Rock religiös bedeutsam war, so sehe ich nicht ein, warum bei den Hebräern nicht auch die Granatäpfel am hohenpriesterlichen Amtskleid bedeutsam gewesen seyn können. Daraus folgt freilich nicht, dass alle und jegliche Kleinigkeiten auch Bedeutung

haben; vielmehr müssen hier bestimmte Grundsätze leiten, es müssen, was ich auch versucht habe, wie in der Hermeneutik so in der Symbolik feste Regeln aufgestellt werden. Ohne diese aber hierin zu verfahren und nach subjectivem Gutfinden zu sagen: das hat Bedeutung und jenes nicht, so weit darfst du beim Deuten gehen und kein Haarbreit weiter, halte ich für unwissenschaftlich. Bin ich hie und da zu weit gegangen, so rührt dies wahrlich nicht von kindischer Liebhaberei an Deuteleien her, sondern von meiner Vorliebe zur Consequenz in wissenschaftlichen Dingen; ich habe wenigstens niemals Deutungen von Kleinigkeiten aufgestellt, die nicht organisch in den Zusammenhang des Ganzen, dessen Theile sie sind, gehören. Dies führt mich auf die Bezeichnung meiner Deutungsweise als blossen Witzes. Das Wesen des Witzes ist Zufälligkeit, jeder Witz ist ein Einfall, dem innere Nothwendigkeit abgeht. Hangen nun aber die aufgestellten Bedeutungen vieler einzelner, ein Ganzes bildender Dinge in sich organisch zusammen, so dass sie als aus einem Princip entsprungen erscheinen und in geistiger Gliederung mit einander stehen, so kommt ihnen der Charakter der Nothwendigkeit zu und man hat kein Recht, sie für blosse Einfälle oder Witz zu erklären. Die neuere rationale Sprachforschung, um die auch namentlich in Bezug aufs N. T. Dr. Winer so rühmliche Verdienste hat, stellt den auch mir unzweifelhaften Grundsatz

auf, dass in dem Bau der Sprache, welche der unmittelbare Ausdruck der Geistigkeit und Vernünftigkeit ist, keine blinde mechanische Willkür herrsche, sondern Alles bis auf den Gebrauch der Partikeln seinen innern rationalen Grund habe, wenn schon der Redende sich dessen nicht bewusst ist. Soll es nun nicht zufällig und willkürlich seyn, dass der Grieche in dem einen Falle εἰ οὐ, in dem andern εἰ μὴ, dass er hier ἵνα dort ὅπως, hier δε dort δη setzt u. s. w., so sehe ich in der That nicht ein, warum in der eigentlichen Sphäre der Geistigkeit, in der Religion und deren Ausdruck, dem Cultus, in welchem die alten Völker die Summe der höchsten Ideen, die sie hatten und kannten, niedergelegt haben, irrationale Zufälligkeit und geistlose mechanische Willkür herrschen, warum nicht in dieser Zeichensprache so gut wie in der Wörtersprache eine in sich zusammenhangende, organisch gegliederte Totalanschauung ausgeprägt seyn soll. Diese aber nachzuweisen bis ins Einzelste, ist so wenig als bei der rationalen Sprachforschung blosser Witz. Das Vernünftige und Rationale überall, auch da, wo es bisher noch nicht erkannt wurde, aufzuzeigen, ist eine unserer Zeit würdige Aufgabe und in Bezug auf die alten Religionen eine Pflicht gegen die wahrlich nicht so blinde und irrationale Vorzeit. Dies war auch mein Ziel bei vorliegender Symbolik des Mosaischen Cultus; seit Jahren habe ich an der Erreichung dieses Ziels, zu dem noch

kein Weg gebahnt war, mit Liebe und Gewissenhaftigkeit gearbeitet; möchte ich ihm nicht ganz ferne geblieben seyn. Ich danke Gott, der mir auch in trüber Zeit Lust und Kraft zur Arbeit nicht schwinden liess. Was Wahres in dem Buche ist, wolle Er segnen und es dienen lassen zu seines heiligen Namens Preis und Ehre!

Karlsruhe im August 1839.

Baehr.

Inhaltsverzeichniss.

ZWEITES BUCH.

Das Cultus-Personale.

Erstes Kapitel. Das Cultuspersonale im Ganzen und Allgemeinen.

Seite

§. 1. Uebersicht der das Cultuspersonale betreffenden gesetzlichen Bestimmungen 3
§. 2. Wesen und Begriff des Mosaischen Priesterthums . . 11
§. 3. Verhältniss des Mos. Priesterthums zum heidnischen . 22

Zweites Kapitel. Aeusserliche Gerechtsame und Erfordernisse des Cultuspersonals.

§. 1. Gesetzliche Bestimmungen 36
§. 2. Bedeutung der Gerechtsame 43
§. 3. Bedeutung der leiblichen Erfordernisse 55

Drittes Kapitel. Die Amtskleidung der Priester.

§. 1. Beschreibung der Amtskleidung 61
§. 2. Bedeutung der priesterlichen Amtskleidung 70
§. 3. Vergleichung der Mos. Priesterkleidung mit der heidnischen 87

Viertes Kapitel. Die Amtskleidung des Hohenpriesters.

§. 1. Beschreibung der hohenpriesterlichen Kleidung . . . 97
§. 2. Bedeutung derselben 115
§. 3. Kritische Uebersicht der verschiedenen Deutungen . . 146

Fünftes Kapitel. Die Weihe des Cultuspersonals.

§. 1. Beschreibung der Weihe.. 165
§. 2. Bedeutung der Weihe 171
§. 3. Besondere aus der Weihe hervorgegangene Verpflichtungen 179

DRITTES BUCH.

Die Cultus-Handlungen.

Seite

Erstes Kapitel. Das Opfer im Allgemeinen.

§. 1. Uebersicht der das Opfer im Allgemeinen betreffenden gesetzlichen Bestimmungen 189
§. 2. Wesen und Begriff des Mos. Opfers 196
§. 3. Verhältniss des Mos. Opferbegriffs zum heidnischen . 217
§. 4. Kritik der verschiedenen Ansichten vom Wesen und Zweck des Opfers 269

Zweites Kapitel. Das Opfermaterial und das Verfahren damit bei der Darbringung.

§. 1. Gesetzliche Bestimmungen 294
§. 2. Bedeutung des Opfermaterials 312
§. 3. Bedeutung des Verfahrens damit bei der Darbringung . 337

Drittes Kapitel. Die verschiedenen Opfergattungen.

§. 1. Gesetzliche Bestimmungen über das Ritual der verschiedenen Opfergattungen 350
§. 2. Bedeutung des Brandopfers 361
§. 3. Bedeutung des Dankopfers 368
§. 4. Bedeutung des Sündopfers 386
§. 5. Bedeutung des Schuldopfers 400

Viertes Kapitel. Einzelne besonders modificirte Opferhandlungen und analoge Ritus.

§. 1. Uebersichtliche Beschreibung derselben 413
§. 2. Bedeutung des Bundes- und Weiheopfers 420
§. 3. Bedeutung des Nasiräeropfers 430
§. 4. Bedeutung des Eiferopfers 441
§. 5. Bedeutung des Ritus nach einem Mord dessen Thäter unbekannt war 447

Fünftes Kapitel. Die Reinigungen im Allgemeinen.

§. 1. Uebersichtliche Zusammenstellung der verschiedenen Reinigkeitsverordnungen 454
§. 2. Wesen und Begriff der Levitischen Reinigkeit 459
§. 3. Verhältniss der Mos. Reinigungen zu den heidnischen . 465
§. 4. Kritik der verschiedenen Ansichten vom Zweck und Wesen der Levit. Reinigkeit 476

Sechstes Kapitel. Die verschiedenen einzelnen Reinigungen.
§. 1. Die Reinigung der durch Geschlechtszustände Verunreinigten 486
§. 2. Die Reinigung der durch Todte Verunreinigten . . . 493
§. 3. Die Reinigung der Aussätzigen 512

VIERTES BUCH.

Die Cultus-Zeiten.

Erstes Kapitel. Die Cultuszeiten im Allgemeinen.
§. 1. Uebersicht der die Cultuszeiten betreffenden gesetzlichen Bestimmungen 525
§. 2. Begriff und Wesen der Mos. Cultuszeiten 532
§. 3. Verhältniss der Mos. Cultuszeiten zu den heidnischen . 545

Zweites Kapitel. Der Sabbatcyklus.
§. 1. Gesetzliche Bestimmungen 569
§. 2. Bedeutung des Tagessabbats 577
§. 3. Bedeutung des Monatsabbats 592
§. 4. Bedeutung der Jahrsabbate 601

Drittes Kapitel. Die drei Jahresfeste.
§. 1. Beschreibung derselben 613
§. 2. Bedeutung des Passahfestes 627
§. 3. Bedeutung des Pfingstfestes 645
§. 4. Bedeutung des Laubhüttenfestes 652

Viertes Kapitel. Der Versöhnungstag.
§. 1. Beschreibung der Feier desselben 664
§. 2. Bedeutung des Versöhnungsfestes 671
§. 3. Kritische Uebersicht der verschiedenen Deutungen des Versöhnungsfestes 685

ZWEITES BUCH.

Das Cultus - Personale.

ERSTES KAPITEL.

Das Cultuspersonale im Ganzen und Allgemeinen.

---

§. 1.

Uebersicht der das Cultuspersonale betreffenden gesetzlichen Bestimmungen.

Das Personale, mit dem wir es im Folgenden zu thun haben, begreift nicht die Gesammtheit aller derer, die überhaupt am Cultus theilnehmen, in sich, sondern besteht nur aus denjenigen, welchen die Handhabung, Leitung, Beaufsichtigung desselben obliegt. Der gesetzlichen Bestimmungen über dieses Personale sind nicht wenige, sie sind zum Theil sehr ausführlich und ins Einzelnste gehend. Hier ist es jedoch vor der Hand nur erforderlich, einen Ueberblick über sie zu gewinnen [1]).

Wie vor der Mosaischen Institution der Cultus weder nach Ort noch Zeit geregelt und bestimmt war, so gab es auch noch keinen in sich abgeschlossenen Stand, der ihn handhabte; die ohnehin einfachen, keinem strengen Ritual unterworfenen religiösen Handlungen wurden meist von den Familienhäuptern verrichtet [2]). Mit der Regulirung der religiösen und politischen Verhältnisse aber wurde die Besorgung der religiösen Angelegenheiten einer besondern Gesammtheit ausschliesslich übertragen. Dies war ein in sich abgeschlossener Volksstamm, der Stamm Levi, der anstatt der Erstgeborenen des ganzen Volks Jehova zum besondern Eigenthum übergeben und geweiht wurde.

---

1) Vgl. im Allg. Ugolini Sacerdotium Hebraicum (Thesaur. Antiq. sacr. XIII. pag. 136 — 1156). J. Saubert de sacerdotibus et sacris personis Ebraeorum commentarius (Thes. Ant. XII. p. 1 — 80). Krumholtz Sacerdotium Ebraicum (ebend. p. 81 — 120).

2) Vgl. Outram de sacrif. 1, 4. p. 43. Meiners kritische Geschichte der Religionen II. S. 521.

Num. 8, 14 — 18 [1]). Aber nicht alle Leviten hatten gleichmässigen Theil an der Leitung und Besorgung der religiösen Angelegenheiten, sondern es fand in dieser Hinsicht eine Abstufung und Rangordnung innerhalb des geweiheten Stammes statt; aus ihm war wiederum die Familie Aarons ausgesondert, aus der allein die eigentlichen Priester כֹּהֲנִים genommen wurden. Num. 16. An der Spitze dieser Priester stand das Familienhaupt Aaron, der als solcher schlechthin הַכֹּהֵן der Priester hiess, Ex. 29, 30. Lev. 21, 21. u. s. w., oder „der gesalbte Priester“ הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ Lev. 4, 5., späterhin dann der Hohepriester כֹּהֵן הַגָּדוֹל, כֹּהֵן הָרֹאשׁ, welche Ausdrücke im Pentateuch noch nicht vorkommen [2]). Das Mosaische Cultuspersonale zerfällt also in drei Branchen, welche Ein- und Abtheilung sämmtlichen dasselbe betreffenden gesetzlichen Bestimmungen zu Grunde liegt.

Der Beruf des ganzen auserwählten Stammes war, das „Gesetz Jehova's“, die Gesammtoffenbarung Gottes im Worte an Israel, in seiner Integrität und Reinheit zu bewahren, selbst

---

1) Hieraus scheint die Meinung geflossen zu seyn, als hätten vor der Mosaischen Legislation regelmässig und ständig die Erstgeborenen die priesterliche Würde gehabt und ausschliesslich die priesterlichen Geschäfte besorgt. Dies behaupten viele jüdische Gelehrte. Jonathan, Onkelos, Saadias erklären das נַעֲרֵי Exod. 24, 5. durch בּוּכְרֵי, eben so Jarchi und Abenesra; der Talmud sagt cod. Sebach. 14, 4: *antequam tabernaculum erigeretur, excelsa licita fuerunt. et functio sacra apud primogenitos* (ועבודה בבכורות). Vgl. überhaupt die vielen Rabb. Stellen, die Ugolini l. c. cap. 1. gesammelt hat. Hieronym. epist. 126. ad Evagrium. So auch Grotius zu Luk. 2, 23, Bochart (Hieroz. I. p. 575.), Selden (de success. in pontif. 1, 1.), Saubert (l. c. 1, 1.) und Andere. Allein daraus, dass Jehova sich die Leviten statt der Erstgeborenen erwählt, folgt nur so viel, dass diese letztern als solche, wie auch öfter das Gesetz besagt, das natürliche Eigenthum Jehova's waren, und er statt dieses Eigenthums nun ein anderes sich genommen, nicht aber, dass die Erstgeborenen die priesterlichen Geschäfte verrichteten. Mit Recht haben daher schon Outram de sacrif. 1, 4. p. 40. und Spencer de leg. Hebr. rit. I. cp. 6, 2. (p. 116.) jene Ansicht bestritten. Besonders aber hat Vitringa (Observatt. sacr. I. p. 274 sqq.) das Irrige derselben nachgewiesen. Er macht pag. 278. noch vorzüglich geltend, dass ja den Leviten gar nicht die priesterlichen Geschäfte zukamen, sondern nur den Aaroniten.

2) Wiener Realwörterbuch I. S. 591. Note 2. bemerkt: „In der Geschichte erscheint diese Benennung erst 2 Kön. 12, 10. Vor ausgebildeter Hierarchie finden wir den Oberpriester durch keinen besondern Titel ausgezeichnet.“ Das Fehlen jener Benennung im Pentateuch wäre demnach ein Beweis für das bestrittene Alter der darin enthaltenen Cultgesetze.

darin zu forschen, das Volk damit bekannt zu machen, über seine Autorität zu wachen, theokratisch-richterlich darnach zu entscheiden und es auf die Nachkommen zu bringen. Lev. 10, 11. Deuter. 31, 9 — 13. 33, 10. 17, 18. (2 Chron. 17, 8. 9. 35, 3. Neh. 8, 10. Ezech. 44, 23. Mal. 2, 7. 8.) Beim Cultus selbst aber und am Heiligthum hatte jede der drei Branchen ihr besonderes genau abgegränztes Geschäft. Die eigentlich religiösen d. i. bedeutsamen Verrichtungen, die sich im Opfer concentriren, waren nur Aaron und seinen Söhnen, also den eigentlichen Priestern zugetheilt, jedoch mit dem Unterschied, dass die Geschäfte im innersten Heiligthum, im Allerheiligen, unmittelbar vor Jehova, allein Aaron, der Hohepriester, verrichtete, Lev. 16, die gemeinen Priester hingegen diesen Ort niemals betreten durften, sondern nur im Heiligen und im Vorhof den Dienst hatten. Die Leviten d. i. Nichtaaroniten blieben von jeder eigentlich religiösen Dienstverrichtung ausgeschlossen, sie sollten den Priestern nur hülfreiche Hand leisten und solche Geschäfte besorgen, die, obwohl nothwendig, doch blos äusserlich und bedeutungslos waren, sie durften gar nicht in die Wohnung Jehova's treten, und auf ihren ganzen Dienst leidet das Anwendung, was wir oben (I. S. 51.) bei der sechsten Deutungsregel aufgestellt haben. Aber selbst dieser äusserliche Dienst war wieder verschieden unter sie vertheilt: je nach dem nähern Verwandtschaftsverhältniss zur Priesterfamilie hatten die einzelnen Stammfamilien es mit wichtigern oder geringern Theilen des Heiligthums zu thun. So erhielten beim Abbrechen, Weiterbringen und Aufschlagen desselben die Söhne Kahats den Dienst am Allerheiligen und an sämmtlichen Geräthen der Stiftshütte, die Gersoniten übernahmen die verschiedenen Decken, Vor- und Umhänge des heiligen Gebäudes, die Merariten endlich besorgten die Breter, Säulen, Riegel, Füsse, Pfähle und Stricke. Num. 18, 1 — 7. 4, 1 — 49. 8, 22. Diese Rangordnung bestimmte auch ihre Stellung im Lager (vgl. oben I. S. 208.). Von einer weitern eigentlichen Klasseneintheilung der Priester und Leviten, wie sie später statt hatte (1 Chron. 24.), findet sich im Pentateuch nichts, und die desfallsige Angabe der jüdischen Tradition [1]) verdient keine Beachtung. — Den Lebensunterhalt

1) Gemara Hieros. Taanith. 4. fol. 67. 4: *Octo classes sacerdotales constituit Moses, quatuor ex Eleazaridis, atque ex Ithamaridis*

des gesammten Cultuspersonals machten Naturalabgaben aus, welche, da der Stamm Levi bei der Landesvertheilung kein Stammgebiet und Grundeigenthum erhalten sollte, die andern Stämme zu liefern hatten; sie bestanden theils in dem Zehnten von den Landesproducten und Heerden, der dem ganzen Stamme zugetheilt war, theils in den Erstlingen und Erstgeburten, die nur den Priestern zufielen, theils endlich in gewissen Opferdeputaten, welche gleichfalls nur die Priester erhielten. Zu Wohnorten bekam der geweihte Stamm eine Anzahl Städte, die zerstreut in den Gebieten der übrigen Stämme lagen und von diesen theils an die Leviten, theils an die Priester abgegeben wurden; jede derselben hatte auch ein kleines Gebiet. — Als Diensterforderniss ward für alle Leviten ein bestimmtes Alter festgesetzt; man war dienstfähig nur vom 25sten oder 30sten bis zum 50sten Jahre; von den Priestern wurde auch noch fehlerfreie Leibesbeschaffenheit verlangt, und das Gesetz zählt einzeln die Fehler auf, welche dienstunfähig machten. — Sämmtliche Priester hatten ihre bestimmte Amts- oder Dienstkleidung, die das Gesetz Stück für Stück angiebt; der Hohepriester trug ausser dem gewöhnlichen Priesterkleide noch weitere Kleidungsstücke, welche gleichfalls Stück für Stück angegeben und mit Sorgfalt beschrieben werden. Bei seinem Eingehen ins Allerheilige legte er diese Kleidung ab und eine andere eigends für diese Feierlichkeit bestimmte an. Die Leviten erhielten erst in späterer Zeit (1 Chron. 11, 27. 2 Chron. 5, 12.) ein Dienstkleid. — Dem Dienstantritt des gesammten Cultuspersonals gieng eine feierliche Einweihung voraus, die aber bei den Priestern und Leviten sehr verschieden war. Erstere nämlich wurden dabei feierlich eingekleidet und gesalbt (der Hohepriester jedoch auf andere Art als die gemeinen Priester), letztere nur gereinigt. Die Priesterweihe zog ausser der Dienstpflicht noch besondere durch das Gesetz genau bestimmte Verpflichtungen nach sich. — Das Detail aller dieser Bestimmungen, so wie die biblischen Belegstellen dafür werden wir im Folgenden, wo wir jede derselben einzeln für sich zu betrachten haben, angeben und erörtern.

---

totidem. Id quod obtinuit usque dum David et Samuel adjicerent eis octo alias etc. Eben so Maimonides de vas. sanct. 4: *Moses noster ille magister sacerdotes in octo distribuit curias.*

Die neuere Kritik hat die ganze das Cultuspersonale betreffende Mosaische Institution vielfach angegriffen; wir dürfen diese Angriffe nicht unerwähnt lassen, doch beschränken wir uns blos auf das, was die neuesten Kritiker aufgestellt haben, in der natürlichen Voraussetzung, dass sie die Resultate ihrer Vorgänger aufgenommen; auch können hier nur die mehr das Ganze und Allgemeine betreffenden Behauptungen angeführt werden. Das Aeusserste hat Vatke gewagt; er glaubt „Levi von der Liste der Stämme streichen zu müssen", und lässt ihn nur für „eine Familie" gelten, „die im Mosaischen Zeitalter ein höheres Ansehen genoss, und auch später gern zu Priestern gewählt wurde, weil Mose derselben angehörte". Der Hauptgrund dieser Vernichtung des geweihten Stammes ist der: „die Weihung eines ganzen Stammes wäre unerhört in der Geschichte" [1]). Nicht so weit ist von Bohlen gegangen, in so fern er doch Levi als Stamm noch existiren lässt; als priesterlicher Stamm soll er jedoch erst zu den Zeiten Salomo's oder Josia's aufgetreten seyn, weil damals erst eine so vollkommen strenge und consequente Hierarchie, wie sie der Pentateuch voraussetze, habe Wurzel fassen können, und es „mehrerer Jahrhunderte bedurft habe, bevor sie völlig erstarkt mit ihrem Gesetzbuch in der Hand hervortreten und es wagen konnte, ihre Vorschriften als Norm aufzustellen und dieselben in eine graue Vorzeit zurückzuschieben" [2]). George lässt gleichfalls Levi als Stamm gelten, dagegen bestreitet er aber die Trennung innerhalb desselben in eigentliche Priester und Leviten, und meint, es sey „das Werk einer spätern Zeit und einer mehr hierarchischen Richtung, hier Unterschiede einzuführen und Absonderungen im Priesterstande selbst festzusetzen". Den Grund für diese Behauptung findet er im Deuteronomium, welches viel älter sey, als die drei mittleren Bücher des Pentateuchs, und jenen Unterschied zwischen Priestern und Leviten durchaus nicht kenne [3]).

Eine ausführliche Widerlegung dieser Resultate liegt ausser unserm nächsten Zweck, der darauf hinausgeht, die Bedeutung aller Priesterverordnungen, den innern Zusammenhang, in dem sie mit einander und mit dem Cultus überhaupt stehen, und das

---

1) Vatke bibl. Theologie oder die Relig. des A. T. I. S. 222 f.
2) von Bohlen die Genesis, Einleitung §. 16.
3) George die älteren jüdischen Feste S. 45. 51. 59.

gemeinsame Princip, aus dem sie hervorgegangen, nachzuweisen; erreichen wir diesen Zweck, so wird dadurch jenen kritischen Beweisführungen der innerste Nerv abgeschnitten [1]. Aber auch abgesehen davon, haben uns die genannten Kritiker der Mühe des genauern Eingehens überhoben, insofern sie sich durch direct einander entgegenstehende Aussprüche bereits gegenseitig selbst widerlegt haben. So hat von Bohlen die Existenz Levi's, als heiligen, geweihten Stammes, welche Vatke läugnet, mit schlagenden Gründen (wenn schon erst für die nachmosaische Zeit) nachgewiesen, und hinsichtlich der vermeintlich unerhörten Weihung eines ganzen Stammes bemerkt George, obwohl er mit Vatke den Cultus des Pentateuchs in eine sehr späte Periode setzt, doch sehr richtig: „Dass es bei den Israeliten einen Stamm gab, der allein zu Priesterverrichtungen berechtigt war, kann gar nicht auffallen, da ein solcher fast bei allen alten Völkern vorkommt. . . . . So darf also das Vorhandensein der Leviten als eines Priesterstammes gar nicht für etwas Hierarchisches angesehen werden, sondern es geht diese Anordnung gewiss bis in die ältesten Zeiten hinauf, und steht mit der Stammeintheilung in Verbindung“ [2]. Die von Bohlensche Versetzung des Priesterstammes in die Zeiten Salomo's oder Josia's beruht auf der Voraussetzung, dass der Pentateuch eine strenge, consequente, vollendete Hierarchie verordne; allein das völlig Irrige dieser Voraussetzung hat wiederum Vatke nachgewiesen, der sich darüber sehr bestimmt so äussert: „Eine eigentliche Hierarchie d. i. Herrschaft der Priester hat der Pentateuch nicht direct begründet, sondern nur vorbereitet, indem die meisten Gesetze über das Priesterwesen mehr die Einkünfte als die Macht derselben zu sichern suchen“ [3]. Ausserdem gründet von Bohlen seine Behauptung darauf, dass überhaupt Priesterverfassungen (Theokratien) immer jünger gewesen seyen, als die rein politischen, monarchischen, über welche die Priester überall erst nach und nach die Oberhand erlangt hätten. Es ist

---

1) Auf rein kritisch-historischem Wege ist Bleek (Studien und Kritiken 1831. S. 506.) auf den Schluss gekommen, „dafs diese Bestimmungen über die Priester von Mose selbst angeordnet seyn müssen.“ Allein auf seine treffenden Bemerkungen hat man sich wenig eingelassen, geschweige denn sie gehörig widerlegt.

2) George a. a. O. S. 57.

3) Vatke a. a. O. S. 207.

aber eine eben so allgemein anerkannte als weltbekannte Sache, dass überall, und besonders im Orient, die Theokratie die älteste Staatsform ist [1]. Die Art, wie man, um die Hypothese vom Dasein des Levitischen Priesterthums erst unter den Königen zu retten, Stellen wie Richt. 17, 7. 1 Sam. 6, 15. behandelt hat, ist bereits von Movers gebührend gewürdigt und zurückgewiesen worden [2]. Was endlich die Georgesche Meinung betrifft, so steht ihre Grundlage, nämlich das bedeutend höhere Alter des Deuteronomiums, das auch Vatke und von Bohlen, jedoch nicht ganz in derselben Weise behaupten, nicht nur im directen Widerspruch mit dem bisherigen Resultate der Kritik [3], sondern ist auch neuerlichst wieder als völlig unhaltbar von de Wette gegen jene drei Kritiker siegreich nachgewiesen worden [4]. Ohne hierauf näher einzugehen, fragen wir nur gerade in Betreff unsres Gegenstandes: Was ist wahrscheinlicher, dass eine anfänglich nur Einer Familie übertragene Würde später, da dieselbe bei der Ausdehnung des Cultuswesens nicht mehr hinreichte, auch auf die nächstverwandten Familien ausgedehnt wurde? oder, dass umgekehrt ein dem ganzen Stamme gemeinsames und so wichtiges Recht gerade bei der Ausbildung der Hierarchie und Erweiterung des Cultus auf eine einzige Familie nur eingeschränkt, also dem grössten Theile des Stammes entzogen wurde? Aber ich kann mich überhaupt noch gar nicht überzeugen, dass das Deuteronomium wirklich Priester und Leviten ganz gleichstelle; wenigstens findet sich keine Stelle darin, in der die Geschäfte, welche die andern Bücher ausschliesslich den Priestern zutheilen, auch den Leviten übertragen würden;

---

1) Vergl. unter andern Heeren Ideen I, 1. S. 14. 430 f. II, 2. Beilage 4.

2) Movers über die Chronik S. 274.

3) de Wette Einleitung ins A. T. §. 160. S. 242 f.

4) Studien und Kritiken 1837. Heft 4. S. 969 ff. vergl. mit S. 953. — Bei solchem Schwanken der neuern Kritik ist es in der That doch nicht so sehr zu verwundern, wenn „nicht nur viele ungelehrte Fromme, sondern auch gelehrte Theologen eine grosse Abneigung gegen sie haben“ (ebend. S. 951.). Sie ist selbst daran schuld. Wenn heute diese, morgen nicht nur eine andere, sondern die direct entgegengesetzte Behauptung aufgestellt und jede als über allen Zweifel erhaben betrachtet wird, so muss man es wenigstens, zumal es sich nicht um eine Dorfchronik, sondern um die Bibel handelt, besonnenen, ruhigen Forschern nicht übel nehmen, wenn sie selbst bei den scheinbar glänzendsten Combinationen nicht sogleich Beifall rufen, sondern das Protocoll vor der Hand noch offen lassen.

von einem Widerspruch mit den Bestimmungen dieser Bücher kann somit in keinem Fall die Rede seyn. Wenn das Deuteronomium mehr den gemeinschaftlichen Beruf der Priester und Leviten, wie wir ihn oben angegeben, hervortreten lässt, so hebt es damit den speciellen Unterschied zwischen beiden keineswegs auf, im Gegentheil gerade das häufige Nebeneinanderstellen beider Benennungen setzt schon an und für sich einen relativen Unterschied voraus. Diesen kann auch George nicht in Abrede stellen, setzt ihn aber nur darein, dass die „Priesterwürde" für den ganzen Stamm „ein Recht" gewesen sey, dagegen die Leviten „durchaus keine Verpflichtung zu einem Dienst gehabt, sondern nur, wenn ein inneres Bedürfniss sie getrieben, an den Priestergeschäften Theil nehmen konnten" [1]). Allein dies widerlegt sich durch das Eingeständniss, dass gerade nach dem Deuteronomium die Leviten als sehr unterstützungsbedürftig erscheinen, mit der Priesterwürde aber ein bedeutendes Einkommen verbunden war. Hatte jeder Levite „das Recht" an diese einträgliche Würde, so wird wohl auch keiner gewesen seyn, der nicht „ein inneres Bedürfniss" fühlte, Priester zu werden und dadurch drückender Armuth oder der Abhängigkeit von „freiwilliger Mildthätigkeit" sich zu entschlagen. Der Zudrang zum Priesterthum würde alsdann sehr gross geworden seyn, und wir müssten jedenfalls annehmen, dass, weil doch nicht alle Priester werden konnten, diese Würde nothwendig auf eine bestimmte Zahl Leviten beschränkt war. So wird gerade das, was das Deuteronomium von den Leviten bezeugt, ihre Dürftigkeit, ein Beweis, dass nicht jeder ohne Unterschied „das Recht" hatte, Priester zu werden. Schliesslich ist noch wohl zu beachten, dass sämmtliche Bestimmungen in Betreff des Cultpersonals unzertrennlich mit der ganzen Cultusinstitution des Pentateuchs zusammenhängen, daher ein allmähliges Entstehen und Ausbilden derselben nicht annehmbar ist. War der ganze Stamm Levi der geweihte, priesterliche schon zu Mose's Zeit, so muss auch damals schon der Cultus so ausgebildet und bestimmt gewesen seyn, wie ihn der Pentateuch beschreibt; denn wozu einen ganzen Stamm zum Cultuspersonale bestimmen, wenn kein geregelter und ausgedehnter Cultus bestand? [2]) Sieht man

1) George a. a. O. S. 47. (50.)
2) Daher sagt Vatke vom entgegengesetzten Standpunkt aus (a. a.

sich aber genöthigt, in den Leviten schon in der Richterperiode und also auch zu Mose's Zeit Cultuspersonen anzuerkennen, so kann man auch die davon unzertrennlichen Cultusinstitutionen in jener Zeit nicht in Abrede stellen.

§. 2.

Wesen und Begriff des Mosaischen Priesterthums.

Beim Ueberblick über die im vorigen §. neben einander gestellten gesetzlichen Bestimmungen tritt uns zuerst die Frage entgegen: welches ist das Gemeinsame, das allen diesen so verschiedenartigen Verordnungen zu Grunde liegt, welches ist das Princip, aus dem sie hervorgegangen sind? Um hierauf zu antworten, müssen wir vor allem das Verhältniss beachten, in welchem nach jenen Verordnungen die verschiedenen Branchen des Cultpersonals zu einander stehen. Während nämlich der Hohepriester wohl an der Spitze des Ganzen steht, und einzelne der Verordnungen sich auf ihn allein beziehen, steht er doch den gemeinen Priestern viel näher, als diese wiederum den Leviten; Priester und Hoherpriester gehören mehr zusammen und bilden mit einander Ein Ganzes den Leviten gegenüber, deren Geschäft bei dem Cultus überhaupt nicht ein eigentliches Cultgeschäft, das heisst nicht ein religiöses, bedeutsames ist, sondern nur in einem äussern, bedeutungslosen Nebendienst besteht. Ihr Verhältniss zu den Priestern ist ein abhängiges, ihr Dienst gegen den eigentlichen Priesterdienst ein völlig secundärer. Daher sind auch der auf sie bezüglichen Verordnungen bei weitem wenigere, und dabei sind dieselben viel allgemeiner und unbestimmter gehalten. Hieraus folgt aber, dass auch das Verständniss dieser Verordnungen gänzlich von dem der eigentlichen Priesterverordnungen abhängt. Demnach gilt es hier zunächst der Auffindung des Princips dieser letztern, die, so verschieden sie auch seyn mögen, doch nothwendig irgend eine Vorstellung, einen Begriff vom Priestersein voraussetzen. So stellt sich die Frage nach dem Princip, aus welchem alle fraglichen Verordnungen hervorgegangen sind, bestimmter als die

---

O. S. 221.): „Mit der spätern Form des Cultus hängt aber das Priesterwesen genau zusammen; wenn daher Mose die erstere nicht eingeführt hat, so kann er auch das zweite nicht gestiftet, kann keinen besondern Stamm für den Dienst Jehova's geweiht haben."

nach dem Wesen und Begriff des Priesterthums dar, welche zu beantworten nun unsre Aufgabe ist.

Ueber das, was nach Mosaischer Vorstellung das Priestersein ausmacht, haben wir eine directe, unmittelbare Erklärung in der biblischen Urkunde selbst, die uns des mittelbaren Beweisens durch Abstrahiren und Schliessen aus jenen Verordnungen völlig überhebt. Sie findet sich Num. 16, 5. Als nämlich bald nach Constituirung des Priesterthums der Levite Korah mit seinem Anhange sich wider die ausschliessliche Uebertragung dieser Würde auf Aaron und seine Söhne auflehnte, sprach der Gesetzgeber zu ihm: „Morgen wird Jehova kund thun, wer sein ist (את אשר־לו), und wer heilig (את־הקדוש), und wen er zu sich nahen lässet (הקריב אליו); und den, welchen er erwählet (יבחר), wird er sich nahen lassen (יקריב).“ Dass diese Worte eine Umschreibung dafür sind: „Morgen wird Jehova kund thun, wer Priester seyn soll“, hat noch Niemand bezweifelt und kann es auch nicht. Die geschichtliche Veranlassung aber gerade giebt ihnen eine besondere Wichtigkeit, denn sie sind nicht eine gelegentliche Aeusserung, sondern eine recht eigentliche, feierliche Erklärung des Gesetzgebers selber über das, was all nach seiner eigenen Vorstellung das Priestersein ausmacht. Dazu gehört also das Jehova Eigensein, das Heiligsein, das Nahen, das Erwähltsein; letzteres fällt jedoch, wie wir sogleich sehen werden, mit dem Eigensein in Eines zusammen, so dass der Momente der Mosaischen Priesterthumsidee überhaupt drei sind: als das erste und allgemeinste zeigt sich schon vermöge der Wiederholung das Nahen, als das zweite speciellere das Erwählt- und Eigensein, als das dritte und speciellste das Heiligsein. Ehe wir nun auf diese drei Momente näher eingehen, ist es von höchster Wichtigkeit für die richtige Auffassung derselben, dass, so bestimmt auch der Gesetzgeber in sie das Unterscheidende und Eigenthümliche des Priesterthums gerade dem Laienthum gegenüber setzt, alle drei doch auch zugleich der Gesammtheit der Israeliten beigelegt werden. Dies geschieht nämlich, was wohl zu beachten, gerade bei der feierlichen Berufung Israels Ex. 19, 3 — 6. Dort wird es von Jehova gleichsam ernannt zum Priestervolk (ממלכת כהנים), die Synonymität von כהן und קרב der Nahe, Nahestehende, wird sich uns sogleich dar-

thun), zum erwählten Eigenthumsvolk (vgl. Deut. 7, 6.) und zum heiligen Volk. Hieraus ergiebt sich nun für das Verhältniss der Priester zum Volke, dass der Unterschied zwischen beiden nicht als ein specifischer, absoluter zu fassen ist, sondern nur als ein relativer, gradueller. Der Israelitische Priesterstand bildet somit zwar einerseits eine abgeschlossene, religiöse Gesammtheit im Volke und dem Volke gegenüber, aber andrerseits fällt doch seine religiöse Bestimmung mit der des gesammten Volkes im Allgemeinen zusammen; was das Volk im weiten, grossen Kreise, das ist der Priesterstand im kleinern, engern, besondern Kreise; in ihm concentrirt sich demnach die religiöse Würde des gesammten Volkes; alles, was diesem zukommt, ist ihm in höherem Grade und darum auch in vollerem Maasse eigen. Da nun der Priesterstand selbst wiederum in Einem Individuum culminirt, welches darum schlechthin und κατ' ἐξοχήν „der Priester" heisst, so concentrirt sich zuletzt die ganze Priesterthumsidee in diesem, der zum Priesterstand in ähnlichem Verhältnisse steht, wie dieser wieder zur Gesammtheit des Priestervolkes; in seiner Einen Person vereinigt er die religiöse Würde des ganzen Israel, und ist eben darum auch der natürliche Repräsentant und Stellvertreter desselben; er steht nicht blos an seiner Spitze, sondern ist das Haupt, das in einer innern organischen Lebensverbindung mit dem Gesammtkörper des Volkes in allen seinen Gliedern steht; er ist der Mittelpunkt des Kreises, in welchem alle Radien zusammenkommen, der sie alle in sich fasst. Darum konnte es auch natürlich nur Einen Hohenpriester geben, worüber selbst die spätere jüdische Tradition noch den Kanon aufbewahrt hat: אין ממונים שני כהנים גדלים i. e. *non praeficiunt duos summos pontifices simul* [1]). Nach

---

1) Gemara Hieros. Sanhedr. 29, 1. — Siphra fol. 9, 2. — Maimonid. de apparatu templi 4, 15: *Et summi sacerdotes duo simul non fiebant.* — Was übrigens das angegebene Verhältniss des Hohenpriesters zum Volke angeht, so ist dasselbe bisher weniger, als es sollte, beachtet worden, obgleich es der Schlüssel zu vielen Mosaischen Anordnungen und auch namentlich für unsere ganze Untersuchung sehr wichtig ist. Doch finden sich darüber in einzelnen Rabbin. Schriften schon bestimmte Aeusserungen. So sagt Abenesra zu Lev. 4, 13: נהנה הכהן הגדול שקול כנגד כל ישראל i. e. *ecce pontifex summus aequiparatur universo Israeli.* Aehnlich bemerkt zu derselben Stelle das Buch Siphra: הרי משיח כציבור i. e. *ecce unctus* (sc. sacerdos) *similis coetui.* Sehr gut spricht sich Vitringa (observatt. sacr. lib. 2, 3, 14. I. p. 298 sq.) darüber aus: *Hic Sacerdos repraesentabat totum Israelem. Omnes Israelitae in ipso censebantur. Jus, quod ipse possidebat, omnium*

dem allem ruht also das Israelitische Priesterthum mit dem Volksthume zuletzt auf Einem Grund und Boden, hat einen und denselben Ursprung und Lebensquell. Dieser ist aber nichts anderes als der **Bund** mit Jehova, dem Heiligen; durch denselben ist ja Israel erst eine abgeschlossene Gesammtheit gegen andere Völker und hat seine Existenz als Volk; er ist zugleich die Grundidee des Mosaismus überhaupt, auf die alles bald mittelbar, bald unmittelbar im Cultus hinweist. Da dieser Bund im geoffenbarten Worte oder Gesetze Gottes verkörpert und verbürgt ist (wie denn beide mit einander geradezu identificirt werden Deut. 4, 13. vgl. I. S. 384.), so werden auch Ex. 19, 5. 6. vom Halten und Bewahren desselben jene genannten drei Momente der Gesammtwürde Israels, welche mit den drei Momenten der Priesterthumsidee zusammenfallen, abgeleitet und abhängig gemacht. Dies alles wird sich uns nun noch besser bestätigen, wenn wir auf die drei Momente etwas näher eingehen.

I. Das **Nahen**, Nahesein, Nahebringen wird öfter sehr deutlich als das eigentliche Wesen des Priesterseins bezeichnet, ja als völlig synonym damit durch ein und dasselbe Wort ausgedrückt. So führt Ex. 19, 22. das Wort כֹּהֲנִים den erklärenden Zusatz הַנִּגָּשִׁים אֶל־יְהוָה mit sich; eben so Ezech. 42, 13: הַכֹּהֲנִים אֲשֶׁר קְרוֹבִים לַיהוָה vgl. 44, 13; öfter heissen die Priester geradezu und schlechthin nur קְרוֹבִים, wie Lev. 10, 3. und Lev. 21, 17; was hier durch קרב gegeben wird, be-

---

Israelitarum erat, sed in ipsum ideo collatum, quia fieri non poterat, ut omnes Israelitae se sanctos conservarent, quemadmodum decebat Sacerdotes Jehovae. Quod vero Pontifex Hebraeorum omnium Israelitarum personam sustinuerit, non tantum ex eo patet, quod omnium tribuum nomina in humeris et pectore suo tulerit: quo certissime significabatur, ipsum omnium nomine et vice ad Deum accedere: sed ex eo etiam, quod, cum ipse enorme aliquod peccatum commisisset, illius reatus impositus sit Populo. Sic est apud Mosen Lev. 4, 3. . . . Hoc (sacerdote m.) peccante, peccat populus. Quam ob rem vero? Quia ipse universi populi personam sustinet, etc. In neuerer Zeit hat **Hengstenberg** (Christologie des A. T. II. S. 37.) darauf hingewiesen, dass der Hohepriester, wenn er in seinem Amte fungirend erschien, „gewissermassen die Stelle des ganzen Volkes vertrat"; er beruft sich auf Richt. 20, 27. 28. und Lev. 4, 2. und führt **Cyrills** Worte an: ὁ δέ γε ἱερεὺς νοηθείη ἂν ἀντὶ παντὸς τοῦ λαοῦ. **Herwerden**, auf dessen Abhandlung de sacerdote magno Hebr. cap. 1. §. 1. p. 9. (Annal. Acad. Groning. 1822 et 1823) er verweist, spricht mehr vorübergehend davon, und lässt sich auf keine genauere Entwicklung ein. — Vgl. noch **Reland** Antiq. sacr. II, 1, 2.

zeichnen die folgenden Verse 21. und 23. durch נגשׁ [1]). Aber eben diese Benennung giebt uns nun zugleich einigen Aufschluss über die allgemeine Bestimmung des Priesters als solchen. Diejenige Handlung nämlich, um die sich der ganze Cultus dreht und bewegt, die darum auch als die eigentlich priesterliche betrachtet werden kann, ist das Opfern, dieses aber heisst in der Ritualsprache schlechthin הִקְרִיב d. i. Nahebringen, und das Opfer selbst führt als die allgemeinste, umfassendste Benennung den Namen קָרְבָּן vgl. Lev. 1, 2. 3. 2, 1. 4. 12. 3, 1. 7. 12. 4, 3. 14. 23. 28. 5, 8. 7, 3. 14, 12. und sonst häufig. Dabei ist wohl zu beachten, dass הִקְרִיב überhaupt von einem solchen Nahebringen steht, welches theils Berührung und Verbindung mit Jemand oder etwas, theils Ueber- oder Hingabe bezweckt, daher es auch geradezu einerseits heisst: mit Jemanden zusammentreffen, sich verbinden, Gen. 20, 4. Jes. 8, 3. Lev. 18, 14.

---

1) Vgl. Rosenmüller Schol. in V. T. zu Lev. 3, 10. und Num. 16, 5. Warnekros hebr. Alterthümer S. 120. — Unter den verschiedenen über das Wort כֹּהֵן aufgestellten Etymologien scheint mir nach Obigem immer noch diejenige, welche schon Coccejus (Lex. s. v.) vorgeschlagen, die dann von Vitringa (Comment. in Jes. II. p. 974.) aufgenommen, von Schultens aber (Origg. Hebr. p. 228.) aus dem Camus bestätigt ward, die annehmlichste. Letzterer vergleicht nämlich die alte arab. Wurzel גהן جهن, das so viel ist als קרב قرب i. e. *appropinquavit*, und دنا i. e. *propius accessit*, wobei er zugleich auf die bekannte Verwechslung des כ und ג hinweist. — Die gewöhnliche Erklärung von כֹּהֵן ist, mag sie auch aus verschiedenen Wurzelwörtern abgeleitet werden, *administrator*, Beamter. Vergl. Movers über die Chronik S. 301. Hitzig zu Jes. 61, 10. (S. 615.) macht als Stammwort כון geltend, welches *parare*, *aptare*, dann auch *ministrare* bedeute; so dass כֹּהֵן und מְשָׁרֵת יְהוָה Jo. 2, 17. synonym seyen. Andere vergleichen كهن *ministravit* (Gesenius HandW.B. s. v.) Dazu bestimmten wohl vorzüglich die Stellen 1 Chron. 18, 17. 2 Sam. 8, 18. 20, 26. 1 Kön. 4, 2. 2 Kön. 10, 11, wo das Wort von den höchsten weltlichen Beamten gebraucht wird (Kimchi hat dafür גדולים *magnates*, der Chaldäer רברבין). Allein diese widerstreiten durchaus nicht der Schultensschen Ableitung; die höchsten Staatsbeamten sind die dem König (dem Bilde und Stellvertreter der Gottheit, vergl. I. S. 11 f. 430. Note) Nahestehenden, und eben darum seine unmittelbaren Diener, daher 2 Sam. 20, 26. das Wort auch in dieser Bedeutung mit ל (כֹּהֵן לְדָוִד) construirt wird. Während die Bedeutung *administrator* ganz allgemein ist, und auf jeden Diener passt, kann die Schultenssche nur auf die höchsten Diener angewendet werden, und nur von diesen kommt das Wort noch vor.

19. (Deut. 20, 2. Ps. 27, 2.), ja überhaupt: verbinden, zusammenbringen, Ezech. 37, 17. (vgl. Jes. 5, 8.); andrerseits: zum Geschenk machen, Richt. 3, 18. 5, 25. Ps. 72, 10, wie קָרְבָּן ganz allgemein: Geschenk. Wenn nun nach dem Allem der Priester derjenige ist, welcher in besonderm Sinne Jehova nahe steht, im Verhältniss zum Nichtpriester also näher, als dieser, und wenn das Nahebringen behufs der Verbindung mit Jehova seinen Beruf ausmacht, so steht er eo ipso zwischen Jehova und dem Nichtpriester in der Mitte, und sein Beruf ist, zwischen beide ins Mittel (קָרַב) zu treten d. i. zu vermitteln, indem er das Göttliche dem Menschen und das Menschliche der Gottheit nahe und zusammenbringt, im Verhältniss zum Nichtpriester an der Stelle und im Namen Gottes, im Verhältniss zu Gott im Namen und Auftrag des Nichtpriesters handelt. Das erste und allgemeinste Moment der Mosaischen Priesterthumsidee ist somit Vermittlung. — Wie alle göttlich-menschliche Verhältnisse, so stellt der Cultus auch dieses in rein sinnlicher Form dar. Der Begriff „Nahe" ist ein ursprünglich localer, und da Jehova local unter seinem Volke weilt, indem er seine Wohnung und in ihr seinen Thron hat, so war es auch ganz natürlich, dass das Priestersein im Cultus äusserlich durch ein locales Nahen bezeichnet ward. Der Hohepriester, in welchem sich die Priesteridee am vollständigsten realisirt, hatte als solcher das ausschliessliche Recht, in die unmittelbare oder nächste Nähe Jehova's, ins Innerste der Wohnung, vor den Thron zu treten; dies Nahen war aber kein blosses Hinzugehen, sondern eo ipso immer zugleich ein Vermitteln, denn nur mit Blut des Opfers (Hebr. 9, 7: οὐ χωρὶς αἵματος) trat er vor die Caporeth, und sie besprengend sühnte oder versöhnte er; und wie über dieses Nahen sich kein weiteres denken liess, so war auch diese Versöhnung und Vermittlung die letzte, höchste, vollkommenste, wichtigste, welcher jede andere nachstand; es war die des gesammten Israels. Die gemeinen Priester, in denen sich die Idee des Priesterthums nicht so, wie im Hohenpriester vollendet, durften auch nicht in demselben Grade, wie dieser, sondern nur bis ins Heilige vor den Vorhang nahen; ihre Vermittlung und Sühne war daher auch nicht die vollkommenste; niemals vermitteln sie das gesammte Volk, sondern nur Einzelne. Die Laien endlich, welchen das Priestersein nur im weitesten und allge-

meinsten Sinne zukommt, durften zwar auch der Wohnung Jehova's nahen, was allen, die nicht zum Priestervolke gehörten, untersagt war; aber ins Innere der Wohnung durften sie nicht treten. Ihr Nahen war daher auch kein Vermitteln im engern Sinne, wie das der Priester, sondern nur in dem ganz allgemeinen und weiten Sinne, dass das ganze Priestervolk im Verhältniss zu andern Völkern, wie es äusserlich Jehova nahe ist, indem es ihn in seiner Mitte wohnend hat, so auch innerlich vermöge des Bundes ihm näher steht und die Bestimmung hat, das Nahesein und die Verbindung der andern Völker mit Gott zu vermitteln; denn durch Abrahams Saamen sollen alle Geschlechter der Erde gesegnet werden und den Zugang zu Gott erlangen. (S. oben I. S. 27.) [1])

II. Als das zweite Moment der Priesterthumsidee hat sich uns ergeben das **Erwähltsein** von Jehova, welches mit dem ihm **Eigensein** in Eines zusammenfällt; was nämlich Gott aus Anderem herausnimmt, auswählt, ist ihm eo ipso auch in besonderem Sinne eigen. Was daher Ex. 19, 5. so ausgedrückt wird: „Ihr sollt mir zum Eigenthum seyn aus allen Völkern", giebt Deuter. 7, 6. vollständiger mit den Worten: „Dich hat Jehova, dein Gott erwählt zum Volk des Eigenthums aus allen Völkern." Eben so Kap. 14, 2. Ps. 135, 4. vgl. Deut. 26, 18. 19. Num. 8, 14. Beides, das Erwählt- und zu Eigensein löst sich dann in der Idee des Bundes, der im Gesetz oder geoffenbarten Worte Jehova's verkörpert und verpfändet ist, auf. Mit dem ersten Moment des Priesterbegriffs steht dies zweite in genauer Verbindung, indem es jenem zur Bedingung und Grundlage dient. Num. 16, 5: „Wen er **erwählet**, den wird er zu sich **nahen** lassen"; Ps. 65, 5: „Selig, wen du **erwählest** und **nahen** lässest, dass er bewohne deine Vorhöfe"; Num. 17, 20 (5): „Wen ich **erwählen** werde, dess Stab wird blühen", nämlich zum Zeichen, dass er mir **nahen**, dass er Priester seyn soll. Das Recht oder der Vorzug, Gott zu nahen, und Anderes ihm nahe zu bringen d. i. zu vermitteln, kann der Natur der Sache

1) **Theodoret.** Quaest. 35. in Exod. ὥσπερ γὰρ τοὺς Λευΐτας, Ἰσραηλίτας ὄντας, τῶν ἄλλων φυλῶν προτετίμηκε, καὶ εἰς τὴν θείαν ἀφιέρωσε λειτουργίαν, οὐ τῶν ἄλλων ἀμελῶν, ἀλλὰ διὰ τούτων τὴν ἐκείνων ποιούμενος ἐπιμέλειαν· οὕτω τὸ τοῦ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ ἐξελέξατο σπέρμα· πρῶτον ἐπειδὴ ἐξ αὐτῶν ἤμελλε κατὰ σάρκα βλαστάνειν ὁ δεσπότης Χριστός· ἔπειτα διὰ τῶν εἰς τούτους γινομένων τὴν οἰκείαν ἐπιδεικνὺς δύναμιν, καὶ πάντας ἀνθρώπους διδάσκειν τὴν τῆς θεολογίας ὁδόν.

nach nicht von dem Geschöpf, überhaupt nicht von dem ausser Gott Seienden ausgehen, sondern vermöge seiner unendlichen Erhabenheit und absoluten Macht über Alles ausser ihm gesteht Er jenes Recht zu, wem Er will. Das Priestersein kann also seinem Wesen nach nicht Sache menschlicher Wahl, Selbstbestimmung und Willkür seyn, sondern ist eine Würde, die Jehova ertheilt, die ganz und gar von seinem freien Willen und Rathschluss, wie von seiner absoluten Macht abhängt. Dies tritt sehr scharf und klar in der Erzählung von der Empörung Korah's hervor, welche eben darum als eine Empörung wider Jehova selbst, seinen Willen und seine absolute Macht erscheint, wie auch die Rabbinen hervorheben [1]. Auch der Hebräerbrief (5, 4.) zeigt uns, wie die freie Erwählung von Seiten Gottes als nothwendig und zum Wesen des Priesterthums gehörig erachtet wurde. Um darzuthun, dass Jesus der wahre Hohepriester sey, wird besonders bemerklich gemacht, dass er diese Würde sich nicht selbst gegeben und gewählt habe, sondern von Gott dazu erwählt worden sey, denn „Niemand nimmt sich selbst die (Priester-) Würde, sondern nur der, welcher von Gott dazu berufen wird, wie Aaron“ [2]. — Gemäss dem all-

1) Bamidbar rabba 18. fol. 234. 4. Tanchuma fol. 67. 4: *Sic quoque Moses ad Corachum et socios ipsius dixit:* אלו אהרן אחי נטל לעצמו את הכהונה *i. e. si Aaron frater meus sibimet ipsi sumsit sacerdotium, recte egistis, quod contra ipsum insurrexistis. Jam vero Deus id ipsi dedit, cujus est magnitudo et potentia et regnum. Quicunque igitur contra Aaronem surgit, contra ipsum Deum surgit.* Schöttgen hor. hebr. p. 948. vgl. Grotius Opp. III. p. 209.

2) Die Frage, warum gerade Aaron das Priesterthum erhielt und Levi der geistliche Stamm wurde, ist gewiss verkehrt beantwortet, wenn man dies als Lohn für ein besonderes Verdienst darstellt, wie es häufig geschehen ist. Schon Philo (de vita Mos. 3. pag. 677 sq.) suchte den Grund der Erwählung in dem Eifer der Leviten gegen die Anbeter des goldenen Kalbes; auch Maimonides (de idololatr. 1, 10.) glaubte ihn in der besondern Treue Levi's gegen den Gott der Väter in Aegypten und in seinem ausgezeichneten Verhalten nach dem Auszug aus Aegypten suchen zu müssen. Dieser Ansicht sind auch christliche Gelehrte gefolgt, wie Spencer (de leg. rit. 1. cap. 6, 2.), Saubert (de sacerd. cap. 2.), Lightfoot (Opp. I. p. 219, wo auch die wunderlichen Meinungen einiger Rabbinen angeführt sind), Meiners (Geschichte der Religg. II. S. 525.) und Andere. Der wahre Grund ist und bleibt die freie Erwählung Jehova's. Nach Num. 18, 1 f. wurde Levi um Aarons willen der priesterliche Stamm, denn dort werden die Leviten als Aarons „Brüder“, als sein „väterlicher Stamm“ bezeichnet; die mit der Aaronitischen zunächst verwandte Familie der Kahatiter war darum auch wieder besonders bevorzugt (Num. 4, 4. 15. 18 f.). Aaron aber wurde vielleicht um Mose's willen zum Haupt der Theokratie bestimmt. Er

gemeinen Charakter der alttestamentlichen Oekonomie überhaupt und des Mosaischen Cultus insbesondere musste auch diese dem Priesterthum so wesentliche Idee der göttlichen Erwählung irgendwie äusserlich, leiblich dargestellt seyn, und dies konnte wohl nicht anders, treffender und besser geschehen, als in der Erblichkeit der priesterlichen Würde. Denn fürs erste liegt die leibliche Abstammung völlig ausser dem Bereich menschlicher Wahl oder Selbstbestimmung, und hängt allein von dem absolut freien Willen und der Macht Gottes des Schöpfers ab, der den einen da, den andern dort, den unter diesen, den unter jenen Umständen, Zeiten und Verhältnissen geboren werden lässt. Sodann erhält durch die Erblichkeit die ganze Institution des Priesterthums den Charakter scharfer Abgränzung und Abgeschlossenheit, und eben damit den allgemeinen Charakter des Gesetzes (d. i. des Mosaismus) überhaupt (vergl. I. S. 30 f.). Spricht sich aber nach der Anschauungsweise des gesammten Alterthums das Göttliche besonders in dem Abgegränzt- und Abgeschlossensein, als in dem Gesetzlichen und Geordneten, aus (vgl. I. S. 120 f.), so erfordert namentlich die Anordnung und das Wesen des Priesterstandes, als des der Gottheit in besonderem Sinne „nahen" und eigenen, eben jenen Charakter, der sich in der Erblichkeit am besten und schärfsten darstellte. Erblichkeit bedingt daher das Priestersein im weitern und engern Kreise. Das ganze Priestervolk, das Jehova frei erwählet hat aus allen Völkern, ist als solches ein durch leibliche Geburt und Abstammung abgeschlossenes, abgegränztes; eben so ist der Priesterstand innerhalb des Priestervolkes aus demselben frei von Jehova erwählt, aber nicht minder in sich durch Geburt abgeschlossen; endlich ist auch die Würde dessen, in welchem sich alles Priesterthum concentrirt, eine frei zuertheilte, aber zugleich erbliche. — Daraus, dass, wie bemerkt, das Erwählt- und Eigensein sich in der Idee des Bundes auflöst, dieser aber im „Gesetz" und Wort verkörpert dasteht, folgt, dass das Priestersein überhaupt auch in Beziehung zu diesem Gesetz stehen

---

war der Erstgeborene, und als solcher schon in gewisser Beziehung Jehova geweiht; schon in Aegypten hatte sich seiner Jehova zum Besten des Volkes bedient; Mose selbst konnte die Priesterwürde nicht bekleiden, er war Mittler des A. B. und stand als solcher gewissermassen ausserhalb der Theokratie, sein Beruf war ein ausserordentlicher, der seiner Natur nach kein ständiger, erblicher seyn konnte.

muss, und zwar wird diese Beziehung je nach dem Grade der Priesterwürde eine nähere oder entferntere seyn. Dem ganzen Priester-, Eigenthums- und Bundes-Volk ist das Gesetz im Allgemeinen gegeben, dass es sich daran halten soll; dem auserwählten Eigenthumsstamm, dem engern Bundesvolk, ist es nicht blos zum Halten gegeben, sondern anvertraut zum Bewahren, Aufrechthalten, Bekanntmachen u. s. w. Wie namentlich „der Priester“ κατ' ἐξοχην als ein solcher bezeichnet ist, der das Gesammtgesetz zu bewahren und zu erhalten habe, werden wir unten bei Betrachtung seiner Amtskleidung sehen.

III. Das Heiligsein, welches als drittes und letztes Moment des Priesterbegriffs bezeichnet worden, setzt die Urkunde in ein bestimmtes Verhältniss sowohl zu dem ersten Moment (Num. 16, 5: Jehova wird kund thun, wer heilig und wen er zu sich nahen lässet), als zu dem zweiten (Num. 16, 7: wen Jehova erwählen wird, der [ist] heilig); beide Momente kommen nämlich in diesem dritten, als ihrem Ziel und Endzweck zusammen, so dass sie durch dasselbe erst ihren bestimmten Inhalt und eigenthümlichen Charakter erhalten. So wird fürs erste das Nahen oder Vermitteln, das als solches etwas ganz allgemeines und unbestimmtes ist, nun als ein ethisches bestimmt und besondert; es ist ein Nahebringen des ethisch Entfernten zu Jehova, dem Heiligen, also ein Aufheben und Vertilgen des Sündlichen, d. i. ein Sühnen; das Heiligen ist bedingt durch Sühne. Daher wird das Opfern, das immer mehr oder weniger ein Sühnen ist, nicht nur, wie wir gesehen haben, als ein Nahebringen הִקְרִיב, sondern bestimmter auch als ein Heiligen קִדֵּשׁ bezeichnet Ex. 28, 38. Lev. 22, 2. Ex. 29, 42. 43. Diejenige Amtskleidung, die der Hohepriester trägt, wenn er sich dem Throne „nahet“ und in der er das ihm allein zustehende, höchste und vollkommenste Vermittlungs- und Sühngeschäft verrichtet, heisst zum Unterschied von seiner gewöhnlichen Amtstracht „die Kleidung der Heiligkeit“ Lev. 16, 4. Ebenso wird zweitens auch das Erwählt- und Eigensein, das sich in der Idee des Bundes auflöst, durch das Heiligsein näher bestimmt als ein ethisches: das Ziel der göttlichen Erwählung ist Heiligung („Ich habe euch heraufgeführt aus dem Lande Aegypten, um euer Gott zu seyn; so seyd denn heilig, denn ich bin heilig“ Lev. 11, 45.), und der Bund ist Heiligungsbund, seine Urkunde ist das

Gesetz. In diesem dritten Moment vollendet sich somit überhaupt der Begriff des Mosaischen Priesterthums, so dass man es im Allgemeinen als **Vermittlung der Heiligung oder des Heiligseins** auffassen kann. „Priester" und „heilig" sind nach Mosaischer Vorstellung unzertrennliche Begriffe: wem jenes irgendwie zukommt, dem ist auch dieses in irgend einer Beziehung eigen. So ist das ganze Israel als Priestervolk und auserwähltes Bundesvolk auch das „heilige Volk" Ex. 19, 5; die aus ihm auserwählten Priester sind wiederum die Heiligen innerhalb des heiligen Volkes Ps. 132, 16. Lev. 21, 6 — 8. Num. 16; endlich „der Priester" *κατ' ἐξοχὴν* ist schlechthin „der Heilige Gottes" Ps. 106, 16. [1]) — Wie die beiden ersten Momente, so ist auch dies dritte gemäss dem Charakter der alttestamentlichen Oekonomie überhaupt und des Cultus insbesondere äusserlich, sinnlich dargestellt, und zwar, da das Heiligsein den besondersten und hauptsächlichsten Charakter des Priesterstandes ausmacht und die Priesterthumsidee sich darin vollendet, nicht blos auf Eine, einzelne Weise, sondern alle die wichtigsten Priesterverordnungen stehen damit in Verbindung. Im Heiligsein hat die besondere Leibesbeschaffenheit, die Amtskleidung, die Weihe mit ihren Folgen ihren Grund. Dies kann jedoch hier noch nicht näher nachgewiesen werden; hier mag nur des besondern Insigne's des Priesterthums Erwähnung geschehen, nämlich der Blume und Blüthe. In der Heiligkeit besteht nach Mosaischer Vorstellung das wahre Leben, die höchste Stufe und Fülle des Lebens, das Heil; und in so fern nach allgemein menschlicher Anschauung die höchste Lebensfülle in der Blüthe gedacht wird, ist dem Hebräer heilig seyn und blühen völlig synonym. Vgl. I. S. 363. Da nun der Priesterstand der in besonderem Sinne heilige ist, der als solcher Heiligung und damit zugleich Heil und Leben für Israel vermittelt, so konnte ihm kein treffenderes Insigne gegeben werden, als das der Blume und Blüthe. Nach dem Untergang Korah's und seiner Rotte be-

---

1) Reland Antiq. sacr. II, 1, 2: *Summa fuit dignitas pontificis maximi in eo posita, quod Sacerdotes ceteros anteiret Lev. 21, 10.* Siphra fol. 226. 2. *qui cum omnes essent sancti et quidem sanctitate perpetua* קדושת עולם (Nazir 7, 1.) *hunc sanctissimum dici posse clarum est: quare et ἅγιον ἁγίων eum nuncupari Dan. 9, 24. Aquila opinabatur, teste Eusebio demonstr. evg. 8. p. 381.* — Vgl. auch Braun de sanctitate summi pontificis 1, 15. (Selecta sacra p. 305.)

fahl Jehova dem Mose, zwölf Stäbe, jeden mit dem Namen eines Israelitischen Stammes bezeichnet, in die Wohnung zu legen, und sprach: „Welchen ich erwählen werde, dess Stab wird blühen“ Num. 17, 20. (vgl. Num. 16, 5: Welchen ich erwählen werde, der sey heilig); am andern Morgen, als Mose in das Zelt gieng, „siehe da blühete der Stab Aarons vom Hause Levi's, und trug Blüthe, und hatte Blumen“ (ויצץ ציץ). Auf Befehl Jehova's wurde dann dieser blühende Stab „zum Zeichen“ לאות im Heiligthum aufbewahrt. Num. 17, 17 — 26. (Vgl. besonders Menken's Worte in der Note I. S. 365.) Wir werden unten sehen, wie die Priester auch durch gewisse Theile ihrer Amtstracht als die Blühenden dargestellt waren; und da das ganze Israel ein Priestervolk und ein „heiliges Volk“ war, so kann es nicht auffallen, wenn sich auch bei ihm Symbole der Blüthe finden; nach Num. 15, 37 f. sollte jeder Israelite als Unterscheidungszeichen von Nichtisraeliten an den vier Ecken seines Oberkleides ציצת d. i. Blüthen, Blumen (Quasten) tragen, „auf dass ihr gedenket und thut alle meine Gebote und heilig seyd eurem Gott“.

§. 3.

Verhältniss des Mosaischen Priesterthums zum Heidnischen.

Es giebt kein altes Volk, das, wenn anders seine religiösen und politischen Verhältnisse nur irgend geordnet waren, nicht auch seinen besondern Priesterstand gehabt hätte; vielmehr je geordneter und ausgebildeter jene Verhältnisse sind, desto bestimmter tritt auch das Priesterthum hervor. Für unsre ganze Untersuchung ist es daher in mehrfacher Hinsicht von Wichtigkeit, das Verhältniss des Mosaischen Priesterthums zum heidnischen kennen zu lernen. Natürlich ist hier nicht der Ort, eine ausführliche, ins Einzelne gehende Untersuchung über das heidnische Priesterwesen anzustellen; bei dem grossen Umfange des Gegenstandes einerseits und den Gränzen des vorliegenden Buches andererseits müssen wir uns auf das Allgemeine beschränken, und nur nachzuweisen versuchen, welchen Begriff das Heidenthum dem Mosaismus gegenüber mit dem Priesterthum überhaupt verband. Billiger Weise berücksichtigen wir dabei vorzüglich diejenigen heidnischen Völker, bei welchen sich das Priesterthum am vollkommensten ausgebildet hat, die Inder und Aegyp-

ter, letztere um so mehr, als man gewöhnt ist, den Aegyptischen Priesterstand für das Original des Mosaischen auszugeben [1]).

Es ist eine ganz verkehrte und unfruchtbare Methode, eine Erscheinung, wie das Priesterthum in der Geschichte der Menschheit ist, rein auf äusserem Wege erklären zu wollen. So führt z. B. Meiners eine Reihe äusserer, politischer Entstehungsgründe auf, welche am Ende doch nur darauf hinauslaufen, dass nicht Jeder immer die Zeit und das gehörige Geschick gehabt, die Götter gebührend zu bedienen, und man darum besondere Diener damit beauftragt habe [2]). Mag immerhin ein geordnetes Staatswesen erfordern, dass man die Besorgung der religiösen Angelegenheiten einem besondern Stande überträgt, so erklärt sich doch wahrlich daraus noch keineswegs die Nothwendigkeit und Entstehung des Priesterthums; denn Niemand, der nur einen flüchtigen Blick in das Priesterwesen der alten Welt gethan hat, wird behaupten wollen, dass es damit nur um die äusserliche Bedienung der Götter und kunstfertige Handhabung eines religiösen Ceremoniells zu thun war. Die Thatsache, dass keiner Religion das Priesterthum fehlt, weist vielmehr unzweifelhaft darauf hin, dass es rein auf religiösem Grund und Boden erwachsen ist. In und mit der Idee Gottes, so unausgebildet sie auch noch seyn mag, ist unmittelbar zugleich der unendliche Abstand zwischen Gott und Mensch gesetzt, und das ganz unmittelbare Gefühl der Abhängigkeit ist eo ipso zugleich auch das eines relativen Getrennt- oder Entferntseins. Dies Gefühl aber existirt wiederum nur unter der Voraussetzung, dass das Entfernte sich nicht selbst der Gottheit nahe bringen kann, denn vermöchte es selbst den Abstand zu heben, so würde derselbe eigentlich nie wirklich stattfinden, oder wenigstens nie vollkommen fühlbar werden. Es stellt sich daher mit diesem Gefühl nothwendig zugleich das Bedürfniss nach Aufhebung des Ab-

---

1) Meiners Geschichte der Religg. II. S. 526: „Die Organisation des Priesterordens in Hindostan war schon seit Jahrtausenden dem Priesterorden in Aegypten und unter den Juden so ähnlich, dass man nothwendig eine gleiche Entstehungsart annehmen muss.“ S. 539: „Moses richtete den Priesterstand unter den Juden unläugbar nach dem Muster des Aegyptischen ein.“ Vgl. S. 541; de Wette Archäologie S. 194. §. 197. und neuerlichst Prichard Darstellung der Aegypt. Mythologie, übersetzt von Haymann, S. 347.

2) Meiners a. a. O. S. 521 f.

standes ein, d. i. nach Vermittlung des Getrennt- und Entferntseins durch ein Anderes, Drittes, welches die Getrennten zusammenbringt, und diese Vermittlung eben ist die religiöse Grundidee des Priesterthums bei allen Völkern. Religion bezweckt ihrem innersten Wesen nach Vereinigung und Gemeinschaft mit Gott, und in so fern letztere einer Vermittlung bedarf, ist das Priesterthum der Religion unentbehrlich, ist unmittelbar mit ihr selbst gesetzt; wie daher alle Religionen von jeher das Bedürfniss der Vermittlung anerkannt und vorausgesetzt haben, so fehlt auch keiner das Priesterthum. Das Christenthum selbst, weit entfernt, der Idee des Priesterthums zu entbehren oder sie zu verwerfen, hat dieselbe vielmehr zu seinem eigentlichen Mittelpunkt. Was wir im vorigen §. als das erste, allgemeine Moment der Mosaischen Priesterthumsidee gefunden haben, das Nahen und Nahebringen, ist die allgemeine Grundidee des Priesterthums überhaupt; daher überall und von jeher unter dem Priester diejenige Person verstanden wurde, welche im Verhältniss zu den Andern der Gottheit nahe steht und eben darum Göttliches zu den Menschen und Menschliches zu der Gottheit bringen kann, d. i. die Gemeinschaft beider vermittelt. Da das Dritte, durch welches die Getrennten zusammenkommen, wenn schon im Verhältniss zur Gottheit ein Niederes, doch im Verhältniss zu den Menschen ein Höheres seyn muss, so galt bei allen Völkern das Priesterthum für die höchste Würde, ja nicht selten war ihm ein beinahe göttliches Ansehen verliehen. Im hohen Alterthum findet es sich daher häufig mit der königlichen Würde verbunden [1]), wobei nicht zu übersehen, dass die Könige, wie als Stellvertreter der Gottheit, so auch als Häupter und Repräsentanten ihrer Völker betrachtet wurden. Und auch da, wo das Königthum vom Priesterthum getrennt war, behielt letzteres immerhin jenes grosse Ansehen, so dass selbst die Könige sich vor ihm beugen mussten. Es ist ganz irrig, letz-

---

1) Vgl. ausser dem bekannten Beispiel Gen. 14, 18. von Melchisedek Virgil Aeneid. 3, 80: *Rex Anius, rex idem hominum Phoebique sacerdos,* wozu Servius sagt: *Sane majorum haec erat consuetudo, ut rex etiam esset sacerdos vel pontifex, unde hodieque Imperatores pontifices dicimus.* — Diogenes Pythag. apud Stobaeum serm. 46: *Ἀνάγκα τὸν τέλειον βασιλέα στρατηγόν τε ἀγαθὸν ἦμεν καὶ δικαστὴν καὶ ἱερέα.* — Aristotel. Polit. 3, 14. *μία μὲν ἡ περὶ τοὺς ἡρωϊκοὺς χρόνους, αὕτη δ' ἦν ἑκόντων μὲν ἐπί τισι δ' ὁρισμένοις· στρατηγὸς γὰρ ἦν καὶ δικαστὴς ὁ βασιλεὺς καὶ τῶν πρὸς τοὺς θεοὺς κύριος.* Vergl. Müller Glauben, Wissen und Kunst der alten Hindu S. 358 f. Plutarch de Irid. cap. 6. 9.

teres für eine Frucht der listigen und anmassenden hierarchischen Bestrebungen der Priester auszugeben, der Grund davon liegt viel tiefer, nämlich in jener religiösen Idee der Vermittlung, welche allerdings von den Priestern häufig auf selbstsüchtige Weise benutzt und missbraucht worden ist.

Allein die Idee der Vermittlung zwischen Gottheit und Menschheit ist an sich eine ganz allgemeine und unbestimmte, die ihren bestimmten Inhalt erst erhält, je nach der Vorstellung vom Wesen der Gottheit sowohl als des Menschen und nach der Auffassung des Verhältnisses zwischen beiden, d. h. je nach dem verschiedenen Grundcharakter einer Religion. Der Mosaismus lehrt das Wesen der Gottheit nicht nur als Einheit und absolute Macht, sondern vorzüglich dem Menschen gegenüber als Heiligkeit auffassen, er nimmt den Menschen somit als moralisches Wesen, und stellt das Verhältniss zwischen beiden also auch als ein ethisches dar, seine Grundidee ist der Heiligungsbund. Das Heidenthum dagegen ist im Allgemeinen Naturreligion und betrachtet als solche den Menschen vorherrschend von kosmischer Seite. (Vgl. I. S. 35 ff.) Es versteht sich daher, dass, wie im Mosaismus das Priesterthum aus jener Grundidee vom Bunde mit Jehova hervorgegangen ist und sich darnach gestaltet hat, eben so auch im Heidenthum das gesammte Priesterwesen mit den Grundideen der Naturreligion genau zusammenhängt. Dies haben wir nun an einzelnen Hauptpunkten näher nachzuweisen.

Das Erste, was der Priester als solcher zu vermitteln hat, ist der Natur der Sache nach die Kenntniss des Göttlichen, nach welcher sich überhaupt das religiöse Verhältniss des Menschen richtet. In dieser Beziehung ist der Priester Offenbarer der Gottheit; er thut ihr Wesen kund, sey es durch Symbole oder unmittelbar durch das Wort [1]. Dazu bedarf er aber selbst der Offenbarung von Seiten der Gottheit; daher im Alterthum überall die Idee besonderer göttlicher Offenbarung, die in heiligen Büchern niedergelegt ist, welche als unmittelbar von der Gottheit herrührend angesehen werden und das Eigenthum der Priester sind. Dadurch ist der Priesterstand im Besitz aller religiösen Erkenntniss, die höchste Weisheit ist in ihm niedergelegt, alle Bildung und Intelligenz geht von ihm aus, er ist der Lehrer und Erzieher der Völker. In so fern nun im Hei-

---

1) Creuzer Symbolik I. S. 6 — 14.

denthum die Gottheit mit der Welt und Natur identificirt wird, fällt auch ihre Kenntniss und Offenbarung mit der der Welt und Natur in Eines zusammen; die Weisheit des heidnischen Priesterthums hat daher das Universum, insbesondere den gestirnten Himmel, als die eigentliche Götterwelt und den Typus alles Göttlichen zum Gegenstand, sie besteht in Erforschung der Gesetze des Universums, und ihr Ziel ist das Eindringen in die Geheimnisse der Natur. Diesen kosmischen Charakter tragen denn auch bekanntlich sämmtliche Offenbarungsbücher der heidnischen Völker mehr oder minder an sich; sie beschäftigen sich meist mit Kosmogonie, Zeugung, mit dem Innern der Natur und der Beziehung des Menschen auf dasselbe. Das Wissen war darum auch bei den heidnischen Priestern nicht blos ein in unserm Sinne religiöses, sondern zugleich Naturwissenschaft. Besonders deutlich tritt dies bei der Aegyptischen Priesterschaft hervor, wo Mathematik (Musik), Astronomie, Arznei-, Thier- und Pflanzenkunde, Baukunst u. s. w. recht eigentlich zur priesterlichen Weisheit gehören. Daraus gieng denn sehr natürlich das Abtheilen der Priesterschaft in verschiedene Classen hervor, wie deren mehrere Clemens von Alexandria bei Beschreibung einer Procession der Isispriester namhaft macht, wo sie durch einzelne Priester repräsentirt wurden. „Voran geht der Sänger (ὁ ᾠδός), der eines von den musikalischen Symbolen trägt. Er ist bestimmt zu empfangen zwei Bücher des Hermes, wovon eines die Hymnen der Götter, das andere aber die Regeln des königlichen Lebens enthält. Auf ihn folgt der Horoscopus (ὁ ὡροσκόπος), der in seiner Hand hat das Horologium (die Uhr) und den Palmzweig, die Sinnbilder der Astrologie. Dieser muss beständig im Gedächtniss haben die Bücher des Hermes von der Astrologie, vier an der Zahl. Eines davon handelt von der Ordnung der Fixsterne; ein anderes von den Zusammentreffungen des Mondes und der Sonne, und von ihren Erleuchtungen; die übrigen von den Aufgängen. Es folgt der heilige Schreiber (ὁ ἱερογραμματεύς). Er hat Federn auf dem Haupte und ein Buch mit einem Richtscheite in der Hand, ingleichen Dinte und Rohr zum Schreiben. Dieser muss verstehen die Hieroglyphik, die Beschreibung der Welt, die Ordnung von Sonne und Mond und den fünf Planeten, die Chorographie von Aegypten, die Natur des Nils, die heiligen Werkzeuge und Zierrathen, die Maasse, und was man beim Opfern braucht. Auf diese zuerst genannten

folgt im Zuge der Bekleider (ὁ στολιστής), der das Maass der Gerechtigkeit und den Becher zum Trankopfer in den Händen trägt. Dieser weiss alles, was zur höheren Bildung gehört. . . . Hinter allen Uebrigen geht der Prophet (ὁ προφήτης). Er trägt ein offenes Gefäss im Busen. Ihm folgen die, welche die Brode tragen. Dieser (der Prophet), als Vorsteher des Heiligthums, lernt die zehn sogenannten Priesterbücher; sie handeln von den Gesetzen, von den Göttern und der ganzen Priesterzucht; denn der Prophet ist auch der Aufseher über alle Einkünfte. Es giebt überhaupt 42 Bücher des Hermes, die wesentlich nothwendig sind, davon lernen die genannten Priester 36 auswendig, welche die gesammte Philosophie der Aegypter enthalten. Die übrigen sechs lernen die Pastophoren (οἱ παστοφόροι), nämlich diejenigen Bücher, die zur Arzneikunde gehören, als da sind von dem Bau des Leibes, von den Krankheiten, von den Instrumenten, von den Arzneien, von den Augen und zuletzt von den Weibern“ [1]). Vergleichen wir damit den Israelitischen Priesterstamm, so ist auch er zwar Vermittler der Erkenntniss Gottes, insofern es, wie wir gesehen haben, in seiner Bestimmung lag, das geoffenbarte Wort (den „Bund“) zu bewahren, darin zu forschen, es aufrechtzuerhalten, kundzumachen u. s. w. Allein dies Wort ist als Unterpfand und Ausdruck des Heiligungsbundes „Gesetz“; es enthält keine Speculationen über das innere Wesen der Natur, sondern die Gebote Gottes für sein Volk; sein Inhalt ist der Wille Jehova's, des Heiligen, und die Veranstaltungen, die er getroffen hat zur Heiligung Israels; sein Charakter ist nicht kosmisch, sondern ethisch. Darnach reducirte sich denn alle Weisheit auf die eigentlich religiöse Erkenntniss, und diese selbst wiederum war nicht vorherrschend speculativ, theosophisch, oder überhaupt nur dogmatisch, sondern ethisch und praktisch, so dass selbst in den Schriften, die man als Erzeugnisse hebräischer Philosophie betrachten kann, Aussprüche an der Spitze stehen, wie: „Die Furcht Jehova's ist der Weisheit Anfang, Erkenntniss des Heiligen wahre Einsicht“ (Spr. 9, 10.), oder: „Meiden das Böse, das ist Verstand“ (Hiob 28, 28.) [2]). Man hat dieses Fehlen der welt-

---

1) Clemens Alex. Strom. 6, 4. p. 757. nach Creuzer's (Symbolik I. p. 244 f.) Uebersetzung. Vergl. ebendas. p. 253. und Heeren Ideen II, 2. S. 129.

2) Vgl. Umbreit Commentar über die Sprüche Sal. Einleit. §. 2.

lichen Wissenschaften beim Israelitischen Volke wohl schon zu seinem Nachtheil hervorgehoben, allein sehr mit Unrecht. Die Bestimmung dieses Volkes in der Geschichte der Menschheit war, Träger der wahren Religion für Alle zu seyn; es ist das Volk der Religion selbst; während die andern Völker jene Wissenschaften zu bearbeiten hatten, sollte sich in Israel ausschliesslich der Keim der höchsten Erkenntniss, in der das ewige Leben selber besteht (Joh. 17, 3.), entfalten: dazu war es da, dazu war es erwählt. Es ist daher offenbar eine ganz schiefe und verfehlte Apologetik, wenn Michaelis den Vorwurf allzu grosser Einkünfte für die Leviten durch die Bemerkung entkräften will, dass die Leviten „nicht Geistliche, sondern die Gelehrten aus allen Facultäten, und durch die Geburt verbunden gewesen seyen, sich den Wissenschaften zu widmen, dafür sie so reichlich besoldet wurden“, und darin dann „Egyptische Einrichtung“ findet [1]. Wer kann nachweisen, dass die Leviten auch nur mit Einem von den Zweigen des Wissens zu thun hatten, die wir eben nach Clemens bei den Aegyptischen Priestern angetroffen haben? — Zu der grossen Verschiedenheit hinsichtlich der zu vermittelnden religiösen Erkenntniss selbst kommt aber noch besonders die Art und Weise der Vermittlung d. h. der Mittheilung derselben. Die heidnische Weisheit musste an sich schon vermöge ihres Objectes (die Gesetze, also das Innere, Verborgene, Geheime der Natur) einen mysteriösen Charakter annehmen, sie war und blieb Geheimlehre, ausschliesslich nur für den Priesterstand bestimmt, der davon so viel oder vielmehr so wenig, als ihm beliebte, den Laien mittheilte. So bei den Magiern, und überhaupt im ganzen Orient [2]. Die Indischen Offenbarungsbücher durften nur und allein vom Priesterstamme gelesen und erklärt werden: siedendes Oel, sagt das Gesetz, soll dem in den Hals gegossen werden, der sich dieses Vorrecht anmasst [3]; ihre religiösen Lieder vertrauten die Brahmanen nicht einmal der Schrift an, um sie ja nicht unter das Volk kommen zu lassen [4]. Eben so waren die Hermesbücher in Aegypten nur den Priestern zugänglich und blieben für immer

1) Michaelis Mosaisches Recht I. §. 52. S. 220.
2) Creuzer Symbolik, dritte Ausg. I. Heft 2. S. 188.
3) Ritter Erdkunde von Asien IV, 1. S. 927.
4) de Wette Vorlesungen über die Religion S. 302 f.

dem Volke verschlossen; das Geheimnissvolle der Aegyptischen Priesterweisheit ist sprüchwörtlich geworden, die Schrift sogar war eine Geheimschrift. Ja innerhalb der Priesterschaft selbst war das Wissen wenigstens relativ ein geheimes; es gab verschiedene Grade, die besondere Weihen nöthig machten. Daher die Classeneintheilung der Priester, im Orient meist eine dreifache, wie bei den Persern, wo die erste die Herbeds oder Lehrlinge, die zweite die Mobeds oder Meister, die dritte die Destur-Mobeds, die Altmeister oder die vollendeten Meister umfasste [1]; ähnliche Classen finden sich auch bei den Brahmanen [2], und besonders in Aegypten [3]. Bei den Israeliten hingegen ruhte das Priesterthum mit dem Laienthum auf gleichem Grund und Boden, nämlich auf dem Bund oder Gesetz Gottes: daraus sind beide hervorgegangen, darum gehört es auch beiden an, dem Priesterstande wohl in besonderem und engerem Sinne, aber dieser engere Besitz besteht gerade darin, dass sie es nicht allein besitzen sollten, es war ihnen vielmehr zum Aufrechthalten, Kundmachen und Verbreiten anvertraut. Levi war daher nichts weniger als ausschliesslicher Besitzer aller Weisheit, sondern nur Vermittler der Kenntniss und des Verständnisses des geoffenbarten Gesetzes bei den andern Stämmen; das ganze Volk war ein heiliges, darum sollte auch das die Heiligung bezwekkende Wort und Gesetz das ganze Volk durchdringen; zu sorgen, dass es Eigenthum des ganzen Israels bleibe, war Levi's Beruf und Bestimmung [4]. Und wie im Verhältniss Levi's zum Volke von keiner Geheimlehre die Rede seyn kann, so findet sich auch innerhalb des Priesterstandes keine Spur von einer Classeneintheilung je nach verschiedenen Weisheitsgraden. Daher auch die in der ganzen alten Welt einzige Erscheinung des

---

1) Creuzer a. a. O. S. 187.

2) von Bohlen das alte Indien II. S. 14.

3) Creuzer Symbolik, zweite Ausg. I. S. 253.

4) Im Allgemeinen haben dies selbst solche bemerkt, die sonst das Mosaische Priesterthum mit dem heidnischen confundiren. So sagt Meiners (krit. Gesch. der Religg. II. S. 568.): „Im Alterthum waren die Juden das einzige Volk, unter welchem die Priester das Gesetz Mosis alle sieben Jahre öffentlich vorlesen und auslegen mussten.“ Unter welchem alten Volke hätte der Kanon entstehen können, den uns die Tradition aufbewahrt hat: ממזר תלמיד חכם חשוב מכהן גדול עם הארץ i. e. *Spurius discipulus sapientis aestimandus est prae sacerdote magno, si sit indoctus.* cf. Maimonid. Thalm. thorah. per. 3. Leidecker de republ. hebr. 10. cap. 1. p. 575. Krumholtz sacerd. Ebr. 1, 2.

Prophetenthums, das nicht nur kein eigentlich priesterliches Institut war, sondern dem Priesterstand eher oft gegenüberstand. In allen Stämmen konnten Propheten aufstehen, und die prophetische Literatur des hebräischen Volkes ist darum allein schon ein unwiderlegbarer Zeuge der grossen Kluft zwischen dem Mosaischen und heidnischen Priesterthum.

Nicht aber nur die Kenntniss der Gottheit hat das Priesterthum zu vermitteln, sondern auch ihr Sein und Leben, die priesterliche Vermittlung bezweckt Lebensgemeinschaft mit der Gottheit. Der Mosaismus nun, indem er das Wesen Gottes dem Menschen gegenüber als Heiligkeit fasst, setzt auch das durch die Gemeinschaft mit Gott zu erhaltende Leben in die Heiligung: diese zu vermitteln, also das dem Willen Gottes Entgegengesetzte, die Sünde und Uebertretung aufzuheben, zu tilgen, dazu ist der Priesterstand da, der darum, wie der heilige und heiligende, so auch der Stand des Heils und Lebens ist, wie wir gesehen haben. Dem Heidenthum dagegen, welches das Wesen der Gottheit mit dem der Welt identificirt, ist die Idee der absoluten göttlichen Heiligkeit so gut wie völlig fremd, es fasst darum auch weder die Entfernung vom Göttlichen als reine Sündhaftigkeit, noch die Gemeinschaft mit Gott als Heiligung auf; die Vermittlung zwischen Gottheit und Mensch kann demnach auch keinen rein ethischen Charakter tragen, sondern hat wie die Entfernung, der Abstand und die Vereinigung, vorherrschend kosmische Form, welche überhaupt die der heidnischen Ethik ist (s. I. S. 36.). Sind die Götter des Heidenthums zuletzt doch nur Natur- und Weltmächte, so kann auch die Vermittlung der Verbindung und Vereinigung mit ihnen nichts anderes seyn, als ein Zurückbringen in das reine, vollkommene Naturleben, das als irgendwie gestört oder mangelhaft gedacht wurde, ein Wiederherstellen der unterbrochenen Harmonie der Welt und Natur. Dieser kosmische Charakter, den die Vermittlung im Heidenthum hat, zeigt sich deutlich theils in den Vorstellungen vom Ursprung und Wesen des Mittler- oder Priesterstandes, theils in dem Priester- oder Vermittlungsgeschäft selbst. Die Priesterkaste in Indien und Aegypten ist darum Vermittler, weil sie in ihrem kosmischen Dasein und Leben der unmittelbarste, erste Ausfluss der Gottheit selbst, ihre beständige Verkörperung und Individualisirung ist. Die ganze Welt ist ein Emanationssystem; mit dem Grade der weitern Entfernung vom Urquell des Seins

tritt auch ein tieferer Grad der Verschlimmerung ein; das weiter entfernte Wesen kann aber aus dieser Verschlimmerung nur herauskommen durch stufenweises Emporsteigen in der Wesenleiter. Nach Indischer Ansicht zerfällt die ganze Weltzeit in vier Yuga's oder Weltalter, welche nach den Zahlen 4. 3. 2. 1. in umgekehrter Progression tiefer sinken und sich verschlimmern [1]; ihnen ganz parallel zerfällt die Indische Menschenwelt in vier Kasten, welche in derselben umgekehrten Progression der Verschlimmerung und des Sinkens auf immer tiefere Stufe zu einander stehen; obenan steht die Priesterkaste, die nicht nur als aus Brahma's Haupt entsprungen dargestellt wird, während die andern Kasten aus den untergeordneten Körpertheilen kommen, sondern auch die verkörperte Gottheit selbst ist [2]. Jeder Brahmane heisst als solcher Tvija d. i. der zweimal Geborene, Wiedergeborene, was seinen ersten und Hauptgrund darin hat, „dass die nach dem irdischen Tode durch mancherlei Thierformen und Naturstufen des Daseins hindurch gehende und wandernde Seele, in gewissen Fällen, nachdem sie ihren vorgeschriebenen Kreis aller dieser verschiedenen Daseinsformen durchlaufen habe, dann zur besondern Belohnung zum zweitenmale auf diese Welt zurückkehre und in dem Brahmanenstamm geboren werde“ [3]. So steht hier das Priesterthum und die Idee der Vermittlung in dem unzertrennlichsten Zusammenhang mit der ganzen Weltanschauung und mit den beiden charakteristisch heidnischen Grundlehren von der Emanation und der Selenwanderung. Ganz ähnlich verhält es sich auch in Aegypten. Die Priesterkaste ist Ausfluss und Incarnation der höchsten Aegyptischen Gottheit, des Hermes [4], dessen Idee in dem genauesten Zusammenhang mit der Lehre von der Seelenwanderung steht; er führt den Namen ψυχοπομπός d. i. Führer und Leiter der Seelen bei ihren Wanderungen [5]. Was sodann das Vermittlungsgeschäft betrifft, das sich auch im Heidenthum im Opfern concentrirt, so können wir uns zwar hier noch nicht auf eine Nachweisung des Zweckes und Wesens dieser Handlung ein-

1) von Bohlen das alte Indien II. S. 293.

2) Baur Symbolik II, 2. S. 306 f. Stuhr Religionssysteme des Orients S. 102.

3) Fr. von Schlegel Philosophie der Geschichte I. S. 148.

4) Hug über den Mythus der ber. Völker der alten Welt S. 268.

5) Baur Symbolik II, 1. S. 48. Creuzer Symbolik I. S. 377.

lassen, es wird sich aber unten zeigen, wie die heidnischen Opferideen in der genauesten Beziehung zum Leben der Welt und Natur stehen. Sehr deutlich liegt dies besonders in dem Indischen Hauptopfer Asmaveda zu Tage, ingleichen bei dem Persischen Stieropfer, wovon unten ein Mehreres; in Aegypten, wo die Thierwelt als verkörperte Götterwelt betrachtet wurde, zeigt es schon die Wahl der Opferthiere: den guten Göttern Osiris (Sonne, Nil) und Isis (Mond, Erde) wurden die Thiere geschlachtet, in denen Typhon, die zerstörende, Tod und Unheil bringende Gottheit verkörpert gedacht ward. Obwohl im Heidenthum das sittliche Bewusstsein niemals ganz untergegangen ist, und sich auch beim Gefühl des Abstandes und der Trennung vom Göttlichen immer noch mehr oder weniger geltend gemacht hat, so ist es doch bei den eigentlichen Sühnopfern, wie wir sehen werden, nicht um Aufhebung der Schuld und Uebertretung als solcher zu thun, sondern um Abwendung gewisser Naturübel und Plagen, um Begütigung der erzürnten Naturmächte, und Wiederherstellung des gestörten Verhältnisses mit ihnen. Man wird kein Volk der alten Welt nennen können, bei dem, wie beim Israelitischen, das ganze priesterliche Vermittlungsgeschäft sich zuletzt auflöst in der Einen Handlung der Sündentilgung und Heiligung des ganzen Volkes, welche der vollzieht, in welchem, wie das ganze heilige Volk, so insbesondere der heilige Stamm und Stand sich concentrirt, der Hohepriester.

Bei den meisten Völkern des Orients, besonders aber in Indien und Aegypten war der Priesterstand ein durch Geburt und Herkunft abgegränzter, das Priesterthum war überall durch Erblichkeit bedingt. Man hat vorzüglich um dieses Punktes willen das Mosaische Priesterthum mit dem heidnischen auf gleiche Linie gestellt, und spricht daher gewöhnlich von der Israelitischen Priester-Kaste. So scheinbar hier allerdings die Aehnlichkeit ist, zeigt sie sich doch bei genauerer Betrachtung nur als eine rein äussere, während dem Princip nach eine Grund- und Wesensverschiedenheit obwaltet. Das Kastenwesen der alten Völker hängt genau mit ihrer ganzen religiösen Weltanschauung zusammen. Das Göttliche in und an der Welt offenbart sich darin, dass Alles vom Grössten bis zum Kleinsten abgegränzt, abgemessen, geregelt und geordnet ist; das Universum ist daher auch der Urtypus aller Regel- und Gesetzmässigkeit, Ord-

nung und Harmonie überhaupt. Sollte ein Reich und Volk den Typus der Göttlichkeit und damit die Bürgschaft seines Bestehens haben, so musste es auch jene urbildliche Ordnung und Gesetzmässigkeit irgendwie an sich darstellen; die chaotische Masse musste in sich abgegränzt und abgeschlossen, geordnet und geregelt seyn, daher denn, wie schon oben bemerkt wurde, die Volkseintheilungen nach denjenigen Zahlen, welche in der Anordnung des Universums hervortreten, bald nach der Vier, als Zahl der Elemente, Weltgegenden und Zeitperioden, als Ordnungszahl überhaupt (I. S. 159. 161. 167.), bald nach der Sieben, als Zahl der Planeten, durch deren Bewegung die Weltharmonie bedingt ist (I. S. 193.), bald nach der Zwölf, als Zahl des Zodiacus, innerhalb dessen die Sonne ihren Lauf jährlich vollendet und der aller Zeitordnung zu Grunde liegt (I. S. 203 f.). Da aber nun der Charakter jener urbildlichen Anordnung des Universums Nothwendigkeit, Unwandelbarkeit und Unabänderlichkeit ist, so musste auch die nachbildliche Anordnung denselben Charakter tragen, sollte sich anders in ihr das Göttliche in seiner Eigenthümlichkeit reflectiren; und diesen Charakter konnte sie nicht anders erhalten und treuer bewahren, als dadurch, dass die verschiedenen Stände, Stämme, Kasten durch Geburt und Herkunft abgegränzt und abgeschlossen waren, indem eben darin jene allgemeine, das Universum durchdringende Naturnothwendigkeit am treuesten sich abspiegelte [1]). Waren nun wohl auch alle Kasten und nicht blos die der Priester erblich, so durfte doch gerade dieser, die der Gottheit besonders nahe stand und also auch vorzüglich Repräsentant des Göttlichen d. i. der unwandelbaren Ordnung und Abgränzung war, die Erblichkeit am wenigsten fehlen, und in der That tritt sie auch hier am schärfsten hervor, indem der Uebertritt in die Priesterkaste, wenigstens in alter Zeit ganz unerhört ist, während er, wenn auch mit grossen Schwierigkeiten und äusserst selten, bei den andern Kasten stattfinden konnte. Ganz anders verhält es sich dagegen mit der Erblichkeit des Priesterstandes im Mo-

---

1) de Wette Vorlesungen über die Religg. S. 289. sagt in dieser Beziehung sehr treffend: „Wie die Gestirne, die man verehrt, in unwandelbaren Bahnen ihren Lauf vollenden, wie die Jahreszeiten und mit ihnen die Naturerscheinungen einen regelmässigen Wechsel beobachten: so stellt sich auch das Leben der Völker, welche diesen Naturdienst haben, in grossen, unwandelbaren Ordnungen fest.“

saismus; wohl sollte auch hier gemäss dem Wesen der ganzen alttestamentlichen Oekonomie das Priesterthum ausserhalb des Bereiches menschlicher Wahl und Willkür stehen, in sich abgeschlossen seyn und den Typus äusserer Nothwendigkeit an sich tragen; allein diese Nothwendigkeit ist nicht starre Naturnothwendigkeit, nicht das blinde, unpersönliche Fatum, sondern hat ihr Princip gewissermassen in der Freiheit selbst, in dem freien Rathschluss, in der Erwählung des persönlichen, über die Natur und ihre Nothwendigkeit unendlich erhabenen Gottes, der da spricht: „Wen Ich erwählen werde, dess Stab wird blühen.“ Wie Er frei das Volk Israel aus allen Völkern zum Priestervolke erwählet hat, so auch aus allen Volksstämmen Levi zum Priesterstamm. Während die heidnischen Priesterkasten absolut vom Volke geschieden sind und bleiben, und den andern Kasten nicht entfernt irgend priesterliche Rechte oder Würden zukommen, ist bei den Israeliten das gesammte Volk ein „Reich der Priester“, und das Priesterthum ruht hier mit dem Laienthum auf demselben Grund und Boden; die Erwählung Aarons und der Leviten ist nur graditativ verschieden von der des ganzen Volkes, dem Wesen nach aber fällt sie mit dieser zusammen, was nie genug hervorgehoben werden kann. In der Geschichte zeigt daher auch das Israelitische Priesterthum niemals jene starre Nothwendigkeit und Abgeschlossenheit, wie das heidnische; die Priester durften mit Weibern aus andern Stämmen sich verehlichen [1]), und in Nothfällen konnten auch Nichtaaroniten priesterliche Geschäfte vollziehen. Ueberhaupt war das Verhältniss des Priesterstammes zu den andern Stämmen ein ganz anderes, als das der heidnischen Priesterkaste zu den andern Kasten; letztere waren ersterer durch die Geburt schon untergeordnet, ja unterworfen, während, wie selbst ein Gelehrter gesteht, dessen Vergleichungen doch sonst immer zum Nachtheil der Israeliten ausfallen, „der Priesterstand der Israeliten insofern ganz anderer Art war, als er keine Unterwerfung der übrigen Stämme forderte“ [2]); im Gegentheil hieng er eher von den letztern ab, und nimmer hätte sich in Israel das Prophetenthum gestalten können, wäre der Priesterstand eine Kaste gewesen, wie im Heidenthum. Sehr bemerkenswerth endlich ist auch das ver-

1) Reland Antiq. sacr. II, 4, 9.
2) von Bohlen das alte Indien II. S. 12.

schiedene Verhältniss innerhalb des Priesterstandes selbst. Bei den Israeliten concentrirt sich das gesammte Volk der Priester zuerst in Einem Stamm, dann in Einer Familie, zuletzt in Einem Individuum, dem Haupt oder Erstgeborenen dieser Familie, welcher Stellvertreter der priesterlichen Gesammtheit ist und als Einer dem Einen Gott vermittelnd gegenübersteht. Ein derartiges Verhältniss findet sich aber bei keinem heidnischen Volke. Die Brahmanische Priesterkaste weiss von keinem Hohenpriesterthum; „durch Geburt, sagt ein zuverlässiger Kenner, sind alle Brahmanen einander gleich; nur persönliche Eigenschaften, Frömmigkeit und Wissenschaft konnten einen Vorzug begründen. Diese Religion hat niemals, wie die [spätere] Buddhistische, eine geistliche Oberherrschaft, ein Hohes-Priesterthum oder Patriarchat anerkannt“ [1]). Es gab nur Lehr- und Altersklassen: die Weihe durch den geheiligten Gürtel für die erste Klasse ward vom 8. bis 15., für die zweite im 22., für die dritte im 24. Jahre ertheilt [2]). Eben so weiss auch die Aegyptische Religion von keinem Hohenpriester, in welchem sich der gesammte Priesterstand, geschweige denn das gesammte Volk concentrirte, oder der dasselbe repräsentirte. So wenig die Aegypter Einen persönlichen Gott hatten, so wenig auch Einen Priester nur als Mittler der Gesammtheit. Jeder Tempel vielmehr hatte, wie seinen besondern Gott, so auch seine besondere, nur für den Dienst dieses Gottes bestimmte Priesterschaft mit einem Oberpriester an der Spitze; in Aegypten gab es somit so viele Oberpriester, als Götter und Tempel; jede besondere Priesterschaft erbte in den Familien fort, und war eine in sich geschlossene; die Oberpriester waren erbliche Fürsten mit grossem Ländereibesitz; innerhalb jeder besondern Priesterschaft gab es, je nach der verschiedenen Beschäftigung oder nach dem Grade der Einweihung in die geheime Wissenschaft, verschiedene Klassen, deren wir oben schon gedacht; das ganze Verhältniss war ein eigentliches Ordensverhältniss [3]). Wie ists möglich, hierin das Original des Mosaischen Priesterstandes zu erkennen?

So viel mag hinreichen, um vor der Hand im Allgemeinen die totale Verschiedenheit des Mosaischen Priesterthums seinem

---

1) A. W. von Schlegel Indische Bibliothek II. S. 466.
2) von Bohlen a. a. O. S. 14.
3) Creuzer Symbolik I. S. 253. Heeren Ideen II, 2. S. 127 ff.

Begriff und Wesen nach von dem heidnischen darzuthun; bei Vergleichung des Einzelnen in den folgenden Kapiteln wird sich uns das Bisherige vielfach bestätigen.

ZWEITES KAPITEL.

Aeusserliche Gerechtsame und Erfordernisse des Cultuspersonals.

---

§. 1.

Gesetzliche Bestimmungen.

Die übersichtliche Zusammenstellung sämmtlicher das Cultuspersonale betreffenden Verordnungen haben wir im vorigen §. mit denjenigen begonnen, welche sich auf äusserliche, leibliche Verhältnisse beziehen. Was dort nur im Allgemeinen angegeben worden, ist hier im Einzelnen näher zu erörtern.

I. Gerechtsame. Da der Stamm Levi kein Grundeigenthum haben sollte, gleich den übrigen Stämmen (Num. 18, 20.), so wurde auf andere Weise für Lebensunterhalt und Wohnort gesorgt; über beides giebt das Gesetz folgende Bestimmungen:

1. Lebensunterhalt. *a*) Nach Lev. 27, 30 — 33. vgl. mit Num. 18, 21 — 32. erhielt der ganze Stamm Levi den Zehnten מַעֲשֵׂר [1]), und zwar מִזֶּרַע הָאָרֶץ מִפְּרִי הָעֵץ d. i. von Feld- und Baumfrüchten, was Einige, auf eine Talmudische Regel sich berufend, so verstehen wollten, dass Alles, was nur der Boden hervorbringe, auch die kleinsten Gartengewächse verzehntet werden sollten [2]): offenbar unrichtig. Etwas gezwun-

---

1) Vergl. Ugolini Thes. Ant. XX, worin ausser der Hauptschrift Hottinger Comment. de Decimis Hebraeorum, auch die verschiedenen Talmudisch-Rabbinischen Schriften über den Zehnten, und Spencer diss. de solutione Primit. et Decimarum. — Carpzov Appar. crit. Antiq. p. 619 sq.

2) Jalkut *fol.* 200. 3: *Omne esculentum, quod custoditur et ex terra capit incrementa, decimis est obnoxium.* Vergl. Reland Antiq. sacr. III, 9. 2.

gen erklärt Carpzov: alles, was der Mensch säe und pflanze, solle der Zehntabgabe unterworfen seyn, im Gegensatz gegen das, was frei von selbst wachse. Besser versteht man mit Maimonides, Jarchi, Abarbanel und vielen christlichen Gelehrten unter dem „Saamen des Landes“ das Getreide, und unter der Baumfrucht Most und Oel [1]). Dieser Zehnte konnte auch in Geld bezahlt werden, dann musste man aber ausser der den wahren Werth betragenden Lösungssumme noch den fünften Theil derselben weiter hinzuthun. Ausser diesem vegetabilischen erhielt der Stamm Levi auch einen animalischen oder Blutzehnten, nämlich von בָּקָר וָצֹאן, sodann von „allem, was unter dem Stabe durchgeht“, d. h. von allem Heerdenvieh, also Rindern, Schafen und Ziegen, welche Thiere allein auch als Opfer dargebracht werden durften [2]). Das Heerdenvieh pflegte bei den Alten überhaupt Morgens und Abends von dem Hirten mit einem Stabe, womit er die einzelnen Thiere berührte, abgezählt zu werden. Daran ist hier zu denken, da ja das Verzehnten ohne Abzählen nicht geschehen konnte. Die LXX übersetzen daher unsre Stelle: πᾶν, ὃ ἂν διέλθῃ ἐν τῷ ἀριθμῷ (i. e. in numerando) ὑπὸ τὴν ῥάβδον Auch Abenesra erklärt שבט הרועה i. e. *virga pastoris*. Einige Rabbinen, denen auch neuere Gelehrte beistimmen, glauben, das je zehnte Thier sey beim Abzählen von dem Decimator mit einem rothen Strich bezeichnet worden, und darauf bezögen sich jene Worte. Bochart hat das Unrichtige dieser Annahme nachgewiesen [3]). Ausdrücklich bemerkt die Urkunde noch, dass das zehnte Thier müsse angenommen werden, „wie gut oder schlecht es sey“; jeder Umtausch war verboten, und wenn er doch statt hatte, so mussten beide, das abgezählte und vertauschte Thier abgegeben werden. Ueberhaupt scheint es, dass der Blutzehnte gar nicht gelöst werden sollte. — Von dem Gesammtzehnten, welchen die Leviten erhielten, hatten sie wiederum den Zehnten an die Priester ab-

---

1) Maimonid. Hilc. maas. 2, 6: *Quamvis olera sint cibus hominis, tamen illa decimationi non sunt obnoxia, nisi ex sapientum decreto, quia dictum est Deut. 14, 22. de decima proventus seminis tui. Ubi id, quod proventus nomine venit et huic simile, intelligendum est, sed olera sub hoc non intelliguntur.* Cf. Abarbanel Comment. in Leg. fol. 360. 1. Jarchi Comment. in Lev. 27, 30.

2) R. Bechai in Leg. fol. 122. 3: *nos ex sacrificiorum natura discimus, quaenam animalia obnoxa fuerint decimationi.*

3) Bochart Hieroz. 2, 44. I. p. 459.

zugeben, worunter aber unrichtig Einige den von den Rabbinen so benannten „zweiten Zehnten“ מַעֲשֵׂר שֵׁנִי verstanden wissen wollten [1]. Allerdings spricht das Gesetz noch von einem andern Zehnten, es ist dies aber jener, welcher ausser dem gewöhnlichen alle drei Jahre abgegeben werden musste. Das dritte Jahr hiess daher geradezu das Zehntjahr. Dieser ausserordentliche Zehnte wurde zu festlichen religiösen Mahlzeiten verwendet, an denen wohl auch Leviten, jedoch besonders Wittwen, Waise u. s. w. Theil hatten. Deut. 12, 6 f. 14, 22 f. 15, 19 f. 26, 12 f. Die genaueren Bestimmungen über diesen Zehnten, so wie sein Verhältniss zu dem gewöhnlichen gehen uns hier nicht weiter an, da wir keine Untersuchung über das Israelitische Zehntwesen überhaupt anzustellen, sondern nur den ordentlichen und gesetzlichen Unterhalt des Cultpersonals anzugeben haben. — *b*) Den Priestern allein fielen ausser dem Zehnten vom Zehnten die Erstlinge der Landesproducte, רֵאשִׁית, בִּכּוּרִים [2], und zwar natürliche, rohe, als Getreide, wie zubereitete, künstliche, als Oel und Most, zu. Die Quantität war unbestimmt und wahrscheinlich dem freien Willen eines Jeden überlassen. Ex. 23, 19. Lev. 2, 14. 23, 17. Num. 18, 11 f. Deut. 26, 1. Auch alle Erstgeburt בְּכוֹרָה [3] gehörte ganz oder theilweise den Priestern; die von Menschen wurde in allen Fällen ausgelöst, und zwar durch ein von den Priestern zu bestimmendes Lösegeld, welches jedoch nie mehr als fünf Seckel Silber betragen durfte; die Erstgeburt vom Heerdenvieh wurde, wenn sie fehlerlos war, in der Zeit vom achten Tage nach der Geburt bis zum Schluss eines Jahres, zum Opfer dargebracht, wobei dann ein Theil dem Priester zukam; hatte sie einen Fehler, so musste sie dem Priester geradezu überlassen werden. Num. 18, 17 ff. Lev. 27, 26. Deuter. 15, 19. Die Erstgeburt endlich von unreinen Thieren, wie von Pferden, Kameelen, Eseln, wurde mit einem reinen Thiere nach Schätzung der Priester gelöst, mit Zulegung des fünften Theils des Werthes; im

---

1) Vgl. Leidecker de republ. Hebr. 10, 6. p. 600 sq.

2) Vgl. Ugolini thes. Ant. XX, worin die Talmudischen Tractate p. 970 sqq., und XVII, worin Gruner de oblatione primitiarum. Winer Real-W.B. I. S. 402. und die dort angeführten Schriftsteller.

3) Vgl. Ugolini l. c. XIX. p. 1320 sqq. Hottinger de primogenitis, Marb. 1711. Winer bibl. Real-W.B. I. S. 401 f. und die dort angeführten Schriftsteller.

Fall sie nicht gelöst worden, wurde sie getödtet. Num. 18, 15. Ex. 13, 12 ff. Ausser diesen mehr regelmässigen und ständigen Einkünften erhielten die bei einzelnen Opfern functionirenden Priester bestimmte Theile des Opfers je nach der verschiedenen Opfergattung. Nur von den Sündopfern für den Hohenpriester oder das ganze Volk, welche ganz und gar verbrannt wurden, bekamen die Priester nichts. Gelegentlich der Opfer haben wir diese Theile genauer anzugeben.

2. Wohnort. Nach Num. 35, 1 — 8. erhielt der Stamm Levi zum Wohnen (לָשֶׁבֶת) im Ganzen acht und vierzig Städte עָרִים, welche die übrigen Stämme, und zwar jeder nach dem Verhältnisse seiner Grösse und seines Besitzthums, abtreten mussten. Die Aaroniten oder eigentlichen Priester bekamen davon dreizehn, die Kahathiten zehn, die Gersoniten dreizehn, die Marariten zwölf. Ueber die geographische Lage dieser Städte haben wir hier keine genauere Untersuchung anzustellen, eine solche gehört in die biblische Geographie [1]; nur so viel ist zu bemerken, dass die Städte der Priester in den Stammgebieten sich befanden, welche dem Cultusorte zunächst lagen. Sechs von der Gesammtzahl der Städte dienten zu Asylen für unvorsätzliche Todtschläger, welche, wenn sie vor der Blutrache geschützt seyn wollten, darin bleiben mussten bis zum Tode des Hohenpriesters; drei dieser Asyle lagen diesseits und drei jenseits des Jordans. Num. 35, 9 — 34. Zu jeder der 48 Städte sollte auch ein Gebiet kommen, dessen Grösse dahin bestimmt wird, dass es auf jeder seiner vier Seiten 2000 Ellen maass; die Stadt selbst lag in der Mitte. Sehr schwierig ist es, die beiden Verse 4 und 5 mit einander in Einklang zu bringen, und man wird leicht versucht, mit den LXX auch V. 4 statt אֶלֶף wie V. 5 אַלְפַּיִם zu lesen. Rosenmüller hat diese Schwierigkeit nicht unglücklich so gelöst, dass von den Mauern jeder Stadt bis zur äussern Gränze des Gebiets eine Entfernung von 1000 Ellen, jede Seite des Gebiets selbst aber 2000 Ellen gewesen sey, in welchem Falle man dann אֶלֶף beibehalten kann [2].

---

1) Vgl. von Bohlen Genesis S. 456 f.

2) Rosenmüller Schol. in Num. Excurs. 2: De magnitudine suburbanorum urbium Leviticarum, III. p. 447 — 452. Vgl. Vater Commentar über den Pentateuch III. S. 199. Döderlein Theol. Biblioth. IV. S. 727.

Mag man sich dieAbtheilung und Grösse denken, wie man will, immer bleibt die Form des Quadrates für das ganze Stadtgebiet.

II. Erfordernisse. Ausser dem bereits besprochenen Erforderniss der Abstammung von Levi und Aaron verlangt das Gesetz an das functionirende Cultuspersonale ein bestimmtes Alter und eine gewisse Leibesbeschaffenheit.

1. Alter. Gleich auf die Erzählung von der feierlichen Installation der Leviten lässt die Urkunde eine Verordnung folgen (Num. 8, 23 — 26.), wornach jeder derselben, wenn er ein Geschäft am Heiligthum verrichten sollte, nicht unter 25 und nicht über 50 Jahre alt seyn musste. Dagegen bestimmt Num. 4, wo einer jeden Levitischen Familie ihre besondern Geschäfte beim Heiligthum angewiesen werden, als Dienstalter das 30ste Jahr bis zum 50sten. Vgl. V. 3. 23. 30. 47. Die Vereinigung dieser beiden Angaben ist etwas schwierig, eine absolute Unvereinbarkeit aber, wie sie die neuere Kritik behaupten möchte [1]), kann ich nicht zugestehen. Denn angenommen, dass Kap. 8 einen andern Verfasser habe, als Kap. 4, so musste doch der Sammler beider Verordnungen, der jedenfalls uralt ist, sich bei Kap. 8 erinnern, dass Kap. 4 eine andere Bestimmung gegeben war, ohne darin einen Widerspruch zu finden. Lässt sich daher über die Möglichkeit der Vereinigung nicht wohl streiten, so doch über die beste Art derselben. Die Ansicht der meisten Rabbinen, worunter auch Jarchi, geht dahin, dass mit dem 30sten Jahre der Dienst erst wirklich in seiner ganzen Ausdehnung begonnen habe, die fünf Jahre vorher seyen Vorbereitungs- oder Erlernungsjahre gewesen [2]). Das Unstatthafte dieser Annahme hat schon Abarbanel gezeigt. Andere, wie Abenesra, sind der Meinung, Num. 8 handle es sich von dem gewöhnlichen Dienst der Leviten, Num. 4 aber von dem aussergewöhnlichen beim Abbrechen, Weiterbringen und Aufschlagen des beweglichen Heiligthums, wozu grössere Kraft und also auch ein vorgerückteres Alter erforderlich gewesen. So auch mehrere

1) Hartmann Pentateuch S. 231. vergl. Winer Real-W.B. II, 1. S. 25.

2) Jarchi's Worte stehen bei Carpzov Appar. crit. pag. 89 sq. Vergl. Maimonid. de vas. sanct. 3, 9. Ugolini Thesaur. Antiq. II. pag. 717.

christliche Gelehrte [1]). Rosenmüller macht dafür in den Scholien noch besonders die Worte Num. 8, 26. לִשְׁמֹר מִשְׁמֶרֶת geltend, welche den leichtern Dienst bezeichnen sollen, wogegen das folgende עֲבֹדָה jene Num. 4. angegebenen Geschäfte. Mir scheint diese Vereinbarung nicht sehr annehmlich, da ja die Gersoniten und Merariten die ihnen übergebenen Theile des Heiligthums auf mit Rindern bespannten Wagen weiter brachten, also nicht trugen (Num. 7, 6 — 8.), und das Abbrechen und Aufrichten Leute von 25 bis 30 Jahren so gut als solche von 30 bis 36 Jahren besorgen konnten. Am besten scheint Kanne's Vorschlag, welchem ähnlich sich übrigens schon das alte Rabbinische Buch Siphri ausspricht: Num. 4. handle von der Auswahl der Leviten nach dem gegenwärtigen Bedürfnisse, Num. 8. setze fest, wie es einst, wenn die Leviten in die Länder der zwölf Stämme vertheilt würden, zu halten sey, dann nämlich mussten ihrer mehrere im Dienst seyn [2]). — Auffallender als diese Verschiedenheit ist das Fehlen irgend einer Bestimmung über das Dienstalter der Priester, bei welchen man eine solche eigentlich eher erwartet, als bei den Leviten. Das Buch Siphri schliesst daraus, dass bei den Priestern überhaupt kein Alter festgesetzt gewesen sey; da schon jeder Leibesfehler zum Priester unfähig gemacht habe, so scheine es billig, dass hier nicht auch noch das Alter in Anschlag komme, wie umgekehrt bei den Leviten ein bestimmtes Alter erfordert werde, dagegen die Leibesbeschaffenheit unbestimmt bleibe [3]). Eine sonderbare und gesuchte Erklärung. Der Talmud und die Rabbinen behaupten, es sey zwar kein bestimmtes Jahr für den Antritt des Priesteramtes festgesetzt, doch aber sey jeder, wenn schon sonst fehlerlos, zum Dienst unfähig gewesen עד שיביא שתי שערות i. e. *usque dum excreverint bini pili*, nicht leicht sey aber einer vor dem 20sten Jahre zugelassen worden [4]). Die Stelle 2 Chron.

---

1) Lightfoot de minist. templi. 6. Opp. II. p. 691. Reland Antiq. sacr. II, 6, 3. Outram de sacrif. 1, 7, 3.

2) Kanne bibl. Untersuchungen I. S. 101. — Siphri in Num. 8: *Priusquam in terram Levitae ingrederentur, a tricesimo usque ad quinquagesimum annum Levitae legitimi erant, ... sed postquam in terram ingressi sunt, non nisi vocis causa Levitae excludebantur.*

3) Vgl. die Stelle bei Ugolini Thes. Ant. II. p. 667. Ebenso äussert sich auch Abarbanel, seine Worte s. bei Outram de sacrif. p. 75.

4) Vgl. die Rabb. Stellen aus dem Buche Siphra, aus Gemar. Ba-

31, 17. spricht allerdings vom 20sten Jahre, dies ist aber eine spätere, unter andern Verhältnissen gegebene Bestimmung, die nur insofern Beachtung verdient, als sie Priester und Leviten hinsichtlich des erforderlichen Alters ganz gleichstellt, was mir auch für die Mosaische Zeit und Institution das Annehmlichste scheint.

2. Leibesbeschaffenheit. Nicht von allen dienstthuenden Leviten, sondern nur von den functionirenden Priestern wird mit Nachdruck gefordert, dass sie von jedem מוּם d. i. eigentlich Flecken, dann Fehler, Gebrechen, frei seyn sollten. Lev. 21, 16 — 24. Folgende Leibesfehler werden als zum Priesterdienst untauglich machend aufgezählt. Priester konnte nicht seyn α) עִוֵּר ein Blinder, β) פִּסֵּחַ ein Lahmer, γ) חָרֻם ein Stumpfnasiger (die LXX haben κολοβόριν statt κολοβόῤῥιν, von κολοβος, verkürzt, verwandt mit κολος, nach aussen rund, und von ῥὶν oder ῥίς, die Nase. Suidas: κολοβόῤῥιν· ὁ μικρόῤῥιν. Ganz dasselbe ist das σιμὸς der Graec. Venet.) [1]. δ) שָׂרוּעַ ein Langgliedriger nach de Wette und Rosenmüller, von שָׂרַע *in longum protendit*, *extendit*. Falsch ist das ὠτότμητος der LXX, die Vulgata zieht das Wort irrig zum vorigen, und übersetzt *parvo vel grandi vel torto naso*. ε) Ein Gebrochener, d. i. der an irgend einem Glied, Hand oder Fuss einen שֶׁבֶר d. i. Bruch hat. ζ) Ein Bucklichter, mit einem גִּבֵּן Höcker behaftet. η) דַּק ein Dünner, was wohl mehr auf ein einzelnes Glied zu beziehen ist (Gen. 41, 3 f. Ex. 16, 14.). Rosenmüller: *qui membrum aliquod nimis gracile habet*. Unrichtig ist das ἔφηλος der LXX, so wie das *lippus* der Vulgata; ingleichen das דּוּקָא (*panniculus s. pellicula tenuis oculo adnata*) des Onkelos. ϑ) Ein am Auge תְּבַלֻּל Gefleckter, nach Onkelos, welchem Rosenmüller folgt, חִילִּין בְּעֵינֵיהּ *in cujus oculo est macula alba;* so auch Hieronymus; vgl. die minder richtigen Erklärungen bei Rosenmüller. ι) גָּרָב ein Krätziger. κ) יַלֶּפֶת ein mit Flechten oder

---

byl. Cholin. cp. 1. fol. 24. b., aus Maimonid. de vas. sanct. 5. u. s. w. bei Selden de success. in pontif. II, 4.

1) Vgl. Rosenmüller Schol. zur Stelle und den dort angeführten Fuller Miscell. 6. cap. 20.

ähnlichem Ausschlag Behafteter. Die LXX haben λειχῆν. λ) מְרוֹחַ אָשֶׁךְ der zerdrückte Hoden hat; die LXX μόνορχις, ein Einhodiger, die Vulgata *herniosus*, die Graec. Venet. τεθλασμένος τὸν ὄρχιν. — Ausser diesen giebt der Talmud noch viele andere Gebrechen an, und hat mit Rabbinischer Mükkenseigerei ihre Zahl bis auf die Summe von 142 vermehrt. Niemand wird ein Verlangen haben, sie alle hier aufgeführt zu sehen [1]. — Wenn nun schon die genannten Gebrechen unfähig zum priesterlichen Dienst im Heiligthum machten, so schlossen sie doch nicht von der Theilnahme an den Gaben aus, welche den Priestern überhaupt zufielen. Die Urkunde verbietet nur das Nahen und Nahebringen dem, der einen Fehler hat, und sagt dagegen: „Aber das Brod seines Gottes von dem Hochheiligen und von dem Heiligen soll er essen“ Lev. 21, 22. Hochheilig sind die Opfer und Opfertheile, welche allein nur die Priester, heilig die Gaben, welche auch andere, namentlich die Angehörigen der Priester essen durften. Davon weiter unten.

§. 2.

Bedeutung der Gerechtsame.

Die Verleihung der Gerechtsame des Cultuspersonals mag wohl auch ihre ökonomisch-politische Seite haben, von der sie sich betrachten lässt, nur darf man nicht, wie geschehen ist, die Sache so darstellen, als sey eine andere Betrachtungsweise nicht zulässig oder doch völlig untergeordnet. Vielmehr umgekehrt ist gerade die ökonomisch-politische Seite die durchaus untergeordnete, secundäre, hingegen die religiöse maassgebend. Hier aber versteht es sich ohnehin von selbst, dass wir uns nur mit der letztern beschäftigen.

Auf das religiöse Gebiet weist uns sogleich der Grund, den die Urkunde selbst für die Besitzlosigkeit des heiligen Stammes, welche sämmtliche Bestimmungen über Lebensunterhalt und Wohnort zur nothwendigen Folge hatte, angiebt. Immer nämlich, so oft derselben Erwähnung geschieht, wird hinzugesetzt: „denn Jehova, der Gott Israels, ist ihr (der Leviten)

1) Eine genaue Aufzählung findet sich bei Selden de success. in pontificatu II, 5. — Vergl. auch Münster in Lev. 21. und Lundius Jüdische Heiligthümer 3, 27. S. 533.

Theil und Erbe“ Num. 18, 20. Deut. 10, 9. 12, 12. 14, 27. 29. 18, 1. Jos. 13, 33. 14, 3. Sir. 45, 27. Die gewöhnliche Erklärung dieses oft wiederholten Ausspruches: *quae mihi debentur, ea erant tua* [1]), kommt eigentlich darauf hinaus, dass „Jehova der Gott Israels“ *per metonymiam* für „Zehnten“ oder „Erstlinge“ stehe, was in der That eben so gewaltsam als lächerlich ist und allein schon durch Klagel. 3, 24. (Ps. 16, 5.) hinlänglich widerlegt wird. Die Worte sind vielmehr gar nicht metonymisch, sondern eigentlich und wie sie dastehen, zu nehmen. In demselben Sinne, in welchem aus dem ganzen Eigenthumsvolke der Stamm Levi das besondere Eigenthum Jehova's war, war Jehova auch das besondere Eigenthum Levi's, und wie die andern Stämme von dem leben sollten, was ihnen das zuerkannte Grundeigenthum darbot, so Levi von dem, was ihm Jehova darreichte. Insofern nun Jehova nicht nur das ganze Land der zwölf Stämme, die er damit belehnt hat, angehört, sondern auch die ganze Erde (Ex. 19, 5.), musste Er selbst als der grösste Besitz angesehen werden, über den hinaus gar nichts zu denken, gegen den jeder andere Besitz für nichts zu achten ist; Ihn zum Theil und Erbe zu haben, erschien daher als das grösste Vorrecht, als die höchste Ehre. Allein dieser Besitz war ein unsichtbarer, und als solcher rein Gegenstand des Glaubens: somit war Levi hinsichtlich seiner ganzen äussern Existenz völlig auf den Glauben d. h. auf eine innere, unbedingte Hingabe an Jehova, auf ein festes Vertrauen und Hoffen auf ihn hingewiesen. Dies hieng denn aber auch mit seiner allgemeinen Bestimmung aufs genaueste zusammen. Diese bestand nämlich, wie wir gesehen haben, darin, das Wort des Herrn mit allen seinen Verheissungen und Geboten d. i. den Bund zu bewahren, also Träger der Offenbarung Gottes und eben damit auch Träger und Förderer der religiösen Erkenntniss unter Israel zu seyn; von ihm sollte wie vom Herzen des Volkes das religiöse Leben ausgehen und fortwährend Nahrung erhalten; ihm kam es daher auch zu, auf irgend eine besondere Weise und fortwährend oder ständig das zu bewähren und zu repräsentiren, was überhaupt den Grundton der Religion Israels und den eigenthümlichen Charakter des religiösen Lebens dieses Volkes ausmacht, wodurch es einzig in der Weltgeschichte dasteht,

1) Rosenmüller Schol. in Num. 18, 20.

nämlich den Glauben, als eine gewisse Zuversicht dess, das man hoffet, und nicht zweifelt an dem, das man nicht siehet (Hebr. 11, 1 — 40.). Für Levi selbst wurde auf diese Weise die Ausschliessung vom Grundbesitz eine Uebung des Glaubens, den er unter dem Volke fort und fort entzünden und beleben, dessen Pflanzschule er seyn sollte; und in der That fehlte es ihm nicht an Gelegenheit, jene erhabene Gesinnung, die sich in den Worten ausspricht: „Herr, wenn ich nur dich habe, frage ich nichts nach Himmel und nach Erden; wenn mir gleich Leib und Seele verschmachten, bist du doch allezeit meines Herzens Trost und mein Theil“, vielfach zu bewähren. Denn während den übrigen Israeliten unter den abgöttischen Königen doch ihr Grundbesitz blieb, war Levi, und zwar gerade der treu gebliebene, edlere Theil grosser Noth ausgesetzt und nur an den unsichtbaren, aber lebendigen d. i. rettenden und helfenden Gott gewiesen. Für das Volk hingegen musste jene Ausschliessung des aus seiner Mitte erwählten und bevorzugten Stammes eine stete Mahnung seyn, dass der das Höchste besitze, der Jehova zum Theil und Erbe habe. — Was man öfter schon als Grund der Besitzlosigkeit der Leviten angeführt hat, dass sie durch Ackerbau u. dergl. an ihren Functionen im Heiligthum zu sehr gehindert gewesen seyn würden, ist ganz verfehlt; diese Functionen, zumal die der Nichtaaroniten waren bei weitem nicht so vielfach und ausgedehnt, dass daneben keine Beschäftigung mit Ackerbau bestehen konnte, jedenfalls wurde eine völlige Besitzlosigkeit dadurch nicht nothwendig gemacht. Allerdings war auf diese Weise den Leviten die Gelegenheit benommen, durch anderweite Beschäftigung ihrem Beruf, Träger der Offenbarung Gottes und des religiösen Lebens zu seyn, entfremdet zu werden; sie konnten demselben, was bei der Bildungsstufe der Zeit überhaupt und der des Israelitischen Volkes insbesondere sehr zweckmässig, ja nothwendig war, ungestört obliegen. Allein auch dies ist noch kein hinreichender Grund zur Ausschliessung von allem Grundbesitz; man ist durchaus genöthigt, das, was die Urkunde selbst angiebt und so eben weiter entwickelt worden, als den positiven Hauptgrund anzuerkennen.

So sehr es nun auch unmittelbar in dem hohen Berufe Levi's und in seinem Verhältniss zum Volke Gottes lag, kein Grundeigenthum zu haben, so sollte doch die Besitzlosigkeit keineswegs eine absolute, keine gebotene Armuth und Bettelhaftigkeit

seyn. Nichts hätte das zur Erfüllung ihres Berufs so nöthige Ansehen der Priester und Leviten, und ihre Achtung in den Augen des Volkes mehr gefährden können, als wenn sie mit Weib und Kind ohne Heimath und Wohnort, unstät und flüchtig beständig im Lande hätten herumziehen und sich ihren Unterhalt erbetteln müssen; die Ehre Jehova's selbst wäre in den Augen des Volkes beeinträchtigt worden, wenn er die, die er sich zu seinem besondern Eigenthum aus dem Volke ausgewählt, der Heimathlosigkeit und dem Mangel preisgegeben und ihre äussere Existenz nur von dem Mitleiden und guten Willen der Menschen abhängig gemacht hätte. Statt ein Vorzug zu seyn, wäre die Erwählung dieses Stammes dann eher eine Verurtheilung und Strafe, eine wahre Last und Leiden gewesen. Im Gegentheil durfte es gerade diesem Stamme durchaus nicht an dem nöthigen Lebensunterhalt und an einer festen Heimath und Wohnort fehlen. Die Art und Weise aber, wie für dies beides gesorgt war, hieng nicht minder mit der allgemeinen Bestimmung Levi's zusammen und war durchaus keine willkürliche.

Was zuerst den Lebensunterhalt betrifft, so ist wohl zu beachten, dass die Leviten und Priester die Zehnten, Erstlinge u. s. w. nicht unmittelbar von den andern Stämmen als Abgabe oder Unterstützung bezogen, sondern von Jehova, an den sie abgegeben werden mussten, und der sie an den heiligen Stamm abtrat. Niemals wird in den betreffenden Verordnungen gesagt, dass die Israeliten an den Stamm Levi den Zehnten und die Erstlinge zu entrichten hätten, sondern immer heisst es: „Alle Zehnten des Landes . . . . gehören Jehova, sind Jehova heilig“ Lev. 27, 30. und dann: „den Söhnen Levi's gebe ich allen Zehnten in Israel“, oder: „die Zehnten der Söhne Israels, die sie Jehova als Hebe geben, gebe ich den Leviten zum Besitz, darum sprach ich zu ihnen: ihr sollt unter den Söhnen Israels nichts besitzen“ Num. 18, 21. 24. vgl. 26, 28. Jehova gehörte, wie bemerkt, das ganze Land, er hat es Israel gegeben als Lehen und dadurch für seine äussere Existenz gesorgt. Diese Oberlehensherrschaft muss aber nothwendig vom Volke fort und fort anerkannt werden, und darum ist ihm auferlegt, gewisse Abgaben an Jehova zu entrichten. Weil aber der Oberlehensherr zugleich der Gott Israels ist, so tragen diese Abgaben entsprechend auch einen religiösen Character, und sind keineswegs nur nach äusserlich politischem Maasstabe und auf willkürliche

Weise bestimmt. Die religiöse Natur des Zehnten haben wir bereits oben (I. S. 179.) nachgewiesen, nicht minder theilt diese Natur auch die Abgabe der Erstlinge und Erstgeburten, welche mit der des Zehnten genau verwandt ist [1]). Wie überhaupt nämlich die Dekade, welche alles Eigenthum repräsentirt (s. oben), mit der Zehn schliesst, so beginnt sie mit der Eins oder dem Ersten; innerhalb des Ersten und Zehnten ist also alles Eigenthum beschlossen und wird darum am vollständigsten durch beides repräsentirt; insofern nun alles Eigenthum von der Gottheit herrührt, wird ihr auch, wie das Zehnte, so das Erste geweiht oder hingegeben. Dazu kommt noch insbesondere, dass die Erstlinge theils das Erwünschteste und Liebste, theils dss Beste und Kostbarste sind. Der Hebräer nennt sie מְלֵאָה d. i. die Fülle und תְּבוּאָה d. i. *proventus*, Ertrag κατ' ἐξοχήν, für: der beste Ertrag, öfter heissen sie geradezu חֵלֶב das Fett der Producte d. i. der edelste, beste Theil derselben (Num. 18, 12.) Alles Erste d. i. Beste aber der Gottheit zu weihen und hinzugeben, ist eine sehr natürliche Aeusserung des religiösen Bewusstseins überhaupt, welche mit der Grundidee des Opfers verwandt und daher bei allen alten Völkern zu finden ist [2]). Zehnten und Erstlinge sammt den Erstgeburten sind somit die Repräsentanten des ganzen Landesertrags und überhaupt alles Eigenthums, und als Abgabe an Jehova ein factisches Bekenntniss und Zeugniss,

---

1) Spencer de leg. rit. Hebr. 3, 1, 10 II. p. 95: *(Decimae) primitiis arctissimo nexu et necessitudine jungebantur. Haec enim in scriptura s. non raro consociata reperiuntur: proximâ naturae cognatione devincta sunt, cum primitiae minores quaedam decimae, decimae vero majores tantum primitiae fuerint, et solutio decimarum eidem occasioni et origini, cui solutio primitiarum institutionem suam debuisse videatur.*

2) Vgl. die Stellen bei Spencer l. c. 3, 1, 9, p. 88 sq. und Gruner diatribe de oblatione primitiarum bei Ugolini Thes. XVII. p. 1060 sqq. — Wie streng und consequent die Mosaische Institution in diesem Punkte war, zeigen die Bestimmungen, dass selbst die Erstgeborenen von Menschen und unreinen Thieren wenigstens gelöst werden mussten. Zuweilen wird das Hingeben der Erstgeburt an Jehova aus der gnädigen Errettung aus Aegypten hergeleitet (Ex. 13, 14 f.), aber es liegt auch da jene allgemeine religiöse Idee zuletzt zu Grunde. Um Israel aus Aegypten zu befreien, hatte Jehova nach mancherlei vergeblichen Versuchen zuletzt die Erstgeburt Aegyptens geschlagen, also zum Besten Israels das Beste und Höchste genommen. Zum dankbaren Andenken an dieses errettende Mittel sollte jeder Israelite fortwährend alles Erstgeborene Jehova weihen, und das Unterlassen dieser Darbringung war somit eine Verläugnung der göttlichen Güte überhaupt, wie insbesondere der grössten Wohlthat, die Jehova Israel erzeigt hat.

dass das ganze Land, überhaupt alles Besitzthum Jehova angehöre, ihm zu verdanken sey. Dies ihm zukommende überlässt er nun denen, welche in besonderem Sinne ihm angehören, die er zum Eigenthum sich erwählet hat. Durch ein solch mittelbares Beziehen seiner Einkünfte verlor der Lebensunterhalt des heiligen Stammes allen Schein eines Almosens, er war vielmehr ein höchst ehrenvoller. Als Diener Jehova's, als die Seinen theilten die Leviten mit ihm das Seine, und ihr Schicksal, ihre äussere Existenz war dadurch ganz an das (sit venia verbo) Schicksal Jehova's unter dem Volke geknüpft. Je lebendiger die Anerkenntniss Jehova's als des Gottes Israels, desto mehr war auch die Existenz Levi's gesichert; Verachtung Jehova's und Abfall von ihm brachte für die Leviten nothwendig Mangel und Elend mit sich. Daher lag es in dem eigenen Interesse der Letztern, die Verehrung Jehova's zu fördern, Abfall und Gözzendienst möglichst zu verhüten [1]. Gewiss lässt sich keine zweckmässigere und bedeutungsvollere Anordnung denken, als eine solche. Denn einerseits wurden dadurch die Leviten stets an ihre hohe Bestimmung und an die Pflichten ihres Berufes erinnert, andrerseits dem Volke die Wahrheit nahe gelegt, dass es, um mit dem Apostel zu reden, kein gross Ding sey, wenn die, die das Geistliche säen, von den Andern das Leibliche erndten. — Aus dem Allem ergiebt sich nun auch, dass man mit Unrecht an der Grösse der Einkünfte des heiligen Stammes Anstoss genommen hat. Unbedeutend waren sie allerdings nicht, vorausgesetzt nämlich, dass sie genau eingiengen, was aber damals so wenig der Fall war, als jetzt, wo die Zehntberechtigten oft kaum den Zwanzigsten erhalten; aber sie durften und sollten auch nicht so unbedeutend seyn. Warum nimmt man nicht auch Anstoss an den Einkünften der Priester bei andern alten Völkern (wovon später), im Vergleich mit welchen die der Leviten eher als ganz gering erscheinen [2]? — Endlich

---

1) Hirscher christl. Moral I. S. 330: „Ein Stammgut gab er ihm (Levi) nicht. Seine Existenz sollte von der Erhaltung und Pflege der ganzen grossen Anstalt, deren Vollzug ihm anvertraut wurde, abhangen. Liess derselbe pflichtvergessen die ihm anvertrauten Institutionen zerfallen, so sollte er mit diesen zu Grunde gehen."

1) Michaelis (Mos. Recht I. §. 52. S. 218.) berechnet den Zehnten so: „Man denke: ein Stamm, der nicht mehr als 22000 Personen männlichen Geschlechts, also schwerlich über 12000 erwachsene Mannspersonen hatte, bekam die Zehnten von 600000 Israeliten; folglich hatte

dürfen wir die Vertheilung der Einkünfte innerhalb des Stammes Levi nicht übersehen. Die bei weitem grösste Abgabe, welche sich durch ihre Qualität nicht auszeichnete und in dieser Beziehung gar nicht untersucht werden durfte, der Zehnte, kam den Leviten im engern Sinne des Wortes zu; die kleinere Abgabe hingegen, die aber meist durch Qualität sich auszeichnete, die Erstlinge, so wie gewisse Opfertheile erhielten die Priester, die selbst gewissermassen die Erstlinge des Stammes waren. Aber die Leviten durften so wenig den Zehnten ganz behalten, als die Priester die Erstlinge. Damit auch in ihnen, wie im ganzen Volke das Bewusstsein erhalten wurde, dass sie alle ihre Habe und ihren Lebensunterhalt Jehova zu verdanken hätten, gaben die Leviten vom Zehnten wiederum den Zehnten an die Priester, und diese wiederum von den Erstlingsgaben einen Theil an Jehova auf den Altar ab, so dass demnach Niemand in Israel war, von dem nicht Jehova etwas erhielt; jeder ohne Unterschied musste irgendwie das factische Bekenntniss ablegen, dass er von Jehova alles habe, was er bedürfe, und dem Herrn dafür Preis und Anbetung schuldig sey.

Wie der Lebensunterhalt, so steht gleicherweise auch die Anordnung des Wohnsitzes mit der allgemeinen Bestimmung des heiligen Stammes in genauem Zusammenhang. Sollten die Leviten das Gesetz und Wort Gottes bewahren, für Aufrechthaltung desselben Sorge tragen, religiöse Erkenntniss dadurch

---

ein einziger Levite, ohne Aussaat und Unkosten des Ackerbaues davon stehen zu dürfen, so viel als fünf Israeliten einerndteten oder von ihrer Viehzucht gewonnen." Diese Berechnung ist in mehrere andere Bücher übergegangen; so hat sie Meiners Geschichte der Religg. II. S. 539. und auch Rosenmüller in den Scholien zu Num. 18, 21. pag. 316. aufgenommen; der letztere hat auch die Michaelisschen apologetischen Bemerkungen, deren wir oben schon gedachten (Kap. I. §. 3. S. 28.), die aber nicht zulässig sind, entlehnt. Viel besser und treffender bemerkt Winer (Real-W.B. II, 1. S. 26. Note): „Man muss in Anschlag bringen, dass, während die Levitenkaste sich im Laufe der Zeit mehrte, die Masse der zehntbaren Aecker im Ganzen dieselbe blieb und dass die Leviten von ihrem Naturaleinkommen auch ihre Familien zu ernähren hatten. Rosenmüllers Berechnung wird ihr Auffälliges verlieren, wenn man erwägt, dass z. B ein protestantischer Pfarrer, der doch in der Regel noch selbst Feldwirthschaft hat, in einer dreissig Landgüter umschliessenden Parochie jährlich an Zehnten eben so viel erhält, als drei Landwirthe zusammen ärndten." Ich setze hinzu: wenn er je den wirklichen Zehnten erhielte. Vorzüglich muss aber hier noch beachtet werden, dass nirgends in der Israelitischen Geschichte die Priester und Leviten als reiche Leute erscheinen, vielmehr im Gegentheil als bedürftig der Wohlthätigkeit empfohlen werden. Deuter. 12, 19.

verbreiten, religiöses Leben fördern, richterliche Urtheile darnach fällen u. s. w., so war es nicht nur zweckmässig, sondern nöthig, dass sie nicht alle an Einem Ort, in Einer Landesgegend, sondern unter allen Stämmen zerstreut wohnten. Da sie aber einmal kein Grundeigenthum, also auch keine ihnen eigenthümlich und ausschliesslich zugehörigen Städte haben sollten, so musste jeder Stamm einige Städte einräumen und so viel Gebiet dazu geben, als nöthig war zum Halten des Heerdenviehes, welches den Leviten zufiel Num. 35, 5. Die Städte selbst wurden aber dadurch nicht förmliches Levitisches Eigenthum, sondern blieben Eigenthum des Stammes, der sie abtrat, wie denn meines Wissens allgemein zugestanden wird, dass nicht blos und allein Leviten darin wohnten; ausserhalb des Levitischen Gebietes von 2000 Ellen im Umfang lagen die Grundstücke der übrigen Einwohner. Für die Stämme konnte das Abtreten einiger Städte durchaus nicht als eine Last erscheinen, jeder musste es eher für eine Wohlthat halten und für einen Segen, Leviten in seiner Mitte wohnen zu haben, deren Bestimmung eine für das ganze Volk so sehr heilsame war; weigern gegen eine solche Anordnung konnte sich *vernünftiger* Weise keiner. Für die Leviten selbst war diese Einrichtung gleichfalls eine sehr heilsame. Dieses Zerstreutwohnen erinnerte sie stets an ihren Beruf, das Licht der Erkenntniss, Gottesfurcht und Frömmigkeit nach allen Seiten hin unter dem ganzen Volk auszubreiten, keinen Stamm zu bevorzugen, keinen zu vernachlässigen. Sehr zweckmässig war dabei, dass sie nicht in alle Israelitischen Städte oder Wohnorte zerstreut waren, sondern, obwohl unter alle Stämme vertheilt, doch wiederum in bestimmten Städten zusammen wohnten. Dadurch wurde den Nachtheilen des Vereinzeltstehens vorgebeugt, das moralische und geistige Zurückkommen verhütet, die geistige Mittheilung, das Forschen im Gesetz möglich gemacht, und die ganze Berufsthätigkeit erleichtert, für welches alles gerade darum besonders gesorgt werden musste, weil die religiöse Erkenntniss und Bildung vorzugsweise an diesen Einen Stamm geknüpft war [1]. — Die Zahl der

---

1) Reland Antiq. sacr. II, 6, 8. Lundius Jüd. Heiligthümer S. 866. sagt von den Levitenstädten: „Es waren . . . . rechte Akademien (!) und hohe Schulen, da die Priester und Leviten ein eingezogenes, stilles Leben führen, ihre Söhne im Gesetz und allerhand Wissenschaften gründlich unterrichten, und sie hernach von dannen ins

Städte wird auf acht und vierzig festgesetzt. Aus mehrfachen Gründen kann ich nicht umhin, diese Zahl für eine bedeutsame zu halten; sie wird am Schlusse der Verordnung unverkennbar geflissentlich hervorgehoben, auch haben wir sie als bedeutsame Zahl bereits an der Stiftshütte gefunden (I. S. 220.); noch deutlicher als dort giebt sie sich hier sogleich als eine vervierfachte Zwölf zu erkennen, insofern es sich um eine Vertheilung unter die zwölf Stämme handelt, und die Beziehung Levi's auf dieselben deutlich vorliegt. Dazu kommt auch noch die Form eines jeden Städtebezirks, welcher jedenfalls ein Quadrat seyn sollte, was in äussern Verhältnissen nimmer seinen Grund gehabt haben kann. Ich wage folgende Deutung. Die 48 Städte bildeten in ihrer Gesammtheit mit einander den Wohnort des heiligen Stammes, welcher auserwählt aus dem auserwählten Volke, im engern Kreise das war, was letzteres im Grossen, ein Volk Gottes im Volke Gottes. Da dieser Stamm aber eben dazu erwählt war, dass er unter die zwölf Stämme vertheilt werden sollte, so erhielt sein Gesammtwohnsitz auch um so mehr die Gesammtzahl der Stämme; ganz wie die Stiftshütte die Zahl 48 an sich trug, weil sie die Wohnung Gottes unter seinem Volke war. Die dem Levitischen Wohnsitz zugleich aufgeprägte Vier, die auch in der Form jedes einzelnen Städtebezirks hervortritt, ist die Zahl des Zeugnisses und der Offenbarung, darum auch die Hauptzahl der Stiftshütte, als göttlicher Zeugnissstätte (I. S. 210.). Der Wohnsitz Levi's unter den zwölf Stämmen bezweckt aber nichts anderes, als das Zeugniss Jehova's im Worte unter dem Volke zu bewahren und zu verbreiten, so dass, was die Wohnung Jehova's im engsten Sinne, in weiterem auch die Gesammtwohnung des heiligen Stammes war, nämlich eine grosse, nur zertheilte Zeugnissstätte. — Dies führt auf die Bestimmung einiger dieser Städte zu Asylen für unvorsätzliche Todtschläger. Auch dadurch wurden sie gewissermassen als Parallelen der Wohnung Jehova's bezeichnet, welche eigentlich allein und in ihr wieder der speciellere Offenbarungsort, der Altar, eine Zufluchtsstätte war 1 Kön. 1, 50. Dazu kommt, dass die Leviten, als die theokratischen Richter, untersuchen konnten, ob die That eine vorsätzliche war, und überhaupt Gelegenheit hatten, auf

---

ganze Land umher, die Kinder Israels wieder zu lehren, schicken konnten."

den Todtschläger in moralisch-religiöser Hinsicht heilsam einzuwirken. Warum bei des Hohenpriesters Tode dem Thäter die Rückkehr in seine Heimath gestattet war, hat zu mancherlei Hypothesen veranlasst, die hier aufzuzählen der Ort nicht ist [1]. Der Tod des Hohenpriesters wurde wohl als Tod des Hauptes der Theokratie und Repräsentanten des ganzen Volkes für so bedeutend angesehen, dass darüber jeder andere Tod sollte vergessen, also auch nicht mehr gerächt werden. So ohngefähr erklärt sich schon Maimonides [2]. — Aus allem Bisherigen ergiebt sich nun auch, wie sehr ohne Grund neuerdings von Bohlen über die Levitenstädte „stutzig" geworden ist, so dass er glaubte einen kritischen Feldzug gegen sie unternehmen zu müssen; die ganze „Anordnung sey nur eine hierarchische Forderung" [3]. Besass Levi, wie doch von Bohlen zugiebt, „gar kein Erbgut", so müsste man viel eher stutzig werden, wenn eine derartige Anordnung fehlte. Gesetzt auch, sie wäre nicht ganz so, wie sie die Urkunde verlangt, zur Ausführung gekommen, so ist sie deshalb noch keine Fabel, sondern theilt ihr Schicksal mit so manchen guten und nothwendigen Gesetzen bis heute, bleibt aber immerhin eine ebenso nothwendige, als in dem Beruf der Leviten begründete, consequente und zweckmässige Einrichtung. Sie für eine Anmassung der Hierarchie auszugeben, ist wahrhaft lächerlich; eher könnte man sie als Beweis ansehen, dass von Hierarchie in der Mosaischen Institution gar nicht die Rede seyn kann. Ohne Grundbesitz war zu jener Zeit weder Reichthum noch Herrschaft möglich. Hätte Levi grosse Ländereien und Abgabenfreiheit angesprochen, wie die Priester in andern Staaten, so liesse sich wohl von hierarchischen Forderungen reden; aber bei völligem Mangel an Grundeigenthum das Verlangen, nicht unstät und flüchtig herumziehen zu müssen, sondern eine Wohnung wenigstens eingeräumt zu bekommen, hierarchisch zu nennen, ist doch ebenso, als wollte man einen, der nichts zu essen hat und um Brod bittet, einen anmassenden Fresser schelten.

---

1) Sehr ausführlich hat sich damit Philo (de profug. p. 466.) beschäftigt, aber in einer über die Maassen willkürlich allegorischen Weise. Vgl. Lundius Jüd. Heiligthümer S. 875.

2) Maimonid. More Nev. 3, 40. Das Nähere über die Israelitischen Asyle gehört nicht hierher. Vergl. Winer Real-W.B. I. S. 443, wo die Specialschriften angeführt sind.

3) von Bohlen Genesis S. 457.

Schliesslich müssen wir noch einen vergleichenden Blick werfen auf die äusserlichen Gerechtsame des Cultuspersonals im Heidenthum, und zwar zunächst auf die Einkünfte oder den Lebensunterhalt und die Wohnsitze. Zuerst wenden wir uns billig nach Aegypten. Dort besass nach Diodor die Priesterkaste den dritten Theil der Ländereien und war von allen Abgaben frei [1]; jeder Tempel hatte sein besonderes erbliches Priesterpersonale und sehr bedeutende erbliche Grundstücke [2]; ausserdem bezogen die Priester noch eine Menge anderer Einkünfte [3], so dass die Verwaltung derselben allein einen Theil des Personals ständig beschäftigte [4]. Die Oberpriester der verschiedenen Tempel waren daher „gewissermassen erbliche Fürsten, die den Königen zur Seite standen und beinahe ähnliche Vorzüge genossen“ [5]. Nach dem Allem ist es sehr treffend, wenn Creuzer bemerkt, man habe sich die Aegyptischen Priester „neben den Pharaonen als die eigentlichen Grundherren in einem von der Natur so reichlich ausgestatteten und klimatisch so sehr begünstigten Lande“ zu denken [6]. Das völlige Gegentheil treffen wir aber bei den Israeliten an, wo das Gesetz verordnet: „Die Priester, die Leviten des ganzen Stammes Levi sollen nicht Theil noch Erbe haben mit Israel.“ Es bedarf keiner nähern Nachweisung, wie tief eine solche Grundverschiedenheit in die ganze religiöse Verfassung und namentlich in das Leben und die Stellung der Priester dem Volke gegenüber eingreifen musste; in der That, wüssten wir auch sonst nichts über die beiderlei Priesterschaften, so reichte dies allein hin, ihre grosse durchgehende Divergenz zu bethätigen; demungeachtet wird nach wie vor das alte Lied von der Mosaischen Kopie des Aegyptischen Priesterwesens fortgeleiert. — Aehnlich wie mit der Aegyptischen verhält es sich mit der Indischen Priesterkaste; auch von ihr wird gemeldet, dass sie den dritten Theil aller Einkünfte des Landes bezogen habe [7]; die berühmteren Pagoden hatten sehr grosse Besitzungen, und es

1) Diodor Sic. I, 86 sq.
2) Heeren Ideen II, 2. S. 127.
3) Herodot II. cap. 37.
4) de Wette Vorles. über die Relig. S. 293.
5) Heeren a. a. O. S. 128.
6) Creuzer Symbolik I. S. 252.
7) Roger Neu eröffnetes Indisches Heidenthum I, 6.

gab deren, in welchen 40000 Brahmanen zusammen wohnten; ausser den Pachtgeldern oder Grundzinsen von Ländereien erhoben sie auch noch Zölle und Steuern. „Wenn auch die Reichthümer der Indischen Priester seit einigen Menschenaltern um vieles geschmälert worden sind, so bleibt es doch immer wahr, dass die meisten, besonders die berühmten Pagoden weitläufige Besitzungen haben, und dass die Vedams es den Fürsten zur Pflicht machen, die Pagoden und ihre Diener reichlich zu begaben. . . . . . Wenn alle Hülfsquellen zum Unterhalt der Brahminen nicht hinreichen, so brauchen sie das ihnen zustehende Recht, Almosen zu fordern, die ihnen nicht verweigert werden dürfen. Das Recht der Brahminen zu fordern und die Pflicht der Laien zu geben ist so vollkommen, dass Manche der Ersteren, besonders die sogenannten Gurus, solche Hindus, die sich zu den verlangten Gaben nicht verstehen wollen, durch Schläge misshandeln oder ihnen das Gesicht mit Koth beschmieren, und sie in eine niedrigere Kaste hinabstossen“ [1]). Auch hier lehrt der Augenschein die absolute Verschiedenheit von den Mosaischen Priestern, und es ist schwer einzusehen, wie man die bekannten Indischen Bettelmönche als Parallelen zu den Leviten anführen könnte [2]). — Was wir von der Medisch-Babylonischen Priesterkaste wissen, reicht nicht minder hin, den grossen Abstand von den Mosaischen Einrichtungen darzuthun. Auch hier besassen die Priester sehr grosse, ausgedehnte Ländereien, die vermuthlich von Hierodulen bewirthschaftet wurden, ausserdem waren sie von allen Abgaben frei; das eigentliche Magierinstitut war besonders reich, besass grosses Grundeigenthum und hatte grosse Einkünfte [3]). Wie mussten sich zumal in Ackerbau treibenden Staaten bei so entgegengesetzten Einrichtungen die Verhältnisse der Priester so völlig anders gestalten! — Die Sitte, dass die Priester gewisse Opferdeputate erhielten, findet sich auch bei andern Völkern [4]); allein eine so natürliche, gewissermassen sich von selbst verstehende Sache wird man am wenigsten geneigt seyn, als Zeugniss einer Verwandtschaft des Israelitischen Priesterthums mit dem heidnischen geltend zu machen.

---

1) Meiners Geschichte der Religg. II. S. 542 f.
2) de Wette Archäologie S. 195.
3) Münter Religion der Babylonier S. 85 f.
4) Potter Griech. Archäologie I. S. 503.

Gleiches gilt von der Abgabe des Zehnten. Solche Einzelheiten gehören der ganz allgemeinen menschlichen Vorstellungsweise an, und können niemals eine besondere Aehnlichkeit der Sitten oder der Religion einzelner Völker begründen. Das Mosaische Priesterthum wurzelt mit allen seinen Einrichtungen ganz und gar in der eigenthümlichen Grundidee von der Erwählung und dem Bunde mit Jehova, es ist ein so treuer Spiegel der religiösen Grundgesinnung des ganzen Volkes, dass sich so wenig als zu dieser eine durchgehende Parallele irgendwo finden kann.

§. 3.

Bedeutung der leiblichen Erfordernisse.

Die beiden leiblichen Erfordernisse, das bestimmte Dienstalter der Leviten und die fehlerfreie Leibesbeschaffenheit der Priester, stehen sich an Wichtigkeit nicht gleich, wie schon aus der Art, in der die Urkunde von beiden spricht, erhellt. Während das Dienstalter einfach angegeben ist, wird die fehlerfreie Leibesbeschaffenheit sorgfältig und im Einzelnen genauer bestimmt. Wir beginnen daher hier um so mehr mit Betrachtung der letztern, als uns aus ihr erst die Festsetzung des erstern völlig klar werden kann.

Den Grund und Zweck der leiblichen Fehlerlosigkeit der Priester hat man wohl in dem Anthropopathismus finden wollen, dem gemäss der König Israels in seinem Pallaste von wohlgestalteten Dienern habe umgeben seyn und bedient werden müssen. Bei dieser Trivialität haben wir uns aber um so weniger aufzuhalten Ursache, als sich die ganze Ansicht von dem Jehovacultus als einem Nachbild einer orientalisch-despotischen Hofhaltung schon mehrfach als höchst verkehrt gezeigt hat. Besser hat man sich auf das natürliche Anstands- und Schicklichkeitsgefühl berufen, dem es zuwider sey, dass der Gottesdienst durch gebrechliche oder missgestaltete Personen besorgt werde, indem dies die Andacht störe und die schuldige Achtung hindere [1]). Allein auch dies ist nicht genügend. Denn fürs erste

---

1) Lundius Jüd. Heiligthümer 3, 27. S. 534. — Maimonides, dem Spencer (de leg. rit. 1, 7, 3.) beinahe wörtlich folgt, sucht den Grund gar in der Rohheit und Verkehrtheit des Pöbels; er sagt More Nev. 3, 45: *Qui deformes sunt, ad sacerdotium inepti fuerunt, sicuti in Talmud hoc praeceptum explicatur, quia non dijudicat Vulgus homines secundum veram ipsorum formam* (d. i. nicht nach ihrer sittlich-

werden unter Leibesfehlern auch solche aufgeführt, welche weder den Priestern an ihren Functionen hinderlich waren, noch auch die Andacht der am Cultus Theilnehmenden stören konnten, weil man sie gar nicht sah, wie z. B. zerdrückte Hode u. dgl., da die Priester Schamkleider und noch Röcke darüber trugen. Sodann waren ja auch die Leviten, wenn schon auf andere Weise, beim Cultus thätig, ohne dass, wie auch die Jüdische Tradition ausdrücklich bemerkt [1]), die Forderung gleicher Fehlerlosigkeit an sie gemacht wäre, und doch musste ein Gebrechen an ihnen so gut stören, als bei den Priestern. Aber eben daraus erhellt, dass diese Forderung speciell mit dem eigenthümlich **priesterlichen** Berufe zusammenhängen muss, und so stellt es auch die Urkunde selbst dar, deren Aussprüche man hiebei ganz übersehen hat. Sie bringt nämlich die fehlerfreie Leibesbeschaffenheit in enge Verbindung mit dem, was wir als das charakteristische Wesen des Priesterthums kennen gelernt haben, mit dem Nahen und Heiligen. Lev. 21, 17: „Wer einen Fehler (מום) hat, soll nicht nahen (יקרב)“; eben so V. 18: „Jeglicher, der einen Fehler hat, soll sich nicht nahen (יקרב)“; eben so V. 21: „Wer einen Fehler an sich hat, ... soll sich nicht nahen, um etwas nahe zu bringen (יגש להקריב); ein Fehler ist an ihm, das Brod seines Gottes nahe zu bringen, soll er sich nicht nahen (יגש להקריב)“; endlich V. 23: „Er soll zum Altar nicht nahen (יגש), denn ein Fehler ist an ihm, auf dass er nicht entweihe meine Heiligthümer (מקדשי), denn ich bin Jehova, der sie heiliget (מקדשם).“ In diesen Stellen erscheint das leibliche Gebrechen, die leibliche Fehlerhaftigkeit als etwas dem Nahen Entgegengesetztes und das Heilige Entweihendes, Aufhebendes, wie umgekehrt die leiblische Fehlerlosigkeit als etwas dem Nahen und Heiligen Entsprechendes, Paralleles. Fragen wir nach dem Grunde dieser Entgegensezzung und Gleichstellung, so wird es kein anderer seyn, als der, dass die fehlerfreie Leibesbeschaffenheit das im Leiblichen

---

geistigen Beschaffenheit), *sed secundum membrorum perfectionem, vestiumque pretiositatem vel ornatum. Omnium itaque istorum finis est, ut in debito honore et reverentia habeatur Domus apud quosvis.*

1) **Siphri** ad Num. 8: *Haec est lex Levitarum: Annis, non macula fiebant illegitimi.* Vgl. **Ugolini** Thes. Ant. II. p. 667.

ist, was die Heiligkeit im Geistigen: das Gemeinsame beider ist absolute Vollkommenheit. Die leibliche Fehlerlosigkeit kann daher als der leibliche Reflex der Heiligkeit, oder gewissermassen als die leiblich, äusserlich gewordene Heiligkeit betrachtet werden. Da nun der ganze Mosaische Cultus seinem Wesen nach Heiligung bezweckt, seiner Form nach aber sich ganz im Leiblichen, Aeusserlichen bewegt, so musste dieses Leibliche wenigstens auf seiner Stufe, in seiner Weise dem Zweck und Wesen des Cultus entsprechen, also ohne Fehl, ohne Anomalie, ganz, unversehrt, vollkommen seyn. Der Zweck des Cultus wurde aber namentlich durch den priesterlichen Beruf erreicht, und dieser bestand, wie wir gesehen haben, im Nahen und Nahebringen, welches mit Heiligsein und Heiligen völlig synonym ist (S. 20 f.). Wenn daher irgend etwas im Cultus fehlerfrei und vollkommen seyn musste, so waren es die Personen, welche „nahen" (קְרֵבִים), die Priester, und die Dinge, welche von ihnen „nahe gebracht" wurden (קָרְבָּנוֹת), die Opfer; beide waren in besonderm Sinne heilig, die Opfer und Gaben heissen מִקְדָּשִׁים Exod. 28, 38, die Priester הַקְּדֹשִׁים, und von beiden verlangt das Gesetz beinahe mit denselben Ausdrücken und einzelnen Bestimmungen Fehlerlosigkeit, leibliche Vollkommenheit, vgl. Lev. 22, 17 — 33 mit 21, 16 — 24. — Nun wird uns auch die Bestimmung über das Dienstalter der Leviten und das Verhältniss derselben zu derjenigen über die leibliche Fehlerlosigkeit der Priester klar werden. Der Beruf der Leviten bestand keineswegs im Nahen und Nahebringen, ihr Dienst war ein untergeordneter, ein Nebendienst, immer aber doch ein Dienst am Heiligthum und beim Heiligungscultus; war daher auch für sie keine fehlerfreie Leibesbeschaffenheit, leibliche Vollkommenheit erforderlich, so sollten sie doch wenigstens in so fern eine vollkommene Leibesbeschaffenheit haben, als sie sich in dem Alter befinden mussten, wo das leibliche Leben nicht mehr im Zunehmen, aber auch nicht im entschiedenen Abnehmen begriffen, wo es gewissermassen vollkommen ist, in dem Alter vom 25sten oder 30sten bis zum 50sten Jahre. Es findet somit in dieser Beziehung zwischen Leviten und Priestern dasselbe Verhältniss statt, das wir bereits schon mehrfach angetroffen haben; das nämlich, was den Leviten zukommt, ist eine Erweiterung und Verallgemeinerung dessen, was den Priestern auferlegt ist; die höhere Stufe fordert auch weitere, genauere Bestimmungen. —

Aus dem Bisherigen erhellt denn auch, dass die fehlerfreie Leibesbeschaffenheit der Priester nicht, wie wohl behauptet worden, Bild ihrer eigenen sittlichen Fehlerlosigkeit, Vollkommenheit, Untadelhaftigkeit ist [1]; diese schrieb das Gesetz nicht einmal dem Hohenpriester zu, vielmehr musste auch er jedes Jahr, ehe er des ganzen Volkes Sünden sühnte, für seine eigenen Sünden opfern. Lev. 16. Nicht auf die eigene sittliche Vollkommenheit, sondern auf die Heiligkeit Jehova's, der Israel durch die Priester als Mittler heiligen wollte, wies der letztern leibliche Vollkommenheit hin; sie war der leibliche Reflex der Heiligkeit des Ortes, der Geschäfte und des Dienstes, den sie verrichteten, und nur etwa mittelbar, aber nicht mehr, als durch alles Andere im Cultus wurden sie dadurch auf die Heiligung ihres moralischen Wesens hingewiesen. Ist aber die Deutung der leiblichen Fehlerlosigkeit im Allgemeinen auf moralische Vollkommenheit der Priester schon unstatthaft, so ist es die Deutung der einzelnen Leibesfehler auf einzelne moralische Gebrechen noch viel mehr [2]. Denn die Urkunde führt dieselben offenbar mehr beispielsweise an, wie daraus erhellt, dass nach den ohnehin in loser Ordnung genannten Gebrechen zum Schluss V. 21. nochmals die allgemeine Regel folgt: „Wer einen Fehler hat“ u. s. w., als wolle die Verordnung sagen: Kurz, was es irgend noch mehr für Leibesfehler geben mag, wer mit einem behaftet ist, soll u. s. w. Demnach darf man auch in den gerade angeführten Fehlern nichts Absichtliches und Besonderes suchen. Noch mehr aber spricht gegen eine solche Deutung der Einzelheiten die Bestimmung V. 22, nach welcher den Aaroniten, die mit einem der aufgezählten Gebrechen behaftet waren, das Essen sogar des Hochheiligen, wovon sonst Niemand essen durfte, als die Priester, erlaubt wurde. Dies hätte nimmermehr geschehen können, wenn die Gebrechen als Zeichen moralischer Unreinheit oder Verderbtheit angesehen worden wären. Vielmehr geht daraus

---

1) So deutete schon Philo de monarch. 2. pag. 823: *νόμοι δὲ ἱερέων εἰσὶν οἵδε, παντελῆ καὶ ὁλόκληρον εἶναι τὸν ἱερέα προστέτακται, μηδεμίαν ἐν τῷ σώματι λώβην ἔχοντα κ. τ. λ. . . . . ἃ μοι δόκει πάντα σύμβολα τῆς περὶ ψυχὴν τελειότητος.* Vgl. de vict. p. 845.

2) Eine solche Deutung wagte übrigens schon Theodoret Quaest. 30. in Lev. *Διὰ τῶν ἀκουσίων παθημάτων ἀπαγορεύων τὰ γνωμικά· τυφλότης μὲν γὰρ ὀφθαλμῶν τὴν τῆς γνώσεως αἰνίττεται στέρησιν. ἐκτομὴ δὲ ὠτὸς τὴν παρακοήν· ῥινὸς δὲ ἀφαίρεσις τοῦ διακριτικοῦ τὴν ἀφαίρεσιν. ἀποκοπὴ δὲ χειρὸς τὴν ἀργίαν τοῦ πρακτικοῦ· οὕτω καὶ τὰ ἄλλα νοητέον.*

hervor, dass einer um eines Gebrechens willen keineswegs für unreiner oder sündlicher als die andern Aaroniten, die Priester waren, gehalten wurde, nur „nahen“ und „nahebringen“ durfte er nicht.

Auch das Heidenthum verlangte von den functionirenden Priestern fehlerfreie Leibesbeschaffenheit, körperliche Vollkommenheit [1]). Bei den Griechen und Römern scheint man hierin besonders streng gewesen zu seyn. Jeder Griechische Priester musste vor seinem Amtsantritt sogar eine förmliche Untersuchung (δοκιμασία) bestehen, ob er ganz fehlerfrei sey; die, welche als solche erfunden wurden, hiessen ἀφελεῖς, auch ὁλόκληροι [2]). Die Römer hielten es für eine üble Vorbedeutung, wenn ein Priester mit irgend einem körperlichen Gebrechen heilige Geschäfte besorgte. Daher musste Metellus, der das Unglück hatte, als er beim Brande des Vestatempels das Palladium aus dem Feuer rettete, blind zu werden, das Priesterthum niederlegen [3]). Eben so durfte auch M. Sergius, weil er die Hand, obgleich bei Vertheidigung des Vaterlandes, verloren, doch nicht länger Priester bleiben. Auch von den Priesterinnen galt dies Gesetz, wie namentlich von den Vestalinnen Gellius meldet [4]). Vermuthlich wurde auch im Orient Gleiches von den Priestern verlangt, bestimmte Zeugnisse können wir nicht dafür anführen. — So wenig wie im Mosaismus dürfen wir auch in den heidnischen Religionen den Grund einer solchen Forderung an die Priester nur in der äussern Schicklichkeit und in dem Anständigkeitsgefühl suchen. Dies erhellt schon aus der eben erwähnten genauen Untersuchung des Körpers, die, wenn nur Störung der Andacht und Verletzung des Anstandes vermieden werden sollte, ganz unnöthig gewesen wäre, da ein das Auge beleidigendes Gebrechen auch ohne Untersuchung sich bemerklich gemacht hätte. Auch hier beruht die Sache auf einer religiösen Idee,

---

1) Vgl. überhaupt Creuzer Symbolik I. S. 183. und die dort angeführten Schriftsteller. Rosenmüller altes und neues Morgenland II. S. 212.

2) Hesych. s. v. ἀφελής und das Etym. magn. u. d. W. Potter Griech. Archäologie I. S. 492. — Rabbinischen Nachrichten zufolge soll eine ähnliche, nur noch ängstlichere Untersuchung bei den spätern Juden stattgefunden haben. Vgl. Lundius Jüd. Heiligthümer S. 533.

3) Seneca controvers. 4, 2. Er setzt noch hinzu: *sacerdos non integri corporis quasi mali ominis res vitanda est.*

4) Gellius noct. Att. 1, 12.

welche jedoch eine charakteristisch andere als im Mosaismus ist: Dem Heidenthum besteht die höchste und wahre Vollkommenheit in der vollendeten kosmischen Regelmässigkeit und Harmonie, welche das Wesen der Schönheit ausmacht; dass die Welt *κόσμος* ist, ist das eigentlich Göttliche an ihr; alles Göttliche trägt als solches diesen Charakter (I. S. 121 ff.), ihn mussten sehr natürlich auch die unmittelbaren Diener der Gottheit haben; die körperliche Regelmässigkeit und Integrität war das Zeichen ihres Berufes und Standes, als Vertraute der Gottheit, die ihr nahe stehen. Während im Mosaismus die Fehlerlosigkeit Reflex oder Parallele des Heiligen auf leiblicher Stufe war, galt es ihr im Heidenthum unmittelbar selbst, sie hieng hier mit der Idee der göttlichen Welt, der Vergötterung der Natur zusammen. Dies zeigt sich noch insbesondere darin, dass nicht blos solche, die keine Gebrechen hatten, zu Priestern genommen wurden, sondern die sich durch die möglichst vollendete Leibesform, durch eigentliche Schönheit auszeichneten, wie z. B. zu Aegä in Achaja in älterer Zeit der schönste Knabe Priester des Zeus war [1]). Und eben darum, weil man das Sichtbare und Leibliche für den unmittelbaren Ausdruck des Unsichtbaren und Geistigen hielt, glaubte man auch, dass in einem regelmässigen, vollkommenen, schönen Körper eine eben solche Seele wohnen müsse [2]). Den Hebräern waren solche Vorstellungen gänzlich fremd: dies zeigt hier namentlich die Verordnung, dass die mit einem Gebrechen behafteten Aaroniten demungeachtet Theil hatten an dem Heiligen und selbst von den heiligsten Opfern essen durften. — Wenn wir im Orient die Sitte finden, dass auch die unmittelbaren Diener der Könige ohne körperliche Gebrechen seyn mussten, wovon selbst in der Bibel ein Beispiel vorkommt (Dan. 1, 4.) [3]), so war dies schwerlich blosser Luxus, sondern wird wohl, wenigstens ursprünglich, mit jener im ganzen Orient, besonders in der Medisch-Persischen Religion so scharf hervortretenden Vorstellung zusammenhängen, nach welcher der König Bild und Stellvertreter der Gottheit und seine ganze Hofhaltung

---

1) Pausan. Achaic. 24, 2. Vergl. auch Potter Griech. Archäologie I. S. 490.

2) Curtius 17, 5, 29: *Plerisque gentibus ingens in corpore veneratio est, magnorumque operum non alios capaces putant, quam quos specie egregia et eximia natura donavit.*

3) Hävernick Commentar über das Buch Daniel S. 21.

ein Nachbild der himmlischen Residenz war. Die Palläste und Gemächer der Könige hatten häufig das Ansehn von Tempeln (I. S. 114. vgl. S. 12.), ihre unmittelbaren und nächsten Diener sollten daher auch ähnliche Beschaffenheit haben, wie die unmittelbaren und nächsten Diener der Gottheit.

DRITTES KAPITEL.

Die Amtskleidung der Priester.

§. 1.

Beschreibung der Amtskleidung.

Die den Priestern für den Dienst im Heiligthum vorgeschriebene Kleidung, die ihnen auch bei der Einsetzung in ihr Amt feierlich angelegt wurde (Ex. 29, 5. 6.), bestand im Ganzen aus vier Stücken: dem Rock כְּתֹנֶת, der Mütze מִגְבָּעָה, dem Hüftkleid מִכְנָס, und dem Gürtel אַבְנֵט. Wir betrachten jedes derselben genauer, doch nur insoweit es unserm Hauptzweck dient [1]).

I. כְּתֹנֶת (כְּתוֹנֶת) der Rock, das Hauptheil der ganzen Kleidung, war von שֵׁשׁ oder בַּד d. i. Byssus oder Linnen Ex. 39, 27. Lev. 6, 3., über welchen Stoff bereits oben (I. S. 263 ff.) das Erfordesliche bemerkt worden. Die Form dieses Kleidungsstückes beschreibt der Text nicht näher, und wir müssen uns mit den, übrigens übereinstimmenden Nachrichten der Tradition begnügen. Nach diesen war die Chetoneth lang und gieng vom Hals bis zu den Füssen (kurz konnte sie schon deshalb nicht gewesen seyn, weil kurze Röcke für schimpflich galten 2 Sam. 10, 4. 1 Chron. 19, 4; der Ausdruck מַדּוֹ בַד Lev. 6, 3, den man für die Länge angeführt hat, ist nicht gerade beweisend);

---

1) Ueber die Priesterkleidung bleibt noch immer Hauptschrift das gelehrte und klassische Buch von Braun: *Vestitus sacerdotum Hebr.* Amstel. 1698. ed. altera.

sie war eher eng als weit, hatte Aermel, die gleichfalls nicht weit waren und bis vorn an die Hände giengen; die Oeffnung am Hals wurde wohl durch Bänder zugezogen und an ihn angeschlossen [1]. — Sehr nachdrücklich hebt die Urkunde hervor, dass die Chetoneth ein Werk des Webers מַעֲשֵׂה אֹרֵג war Ex. 39, 27; auch Josephus und die Rabbinen erwähnen dies besonders. Natürlich darf dies nicht auf das Zeuch (davon versteht es sich ohnehin), sondern nur auf die Art der Verfertigung des Kleides bezogen werden. Der Zusatz will also sagen, dass es nicht aus einzelnen zurecht geschnittenen und dann zusammengenähten Stücken, sondern aus Einem Stück bestand, durchaus und ganz gewoben war [2]. Den Zweifel, ob eine solche Arbeit möglich sey, und ob namentlich das Alterthum diese Kunst gekannt habe, hat **Braun** hinlänglich beseitigt; er macht nicht nur einzelne bestimmte Beispiele von durchaus gewobenen Röcken, die er selbst gesehen, namhaft, sondern weist auch genau nach, auf welche Weise sie gewoben wurden [3]. Ein solcher durchaus gewobener Rock war auch sicher das Kleid des Erlösers Joh. 19, 23. [4] In Aegypten und Indien hatte im Alterthum schon die Webekunst einen Grad von Vollendung erreicht, den wir kaum in dem heutigen industriellen Europa fin-

---

1) **Joseph.** Antiq. 3, 7, 2. *ἔστι δὲ τοῦτο τὸ ἔνδυμα ποδήρης χιτὼν περιγεγραμμένος τῷ σώματι καὶ τὰς χειρίδας περὶ τοῖς βραχίοσιν κατεσφιγμένος· ὃν ἐπιζώννυνται κατὰ στῆθος, ὀλίγον τῆς μασχάλης ὑπεράνω τὴν ζώνην περιάγοντες. — οὗτος ὁ χιτὼν κολποῦται μὲν οὐδαμόθεν· λαγαρὸν δὲ παρέχων τὸν βρογχωτῆρα τοῦ αὐχένος, ἀρπεδόσιν ἐκ τῆς ὤας καὶ τῶν κατὰ στέρνον καὶ μετάφρενον ἠρτημέναις ἀναδεῖται ὑπὲρ ἑκατέραν κατακλεῖδα.* — **Maimonid.** de vas. sanct. 8: *longitudo tunicarum erat usque ad talos* (העקב). — **Jarchi** in Ex. 28: *tunica carni adhaeret* (סמיך לבשר). — **R. Abraham Ben David** de vest. sacerd. cap. 2: *tunicae longitudo producebatur usque ad talos, manicaeque longitudo pertinebat ad volam manus sacerdotis, ejusque latitudo juxta manus latitudinem.* — **Gemara** Massech. Joma cap. 7. — **Hieronym.** ad Fabiol. epist.: *Haec adhaeret corpori et tam arcta est et strictis manicis, ut nulla omnino in veste sit ruga.*

2) **Joseph.** Antiq. 3, 7, 4. *ἐστὶ δὲ ὁ χιτὼν οὗτος οὐκ ἐκ δυοῖν περιτμημάτων, ὥς τε ῥαπτὸς ἐπὶ τῶν ὤμων εἶναι καὶ τῶν παρὰ πλευράν. φάρσα δ' ἓν ἐπιμήκες ὑφασμένον.* — **Gemara Babyl.** ad Joma cap. 8: *Vestes sacerdotum non fiunt opere acus* (מעשה מחט), *sed opere textoris* (מעשה אורג). **Jarchi** in Exod. 28, 32. מעשה ארג ולא במחט. — Ebenso **Abraham Ben David** l. c.

3) **Braun** vest. sac. Hebr. I. cap. 16. p. 245 — 282.

4) Der Syrer hat dort: *tunica autem erat sine sutura, a summo tota texta;* der Araber: *Camisia erat sine acu a summo, sed tota texta.*

den. „Der Hindu weiss ein zerrissenes Stück Nesseltuch, welches auf Gras gelegt nur wie ein flüchtiger Nebel erscheint, so geschickt zusammenzufügen, dass auch das schärfste Auge nicht die Spur entdeckt“ [1]. — Der Zeuch selbst am Priesterrock war auf besondere Art gewoben, die Urkunde gebraucht dafür das Wort תשבץ Exod. 28, 4. 39. Dass damit Gebildweberei bezeichnet ist, wird von Allen zugestanden, nur über die Form der Gebilde selbst ist man nicht einig [2]. **Salmasius** will שבץ durch *vestem oculare* übersetzt haben, und hält also die Gebilde für Augen, wie sie wohl allerdings auf Kleidungsstükken der Alten vorkommen [3]; allein aus dem hebräischen Sprachgebrauch lässt sich dies auf keine Weise begründen. **Maimonides** denkt sich als Muster des Gewebes das Netz des zweiten Magens der wiederkäuenden Thiere, welches lauter sechseckigte Zellen hat, ähnlich den Bienenzellen [4]; eine sonderbare Meinung, welcher auffallender Weise auch **Braun** beistimmt. Was soll doch veranlasst haben, das Magennetz wiederkäuender Thiere am Amtskleide des Priesters abzubilden? Oder wer will nachweisen, dass man überhaupt bei Gebilden dasselbe zum Muster genommen habe? Auf die richtige Form der Gebilde leitet uns der biblische Text selbst. In eben dem Kapitel, wo שבץ zweimal von gewobenen Gebilden vorkömmt, steht es auch zwischenein von dem Einfassen der zwölf Edelsteine, mit denen das Hohepriesterliche Choschen besetzt war Ex. 28, 20. Nun wird aber das Choschen V. 16. als viereckt beschrieben, und die Steine sollten in vier Reihen, je drei neben einander stehen; unmöglich konnten aber dann ihre Fassungen jene sechseckigte Zellenform haben, sondern waren, worin auch alle Ausleger vollkommen übereinstimmen, viereckt. Dies nöthigt, auch bei den unmittelbar vorher und nachher mit gleichem Ausdruck benannten Gebilden des Priesterrocks dieselbe Form des Vierecks anzuneh-

---

1) von **Bohlen** das alte Indien II. S. 34. — Vgl. **Heeren** Ideen II, 2. S. 369.

2) **Braun** l. c. I. cap. 17. p. 287—297. **Hartmann** die Hebräerin am Putztisch III. S. 154. **Gesenius** W.B. s. v.

3) **Salmasius** ad Vopisc. in vita Carini.

4) **Maimonides** de vas. sanct. 8, 16: *Tunica cum sacerdotis magni tum ceterorum sacerdotum fundis consita fuit; habuit enim multas domos in sua textura, quemadmodum stomachus, quem reticulum dicunt, prout textores facere solent vestes duras.* — **Braun** hat ein solches Netz abbilden lassen pag. 294.

men [1]), wofür noch das spricht, dass sich gerade diese Gebildform besonders häufig auf Kleidungsstücken im Alterthum findet; bekannt ist der Ausdruck *tunica tesselata* oder *vestes tesselatae* von *tessela* (τέσσαρα) Viereck, Würfel, Karo [2]).

II. מִגְבָּעָה die Mütze [3]). Der Stoff war derselbe, wie bei dem Rock, Byssus. Ex. 39, 28. Form und Gestalt beschreibt der Text nicht näher, und auch die Nachrichten der Tradition sind theils offenbar irrig, theils ungenügend. Nach Josephus sollen die Priester eine um den Kopf gewundene Binde (στέφανος) getragen haben, durch welche die Haare auf der Stirne, nicht aber der Schädel bedeckt worden, also eine Art niedern, schmalen Tulbend, der den Namen Μασναεμφθής geführt; sodann weiter noch eine eigentliche Mütze, die den Schädel bedeckte und bis über die Binde herabgieng, so dass letztere nicht gesehen werden konnte; Josephus nennt sie σινδών [4]). Diese Angabe zeigt sich aber sehr leicht als unrichtig. Das Wort Μασναεμφθής ist nichts, als ein verdorbenes מִצְנֶפֶת (bei Onkelos und Jonathan מִצְנֶפְתָּא), wie die biblische Urkunde die eigenthümliche Kopfbedeckung des Hohenpriesters nennt zum Unterschied von der Mütze der gemeinen Priester Ex. 28, 4. 39. 29, 6. 39, 28. 31; von einer doppelten oder zwiefachen Kopfbedeckung der letztern verlautet im Text keine Sylbe. Josephus verwechselt also offenbar die beiderlei Mützen, und wir haben hier ein sehr deutliches Beispiel, wie sich auf seine An-

---

1) Darauf weist auch schon Jarchi's Erklärung zu Exod. 28, 4: תשבץ *est opus* משבצות *ad pulchritudinem, et* משבצות *illae sunt quasi fossae, quae factae sunt in annulis aureis, quibus infiguntur lapides pretiosi* etc.

2) Hesych. οἱ Σαλαμίνιοι λέγουσι κύβον τὸ τοῦ ἱματίου σημεῖον. Isidor. Origg. 19, 22. Casaubon. ad Sueton. in vita Jul. 46. Braun l. c. p. 289.

3) Braun l. c. II. cap. 4. p. 406 — 436. — H. van de Wall de pileis sive tiaris sacerdotum et pontif. Hebr. Amstelod. 1714. — H. A. Töpfer de tiaris minorum sacerd. (Ugolini Thes. XII. p. 854.)

4) Joseph. Antiq. 3, 7, 3. ὑπὲρ δὲ τῆς κεφαλῆς φορεῖ πῖλον ἄκωνον, οὐ διϊκνούμενον εἰς πᾶσαν αὐτήν, ἀλλ' ἐπ' ὀλίγον ὑπερβεβηκότα μέσης. καλεῖται μὲν Μασναεμφθής. τῇ δὲ κατασκευῇ τοιοῦτός ἐστιν ὡς στεφάνη δοκεῖν ἐξ ὑφάσματος λινέου ταινία πεποιημένη παχεῖα, καὶ γὰρ ἐπιπτυσσόμενον ῥάπτεται πολλάκις. Ἔπειτα σινδὼν ἄνωθεν αὐτὸν ἐκπεριέρχεται διήκουσα μέχρι μετώπου, τὴν δὲ ῥαφὴν τῆς ταινίας καὶ τὸ ἀπ' αὐτῆς ἀπρεπὲς καλύπτουσα καὶ ὅλῳ δὲ τῷ κρανίῳ γιγνομένη ἐπίπεδον ἥρμοσται δὲ ἀκριβῶς ὡς ἂν μὴ περιῤῥυῇ ποιοῦντος περὶ τὴν ἱερουργίαν. Sehr sorgfältig und ausführlich hat van de Wall diese Stelle commentirt, und auch eine Abbildung dazu fertigen lassen l. c. p. 37.

gaben durchaus nicht unbedingt zu verlassen ist, mag er immerhin selbst als Priester die Amtstracht getragen haben; vielleicht war sie zu seiner Zeit anders. Nach den Rabbinen waren beide, die מִגְבָּעָה der gemeinen Priester und die מִצְנֶפֶת des Hohenpriesters insoweit einander gleich, als jede aus einem 16 Ellen langen Stück Zeuch soll bestanden haben, welches um den Kopf gewunden worden, nur durch die Art des Umwindens hätten sie sich unterschieden [1]). Allein auch dies ist sicher nicht richtig; die verschiedene Benennung setzt doch jedenfalls, wie auch Niemand bestreitet, eine Verschiedenheit der Form voraus; wenn nun gerade die Mütze des Hohenpriesters zum Unterschiede von der der gemeinen Priester מִצְנֶפֶת d. i. Tulbend (von צָנַף, wickeln, umwinden) genannt wird, so folgt, dass die der letztern kein Tulbend, keine Kopfbinde war, sonst würde sie auch so heissen. Beachtenswerth ist in dieser Hinsicht auch, dass Ex. 29, 9. und Lev. 8, 13. von einem Anbinden (חבשׁ) der Priestermütze gesprochen wird, wobei meines Wissens alle Ausleger übereinstimmend an ein Anbinden derselben mit Bändern zur Verhütung des Herabfallens, nicht aber an das Umwinden der Kopfbedeckung selbst denken; dies passt dann nimmermehr zu einem eigentlichen Tulbend, der niemals angebunden wurde. Dies schienen auch die Neuern, wie de Wette, Rosenmüller, Winer, die alle Kopfbund oder Tulbend übersetzen, übersehen zu haben. Ziehen wir endlich die alten Uebersetzungen zu Rathe, so geben auch sie keinen genügenden Aufschluss, denn das κιδαρις der LXX, und das *tiara* der Vulgata sind sehr unbestimmte Ausdrücke, welche von den Alten für ganz verschieden geformte Kopfbedeckungen gebraucht werden [2]). Unter diesen Umständen sind wir lediglich an die Benennung selbst gewiesen. Meist wird als Stammwort גִּבֵּן buckligt oder גִּבְעָה Erdbuckel, Hügel vorausgesetzt, und van

1) Maimonides de vas. sanct. 8: מצנפת *sive summi pontificis sive ceterorum sacerdotum longa erat sedecim ulnas.* — Abrah. Ben David de vest. sac. 2: *Longa erat* (tiara) *cum summi tum sacerdotis vulgaris sedecim cubitos. . . .* מצנפת *multis orbibus circumvolvebatur quasi Ismaelitarum involucra, at opus* המגבעות *erat simile nostris tiaris, quae superius acutae sunt* etc. — R. Mos. Ben Nachman in Leg. Parasch. Tezave: *Quando de tota sacerdotum turba quaestio est, tunc dicit scriptura* מגבעות, *sed et id ipsum est* מצנפת, *nisi quod eo totum caput obnubant* etc. — Braun l. c. p. 418.

2) Vgl. die Stellen bei Töpfer de tiara summi sacerdotis §. 14 — 19. (Ugolini Thes. XII. p. 836 sqq.) — Braun l. c. II. p. 416.

de Wall übersetzt daher מִגְבָּעוֹת geradezu durch *colliculi*. Allein wie wenig sich aus dieser Etymologie für eine bestimmte Form der Mütze ergiebt, zeigt sich daraus, dass nach ihr Braun eine ziemlich hohe, nur eben nicht völlig spitz zulaufende, sondern etwas abgestumpfte, van de Wall hingegen eine halbkugelförmige, ganz auf dem Kopf aufliegende Gestalt annehmen zu müssen glaubt. (Letzterer folgt überhaupt ganz der irrigen Angabe des Josephus.) Das wahre Stammwort ist גָּבִיעַ d. i. Blumenkelch, dem man im Orient sowohl Trinkgeschirre, Becher, Kelche, als auch (nämlich umgestürzt gedacht) Hauben und Mützen nachbildete. Im Hebräischen heisst כּוֹבַע und קוֹבַע [1]) die Kopfbedeckung des Kriegers, der Helm 1 Sam. 17, 5. Jes. 46, 4. Ezech. 27, 10. 38, 5. 1 Sam. 17, 38. Ezech. 23, 24., womit zu vergleichen קֻבַּעַת Kelch, Trinkgefäss Jes. 51, 17. 22. Der Chaldäer hat für unser מִגְבָּעָה Exod. 28. das Wort כּוֹבָעִן, und Ex. 39, 28. קוֹבָעַיָא [2]). Die LXX haben Jes. 51. für קֻבַּעַת κονδυ, nach Gesenius „eine persische Art der Kelche, von der Aehnlichkeit der Tiare benannt" [3]). Ganz eben so gebrauchen auch die Araber قُبَعَة für Blumenkelch und قُبَّعَة für Mütze, Kopfbedeckung [4]). Demnach haben wir uns die Priestermütze in der Gestalt eines (umgestürzten) Blumenkelchs zu denken [5]), welche Gestalt im Orient überhaupt üblich gewesen zu seyn scheint; Hartmann führt wenigstens unter den verschiedenen Formen des Kopfschmuckes bei den Hebräern — und zwar ohne dabei irgend an die Priestermütze zu denken — „einen helmartigen Tulbend oder einen Kopfschmuck in Gestalt eines aufgeblühten Blumenkelchs" an, wovon er auch eine Abbildung hat fertigen lassen [6]). Im Allgemeinen lag auch nichts näher, als diese Form für Kopfbedeckungen, die zum Schmuck

---

1) Ueber die Verwechslung der Buchstaben ג, ק und כ vergl. Gesen. Thesaur. I. p. 252.

2) R. Mos. Ben Nachman l. c. sagt, die Mütze habe gehabt *speciem* מגבעת *i. e. galeae secundum paraphrasin Onkelosis. Ita* מגבעת *diceretur quasi* מקבעת *uti diximus de transmutatione* ג *et* ק.

3) Gesenius W.B. s. v.

4) Ebendas.

5) Gesen. Thesaur. I. pag. 261. s. v. מגבעה: *cognatum est* גָּבִיעַ *calix, cui similis est forma.*

6) Hartmann die Hebräerin am Putztisch II. S. 258. tab. 4. nr. 3.

und zur Zierde dienen sollten, da man ja überall und von jeher mit Blumen das Haupt zu zieren pflegte. Auch unmittelbar nach Erwähnung der מגבעות folgen in der Urkunde die Worte: „zum Schmuck und zur Zierde“ Exod. 28, 40., was, wenn es auch nicht ausschliesslich nur auf die Mütze geht, doch zunächst und hauptsächlich von ihr gilt.

III. מכנס (das Wort kommt nur im Dual und Plural vor) das **Hüftkleid** [1]). Der Stoff war derselbe, wie bei den vorigen Kleidungstheilen, Byssus. Die biblische Urkunde erklärt sich über die Form und Beschaffenheit Ex. 28, 42. dahin, dass es solle ממתנים עד־ירכים d. i. von den Hüften bis zu den Lenden gehen. Mit מתנים wird mehr der obere Theil der Hüfte bezeichnet, so dass der Rückgrat theilweise mit eingeschlossen ist, daher sogar geradezu für Rücken Ps. 66, 11. vgl. Deut. 33, 11. Gen. 37, 34. Jes. 20, 2. Die ירכים hingegen sind der untere Theil der Lenden mit Einschluss der Hinterbacken Gen. 24, 24., niemals die Beine oder Füsse selbst, sondern nur der Theil des Körpers, wo sich die Schenkel trennen. Offenbar gieng also dies Kleidungsstück nicht herunter bis zu den Füssen, es bedeckte nur den Theil um die Hüfte und etwa den obern Schenkel; und wenn wir Ezech. 44, 18. dazu nehmen, wo einfach gesagt ist, es solle seyn על־מתניהם, so müssen wir es eher ziemlich weit oben denken, so dass es wohl unterhalb der Brust anfieng und den Nabel mit den Schamtheilen bedeckte. Letztere zu bedecken, wird auch ausdrücklich als Zweck des Kleidungsstückes in dem Texte angegeben Ex. 28, 42. Man könnte es daher auch durch Schamkleid übersetzen. **Josephus**, der sich dafür der gräcisirten Form des hebräischen Wortes *Μαχανασή* bedient, erläutert es durch *συνακτῆρ*, Schamgürtel und *διάζωμα* [2]). Jedenfalls erhellt aus dem Allem die völlige Unrichtigkeit der gewöhnlichen Uebersezzung durch „Hosen“ oder Beinkleider, die sich besonders bei

---

1) **Braun** l. c. II. cap. 1. p. 345.

2) **Joseph.** Antiq. 3, 7, 1. *πρῶτον μὲν περιτίθεται τὴν μαχανασὴν λεγομένην· βούλεται δὲ συνακτῆρα μὲν δηλοῦν. διάζωμα δ' ἐστὶ περὶ τὰ αἰδοῖα ῥαπτὸν ἐκ βύσσου κλωστῆς εἰργνύμενον, ἐμβαινόντων εἰς αὐτὸ τῶν ποδῶν ὥσπερεὶ ἀναξυρίδας· ἀποτέμνεται δὲ ὑπὲρ ἥμισυ, καὶ τελευτῆσαν ἄχρι τοῦ λαγόνος περὶ αὐτὴν ἀποσφίγγεται.*

den Neuern findet [1]. Die Rabbinen geben an, die מכנסים seyen bis an die Kniee gegangen, unten ganz geschlossen, oben aber mit Bändern versehen gewesen, welche zum Zuziehen und Anschliessen an den Leib dienten [2]. Waren sie blos ein Schamkleid, so sehe ich nicht ein, warum sie bis an die Kniee gehen sollten.

IV. אַבְנֵט der Gürtel [3]. Der Hebräer hat bekanntlich mehrere Ausdrücke für Gürtel, wie חֲגוֹר und חֲגוֹרָה 1 Sam. 18, 4. 2 Sam. 18, 12., אֵזוֹר Jes. 5, 27. Jer. 31, 1. 2 Kön. 1, 8., מֵזַח und מְזִיחַ Ps. 109, 19. Jes. 23, 10. Hiob 12, 21.; unser אַבְנֵט unterscheidet sich davon in so fern, als es vorzüglich nur vom Gürtel der Priester oder anderer hoher Personen gebraucht wird. Jes. 22, 21. Der biblische Text schweigt über sein Maass und seine Form, und bestimmt nur, dass er, wie der Vorhang des Vorhofs und der des Heiligen der Stiftshütte, von Hyacinth, Purpur, Kokkus und Byssus verfertigt, und ein מַעֲשֵׂה רֹקֵם seyn solle. Ueber beides haben wir bereits oben gesprochen (I. S. 266. 303 f.). Die jüdische Tradition bestimmt die Breite des Gürtels auf drei Finger, seine Länge auf 32 Ellen [4]. Ist letzteres auch übertrieben, so scheint er doch immerhin länger gewesen zu seyn, als die gewöhnlichen Gürtel, die nur einmal um den Leib giengen; das öftere Umschlingen des Leibes soll gerade das Auszeichnende bei diesem Gürtel ausgemacht haben. Dies giebt auch Josephus an, und bemerkt ausserdem noch, er habe bis auf die Füsse vorn herabgehangen, und sey während der Functionen, um nicht zu hin-

---

1) So sagt noch neuerdings Hävernick (Commentar über das Buch Daniel S. 118.): „Die סַרְבָּלִין (Dan. 3, 21.) sind lange weite Beinkleider, bei den Hebräern unter dem Namen מִכְנָסַיִם bekannt und nur von den Priestern getragen.“ de Wette Archäologie S. 128. 3.

2) Gemara Massech. nidd. 2: *Erant* (sc. מכנסים) *instar feminalium Pharisaeorum, superne usque ad ilia, inferne usque ad femina. Habebant autem ligamenta, sed non habebant nec locum ani nec locum pudendorum.* — Maimon. de vas. sanct. 8: *feminalia .... a lumbis demittuntur usque ad finem feminum, quae sunt genua, et habent ligamenta quaedam, sed nulla est illic apertura* etc.

3) Braun l. c. II. cap. 3. p. 382 – 404.

4) Maimonid. l. c. *Balteus erat tres digitos* (אצבעות), *et longus triginta duas ulnas* (אמה). — Gemara Massech. Joma 7: *Dixit doctor Levi: balteus erat 32 ulnas et utrimque oblique dependebat.*

dern, über die Achseln zurückgelegt worden [1]). Auch scheint er nicht, wie sonst gewöhnlich, um die Lenden (1 Kön. 2, 5. 18, 46. Jer. 13, 11.), sondern etwas weiter oben gegen die Brust zu getragen worden zu seyn, wie es die eben angeführten Worte des **Josephus** bezeugen und auch die Stelle Ezech. 44, 18. erfordert. Dort wird geboten: die Priester sollen sich nicht gürten בַּיָּזַע d. i. nicht: während sie schwitzen (denn **vor** der Arbeit war dies nicht der Fall), sondern, wie es sämmtliche Rabbinen erklären, denen **Braun** folgt: an dem Ort des Schwizzens. Der Schweiss sollte, aus unten anzugebenden Gründen, möglichst vermieden werden, weil aber der fest anliegende Gürtel ihn ohnehin schon leicht veranlasst, so wird geboten, ihn nicht da zu tragen, wo man ohnehin am leichtesten zum Schweiss geneigt ist, an den Lenden. Der Chaldäer umschreibt daher: *non cingent* על חרציהון *ad lumbos, sed* על לבבהון *ad cor suum.* Zu weit geht aber **Maimonides**, wenn er ihn gar unter die Arme (אצילי ידיון) setzt [2]).

Da die vier bisher besprochenen Stücke, und nicht mehr und nicht weniger, nach dem Text sowohl als der Tradition, die priesterliche Amtstracht ausmachen, so folgt nothwendig, dass die Priester **baarfuss** giengen, wenn sie ihre Functionen im Heiligthum verrichteten. Dies wird indirect auch bestätigt durch Exod. 3, 5. und Jos. 5, 15., wo das Unbeschuhetsein an einem heiligen Orte sehr nachdrücklich geboten wird [3]); direct behaupten es auch mit grosser Uebereinstimmung die Rabbinen [4]). Die nichtssagenden Einwendungen, welche **Jak. Gussetius** dagegen vorgebracht, hat **Carpzov** mehr als hinlänglich widerlegt.

---

1) **Barselon.** praecept. 99. אבנט *erat instar* אזור *cinguli, quo homines se solent cingere, sed multoties corpus ambit, quomodo non solemus agere cum nostris cingulis.* — **Joseph.** l. c. καὶ λαβοῦσα τὴν ἀρχὴν τῆς ἑλίξεως κατὰ στέρνων, καὶ περιελθοῦσα πάλιν δεῖται καὶ κέχυται μὲν πολλὴ μέχρι καὶ τῶν σφυρῶν, ἕως οὗ μηδὲν ὁ ἱερεὺς ἐνεργεῖ. πρὸς γὰρ εὐπρέπειαν οὕτως ἔχει τοῖς ὁρῶσι καλῶς.

2) Vergl. die Stellen aus dem **Talmud**, **Jarchi** und **Kimchi** bei **Braun** l. c. p. 353.

3) Vgl. überhaupt **J. G. Carpzov** Discalceatio relig. in loco sacro (Appar. crit. Ant. p. 769 — 792.). **Walch** de religiosa ἀνυποδησίᾳ Veterum, Jena 1706.

4) Vgl. die Stellen bei **Braun** l. c. I. cap. 3. p. 33 sqq.

§. 2.

Bedeutung der priesterlichen Amtskleidung.

Ein bedeutsamer Charakter muss der vorbeschriebenen Kleidung im Allgemeinen schon deshalb zugestanden werden, weil sie Amtskleidung ist, und nicht wie die gewöhnliche dem gemeinen Bedürfnisse dient; und dass es mit ihr nicht blossem Gepräng und Putz gegolten, erhellt auch abgesehen von ihrer hohen Einfachheit hinlänglich aus dem Baarfussgehen der Priester. Nichts musste jener Anschauungsweise, welche in allem Sichtbaren Hülle und Kleid des Unsichtbaren erkannte (I. S. 24.), so nahe liegen, als wiederum umgekehrt des Kleides und der Hülle sich zu bedienen, um damit etwas Unsichtbares anzudeuten. Daher der symbolische Gebrauch der Kleidung so alt ist, als sie selbst, und in allen Sprachen sich zahlreiche Ausdrücke vorfinden, die diesen Gebrauch voraussetzen. Am wenigsten konnte er aber da fehlen, wo die Symbolik recht eigentlich zu Hause war, in der Sphäre des Cultus. Noch bis in die christliche Kirche hat sich der Ausdruck Einkleiden (*investitura*) von Ertheilung einer religiösen Weihe erhalten.

Bei der Deutung der Mosaischen Priesterkleidung haben wir uns nun vor Allem nach einem Princip umzusehen, von dem wir ausgehen und das wir stets festhalten müssen. Dies kann aber kein anderes seyn, als das sehr natürliche und einfache, dass diese Kleidung Amtskleidung ist, also im Ganzen wie im Einzelnen sich auf das, was wir als das Wesen des Mosaischen Priesterthums kennen gelernt haben, beziehen muss. Davon ausgehend betrachten wir zuerst das Ganze, sodann die einzelnen Theile.

An dem Ganzen der Priesterkleidung tritt uns als erste und allgemeinste Eigenschaft die rein formelle Bestimmung der Zahl seiner einzelnen Theile entgegen: das Ganze besteht aus vier Stücken. In dieser Zahl mehr als Zufälligkeit zu finden, könnte auf den ersten Blick gesucht und gewagt erscheinen; allein es sprechen doch mehrere Gründe, die sich nicht leicht abweisen lassen, für ihre Bedeutsamkeit. Musste nach einer oben besprochenen Vorstellungsweise (I. S. 120 ff.) überhaupt Alles im Cultapparat nach Maas und Zahl geordnet seyn, so wäre es eher auffallend, wenn ein so wichtiger Theil desselben, wie die priesterliche Amtskleidung, eine Ausnahme da-

von gemacht hatte. Namentlich aber haben wir ja die Vier nicht nur als Hauptzahl der Stiftshütte, als des Dienstortes der Priester, kennen gelernt (I. S. 210.), sondern mehrfach ein aus vier Theilen oder Stücken bestehendes Ganze im Cultapparat angetroffen, wie die vier Farben, die vier Ingredienzen des Räucherwerks, die vier Specereien des Salböls, die vier Bestandtheile des Cherubs; warum soll nun die Vierzahl der priesterlichen Kleidungsstücke gerade eine zufällige seyn? Das Absichtliche der Theilung nach der Vier zeigt sich auch deutlich darin, dass die hohepriesterliche Amtskleidung aus gerade zweimal vier Stükken bestand, also gleicherweise nach der Vier geordnet und bestimmt war. Dazu kommt noch das Hervorheben dieser Zahl in der jüdischen Tradition, welche die feste Regel aufstellt, dass jeder Priester bei seinen Dienstverrichtungen vier, der Hohepriester aber zweimal vier oder acht Kleidungsstücke anhaben müsse: fehle auch nur Eines von diesen vier oder acht, so sey das ganze Geschäft, das er verrichte, ungültig, nichtig [1]). Endlich wird sich der Schein des Gesuchten auch noch dadurch verlieren, dass sich etwas ganz Aehnliches bei den Buddhapriestern in Ava und Ceylon, ingleichen bei den Siamesischen Geistlichen (Talapoine) findet, deren Ordenskleidung nämlich ebenfalls aus nicht mehr und nicht weniger als vier Stücken bestehen darf [2]); wie bedeutsam aber die Vier im Buddhadienst ist, würde bereits oben bemerkt (I. S. 160.). Die Bedeutung der Vier selbst an der priesterlichen Amtstracht ergiebt sich ganz ungezwungen, wenn wir erwägen, dass der priesterliche Dienst sich ganz und gar an dem Orte bewegt, welcher die symbolische Zeugniss- und Offenbarungsstätte Jehova's ist und eben darum

---

1) Selden de success. in pontif. cap. 7. (Ugolini Thesaur. XII. p. 360.): *Sexcenties occurrit in Magistrorum commentariis* כהן הדיוט בארבעה בגדים כהן גדול בשמנה *i. e. Indumenta sacerdotis gregarii sunt quatuor, Pontificis vero octo. . . . . . Cautum vero est tam de* מחוסר בגדים *sive sacerdote, sive Pontifice, cui deficerent vestes praescriptae, quam de* היתר בגדים *eo, cui plures induerentur, quam lex praeciperet. . . . . Quisquis, sive inopia sive abundantia ita peccaret, ejus ministerium illegitimum fuisse ac profanari censebant.* — Abrah. Ben David de vest. sac. cap. 1. (Ugolini XIII. p. 8 sq.): *Omnes sacerdotes quatuor tantum vestibus legitime ministrabant, at illi (Pontifici) non licebat ministrare, nisi se oblevasset et induisset octo vestibus . . . sacerdotes vulgares tenebantur semper induere quatuor vestes, et vestibus indigentes dicebantur, si quando una ex his defecisset.* Vgl. auch die Stellen bei Braun I. p. 14. 24.

2) Ritter Erdkunde von Asien III. S. 1173.

zu seiner Hauptzahl die Vier hat, dass dieser Dienst im Grunde nichts anderes ist, als eine Darstellung, Kundmachung d. i. Offenbarung des Verhältnisses Jehova's zu Israel, und dass die einzelnen priesterlichen Functionen die einzelnen Momente dieses Verhältnisses darstellen. Die Priester sind die lebendigen Offenbarungswerkzeuge Gottes; sehr natürlicher, ja nothwendiger Weise trug darum auch ihre Dienst- und Amtskleidung im Allgemeinen die Signatur des Zeugnisses und der Offenbarung, die Vier an sich.

Nächst der Zahl der Theile kommt bei dem Ganzen der Priesterkleidung in Betracht, dass sie von Byssus, also hinsichtlich der Farbe weiss und zwar glänzend weiss, hinsichtlich des Stoffes linnen ist; selbst bei dem ohnehin schmalen, den übrigen Theilen in der Grösse nachstehenden bunten Gürtel war der Byssus Grundfarbe und Grundstoff (I. S. 340.). Sehen wir zuerst auf das am meisten in die Augen Fallende, auf die Farbe, so hat sich uns Weiss bereits oben als Farbe der Heiligkeit erwiesen (I. S. 339.); erwägt man dann, dass Heiligung der letzte und hauptsächlichste Zweck des priesterlichen Amtes ist, dass nach Mosaischer Vorstellung Priestersein und Heiligsein völlig synonym ist (Num. 16, 5. vgl. oben S. 20 f.), so erscheint Weiss recht eigentlich als Farbe des Priesterthums, die dominirend, ja beinahe ausschliesslich auch an der priesterlichen Amtstracht hervortreten musste. Bemerkenswerth ist in dieser Beziehung, dass der Hohepriester gerade dann, wann er das höchste priesterliche Geschäft, in welchem sich der ganze Priesterdienst concentrirte, verrichtete, nämlich die Versöhnung (d. i. Heiligung) des ganzen Volkes vermittelte, zum Unterschiede von seiner gewöhnlichen, eine ganz ausschliesslich weisse Kleidung anlegen musste, die den Namen בִּגְדֵי הַקֹּדֶשׁ führte Lev. 16, 4. Gewiss ist aber bei diesem Weiss auch noch der dem Byssus eigene Glanz zu berücksichtigen (I. S. 311.); Byssuskleider werden geradezu „glänzende“ λαμπροι genannt Offenb. 19, 8. 15, 6. Die Weisse in Verbindung mit dem Glanz macht das Wesen des Lichtes aus, welches physisch wie geistig vom Himmel ausgeht. Von Gott wird eben so gesagt, er wohne im Lichte 1 Tim. 6, 16, als, er wohne im Himmel; und Ps. 104, 2. heisst es geradezu: Licht ist sein Kleid, und in der prophetischen Vision Dan. 7, 9. erscheint er wirklich in einem glän-

zend weissen Gewand (ἔνδυμα λευκὸν ὡσεὶ χιὼν) auf einem leuchtenden (נגה) Throne. Eben so werden die himmlischen Geschöpfe, welche im Verhältniss zu den Erdbewohnern Gott nahe stehen, seinen Himmelsthron umgeben, die Engel, wenn sie auf Erden erscheinen, immer dargestellt als in Byssus d. i. in glänzend weisse Kleidung gehüllt. Dan. 12, 6. 7. 10, 5. Ezech. 9, 3. 11. 10, 2. 7. Matth. 28, 3. Mark. 16, 5. Joh. 20, 12. Apg. 10, 30. Das Byssusgewand ist demnach ein Licht- und Himmelskleid, und als solches haben wir es auch mehr oder weniger bei den Priestern anzusehen. Jehova, der im Himmel wohnt, hat seine Lichtwohnung unter Israel aufgeschlagen, die Stiftshütte ist Bild der Himmelswohnung, sie ist eine Lichtstätte (I. S. 79. 88. 291. 366.) und der Thron in ihr ein Lichtthron (I. S. 392. vgl. 282.); die Priester aber sind die, welche in in dieser nachbildlichen Licht- und Himmelswohnung aus- und eingehen, hier gleichsam zu Hause sind, die nächste Umgebung Jehova's bilden, ihm „nahe" stehen, seine Geschäfte besorgen und seine Befehle vollziehen, seine unmittelbaren Diener. In dieser Eigenschaft erscheinen sie als eine Parallele oder Gegenbild der Engel, und sind wie diese in Licht- und Himmelskleider gehüllt, wobei noch besonders zu beachten, dass auch die Engel wie die Priester הַקְּדֹשִׁים die Heiligen heissen [1]). Dan. 33, 3. 8, 13. Hiob 5, 1. 15, 15. Zach. 14, 5. Ps. 89, 6. 8. Gewiss wurzelt mit auch hierin jene spätere Rabbinische Vorstellung, nach der Alles, was im untern Heiligthum geschehe, auch im obern im Himmel vollzogen werde, wovon bereits oben (I. S. 109. Note). — Minder bedeutsam als die Farbe ist der Stoff

1) Herder Geist der hebr. Poesie II. S. 28: „In den spätern (?) Zeiten der hebräischen Poesie wurden Priester und Engel verbunden. Da jene Boten Jehova's, d. h. Ausrichter seiner Landesgesetze waren, da sie den Vorzug hatten, sich dem Throne Gottes nahen zu dürfen, und in seinem Pallaste vor ihm zu dienen, so gieng natürlich, sobald der Himmel Gottes Gezelt und Tempel wurde, auch das Bild der Priester dahin über. Schon bei Jesajas sind die Seraphim Fürsten und Priester d. h. eines im Tempel thronenden Königes Diener. In Ezechiels Gesicht ist der Engel, der die Rechtschaffenen zur Schonung bezeichnet, ein Priester (9, 3.), so wie auch die herrliche Gestalt bei Daniel, die ihm die Gesichte deutet (10, 5.). . . . . In der Offenbarung Johannis sind Engel und himmlische Priester Eins: in ihr und im Briefe an die Hebräer ist Christus, wenn seine höchste königliche Würde angezeigt werden soll, der himmlische Hohepriester." Herder verfährt hier wie oben bei den Cherubim (I. S. 350.). Die Parallelisirung der Engel und Priester ist sicher keine Erfindung der spätern hebräischen Poesie, sondern hat ihren Grund im symbolischen Cultus.

der Priesterkleidung, doch ist auch seine Wahl keine blos willkürliche, sondern absichtliche. Nimmer würde sie, und am wenigsten die so wichtige Kleidung des Hohenpriesters am Versöhnungsfeste schlechthin „Linnenkleidung“ (Lev. 16, 4. 6, 3. מַד בַּד) heissen, wenn dieser Stoff als solcher nicht auch zu berücksichtigen wäre und in irgend einer Beziehung zum Priesteramte stünde. Dies bestätigt sich durch Ezech. 44, 17, 18: „Wenn sie (die Priester) in die Thore des innern Vorhofs kommen, sollen sie Kleider von Linnen (בִּגְדֵי פִשְׁתִּים) anziehen, und nichts Wollenes (צֶמֶר) sollen sie auf sich bringen während ihres Dienstes .... einen Kopfbund von Linnen sollen sie auf dem Haupte haben und ein Hüftkleid von Linnen um ihre Lenden, und sich nicht gürten im Schweiss“, d. h., wie wir am Schlusse des vorigen §. gehört haben: da, wo man schwitzt. Aller wollene Stoff, wenn er unmittelbar auf dem Leibe getragen wird, erregt leicht Schweiss, zumal wenn er fest anliegt; der Schweiss aber als etwas, das der Körper von sich ausscheidet, gehört ähnlich wie der Urin und die Excremente zu den Unreinigkeiten. Da nun das Geschäft der Priester als Heiligung zugleich auch Reinigung, und der Ort ihres Dienstes ein vorzugsweise reiner Ort war, so mussten sie auch vorzugsweise und in höherem Grade als andere körperlich rein seyn, um auf diese Weise die Reinheit des Geschäftes und des Ortes leiblich gewissermassen zu reflectiren, wie wir gesehen haben, dass sie wegen dieser ihrer Bestimmung auch ohne allen Fehl am Körper seyn sollten (s. oben S. 55 ff.) [1]; auch die levitische Reinigkeit war, wie sich unten zeigen wird, bei ihnen gesteigert. Um nun möglichst jede Unreinigkeit von ihnen entfernt zu halten, sollten die Priester eine Linnenkleidung tragen, was demnach gleichbedeutend mit Reinheitskleidung ist. In dieser Beziehung führt das Byssuskleid denn auch das Beiwort καϑαρὸς nicht minder, wie λευκὸς und λαμπρὸς Offenb. 15, 6. [2] — Sehr beachtenswerth für die Bedeutung der Priesterkleidung im Ganzen nach Farbe und Stoff ist die Stelle Ps. 132, 16: „Ihre Priester will ich kleiden mit Heil (יֶשַׁע) und ihre Frommen

1) Braun select. sacr. p. 309: *Minimus sudor in corpore erat instar* מום *vitii, quod sacerdotes reddebat ineptos ad ministerium.*

2) Philo de somn. p. 597: ἐσϑῆτα λινῆν βύσσου τῆς καϑαρωτάτης πεποιημένην. — Vgl. Braun de vest. sac. I. cap. 11. p. 179.

(LXX: οἱ ὅσιοι, Vulg.: *Sancti*) sollen grosse Freude haben", womit zu vergleichen Jes. 61, 10: „Ich freue mich des Herrn, es frohlocket meine Seele über meinen Gott, denn er hat mich angezogen mit den Kleidern des Heils (יֶשַׁע) und mit dem Rock der Gerechtigkeit (צְדָקָה) mich bekleidet; wie ein Bräntigam priesterlich geschmückt ist (יְכַהֵן פְּאֵר), und eine Braut mit ihrem Geschmeide sich ziert." Dies erinnert wiederum an Offenb. 19, 7. 8., wo die Braut des Lammes, nämlich die Gemeinde der „Heiligen" (τῶν ἁγίων) zum Hochzeitskleid und Schmuck, als Zeichen ihrer alles Heil in sich schliessenden Verbindung mit dem Lamme, ein glänzend weisses Byssuskleid (βύσσινον λαμπρὸν καὶ καθαρόν) erhält, welches gedeutet wird mit den Worten: τὸ γὰρ βύσσινον τὰ δικαιώματά ἐστι τῶν ἁγίων. An diesen Stellen erscheint die Priesterkleidung deutlich als ein Kleid des Heils und Lebens, als Hochzeits- und Gerechtigkeitskleid; dieselben Begriffe fanden wir aber auch oben in der Idee des Priesterstandes mit einander verbunden: er ist, insofern er Gerechtigkeit und Heiligkeit vermittelt, zugleich der Stand des Heils und Lebens, der grünende und blühende Stand (s. oben S. 21 f.). Somit weist das Byssuskleid auch auf diese charakteristische Seite des Mosaischen Priesterthums hin, und es ist klar, dass zur priesterlichen Amtstracht kein zweckmässigerer Stoff gewählt werden konnte, als der Byssus.

Die einzelnen Theile der priesterlichen Amtstracht, zu deren Betrachtung wir nun übergehen, sind nicht minder bedeutsam, als das Ganze. Dies geht schon aus der Analogie aller der Symbole hervor, die, wie diese Kleidung, ein aus vier Theilen bestehendes Ganze sind; immer haben wir da auch jedem einzelnen Theile Bedeutsamkeit zugestehen müssen. Dazu kommt aber hier noch die bekannte biblische Ausdrucksweise, nach welcher so häufig von einzelnen Theilen der Kleidung ein bildlicher Gebrauch gemacht wird; man vergleiche nur Jes. 61, 3 — 10. Baruch 5, 12. Ephes. 6, 13. Wenn es somit der hebräischen Vorstellungsweise überhaupt nicht ferne lag, in einzelnen Kleidungsstücken Zeichen gewisser Qualitäten oder Zustände zu erkennen, so wird bei der unläugbaren Bedeutsamkeit des Ganzen der Priesterkleidung die der einzelnen Theile um so weniger beanstandet werden können, als sich leicht nachweisen lässt, wie

jeder derselben in deutlicher Beziehung auf das Priesteramt und die Grundidee des Priesterthums steht.

I. Die **Chetoneth** bildet den bei weitem wichtigsten und grössten Bestandtheil des Ganzen der Amtstracht; im Verhältniss zu ihr erscheinen die drei andern Theile nur als Zuthaten oder Nebenstücke. Indem sie vom Hals bis zu den Fersen geht, hüllt sie den ganzen Körper ein und ist so gewissermassen das Kleid schlechthin; ihre Bedeutung fällt daher mit der der Kleidung überhaupt zusammen. Wie diese im Allgemeinen vermöge des Stoffes und der Farbe aller ihrer Theile auf Heiligkeit und Heil hinweist, so insbesondere die Chetoneth, welche das Kleid im engern, eigentlichen Sinn bildet; daher auch Jes. 61, 10. der Priesterrock ein Kleid des Heils und ein Rock der Gerechtigkeit heisst; vgl. Bar. 5, 2. Jes. 64, 5. (6) Hiob 29, 14. Ps. 132, 9. Wir gehen daher sogleich zu der besondern Beschaffenheit der Chetoneth über, und da tritt uns zuerst das von der Urkunde so nachdrücklich hervorgehobene völlige **Gewobensein** entgegen. Sehr irrig wäre es, wollte man hierin nur die Forderung besonderer Kunst und Kostbarkeit erblicken, vielmehr liegt dabei eine dem alten Orient eigene Vorstellungsweise zu Grunde. Das Gewobensein bildet, wie wir bereits oben gehört haben, den Gegensatz zum Zusammengenähtsein aus einzelnen Stücken; mit letzterem verbindet aber der Orientale einen üblen Nebenbegriff, insofern es ihm ein Zerstückt-, Zerrissen- oder Zerschnittensein voraussetzt; das Zusammennähen erscheint darnach immer als ein Wiederganzmachen, Herstellen, Ausbessern, Flicken dessen, was nicht ganz (*integer*), also auch nicht vollständig und vollkommen ist. Im Alterthum hatte es die Schneiderkunst nur mit dem Zusammennähen oder Herstellen zerrissener und zerschnittener Kleidungsstücke zu thun, wie schon der Sprachgebrauch bezeugt; der ὑφαντικὴ sc. τέχνη steht nämlich die ἀκεστικὴ gegenüber, das Stammwort ἀκέομαι heisst aber eigentlich: heilen, wiederherstellen; neue Kleider pflegten die Weber zu verfertigen, die zerrissenen oder versehrten wieder zusammenzunähen und herzustellen, war Sache der Schneider [1].

---

1) **Braun** l. c. I. p. 258: *Notandum inprimis est, Graecis* ἀκέομαι *(quod Latini sarcire dicunt) esse mederi. Sartor igitur non conficit novas vestes, sed vetustis et tritis medetur instar Medici. Optime in hanc rem* **Hippocrates** *de vict. rat. 1:* Σκύτεες τὰ ὅλα κατὰ μέρεα διαιρέοντες, τεμνόντες, δὲ καὶ κεντέοντες, τὰ σαθρὰ ὑγιέα ποιέουσιν. καὶ ἄνθρωπος

Dem Zusammengenähtsein gegenüber knüpft sich an das Gewobensein also immer die Vorstellung der Ganzheit, des Vollkommen- und Unversehrtseins. Wie nun das Zerreissen und Zerschneiden der Kleider (beides wird mit demselben Worte קרע bezeichnet Gen. 37, 29. Jer. 26, 23.) das bekannte Zeichen innerer Zerrissenheit, grosser Trauer und heftigen Schmerzes, also überhaupt eines unheilvollen Zustandes war, so erschien dem gegenüber das völlige Gewobensein des Kleides als Zeichen höherer Ganzheit, Integrität; diese aber ist derjenige Zustand, wo nichts fehlt, der Zustand des Heils und damit auch der Freude, wie deutlich in dem Worte שָׁלֵם vorliegt, welches zunächst *integrum esse* heisst, dessen Derivatum שָׁלוֹם aber das allgemeine Wort für Heil, Zustand des Heils d. h. Frieden ist. Sollte daher das Priesterkleid, wie ein „Rock der Gerechtigkeit" (Heiligkeit), so auch (was ja davon nach Mosaischen Begriffen unzertrennlich ist) ein „Kleid des Heils" seyn (Jes. 61, 10. Ps. 132, 9.), so durfte es nicht aus einzelnen zusammengenähten Stücken bestehen, es durfte keine Spur vom Zerschnitten- (= Zerrissen-) sein sich daran befinden, es musste „ganz" und eben darum dann völlig gewoben seyn. Der Priesterstand war der Stand des Heils und Lebens; ausdrücklich war ihm als solchem auch das Zerreissen oder Zerschneiden des Kleides, als Zeichen der Todesgemeinschaft (Trauer) und eines unheilvollen Zustandes verboten Lev. 21, 10.; um so weniger durfte gerade das priesterliche Amtskleid ein aus geschnittenen Theilen zusammengesetztes seyn. — Eine weitere besondere Beschaffenheit der Chetoneth sind die in sie gewobenen viereckten Gebilde, welche Fassungen der Edelsteine gleich sahen. Die Bedeutsamkeit eingewobener Gebilde kann wenigstens im hohen Alterthum keinem Zweifel unterliegen. Dies bezeugen schon die Namen der Gebildkleider. So die *vestis ocellata* d. i. ein Kleid, in das lauter Augen eingewoben oder gestickt sind, so dass der, welcher es trug, als am ganzen Körper mit Augen versehen erschien, ähnlich den Cherubim Offenb. 4, 8. Ezech. 1, 18. 10, 22.; die *vestis scutulata* ist ein Kleid, auf dem lauter Schilde dar-

---

δὲ τὸ αὐτὸ πάσχει. *Et* ***Xenophon Cyrop. 1:*** ὥσπερ ἱματίων εἰσί τινες ἀκεσταὶ οὕτω καὶ ἰατροί. ***Quid sit*** ἀκεστική ***sive ars sartoris egregie docet Aelianus de animal. 6, 57:*** καὶ ἀκεστικὴν εὐπάλαμοι καὶ ὅτι ἂν διαῤῥήξῃ ἐκείνων τοῦ εὐπήνου τε καὶ εὐμίτου σοφίας, ἂν δὲ ἀνακοῦνται καὶ ἀπαθὲς καὶ ὁλόκληρον αὖθις ἀποδείκνυνται. — Vgl. auch p. 256.

gestellt sind, so dass der, welcher es anhatte, mit Schilden ganz bedeckt schien; auch die schon erwähnte *vestis tesselata* war bedeutsam, denn das Viereck ist den Alten die vollkommenste, hermetische Figur, an welche sich eine Menge von religiösen Vorstellungen anknüpft (I. S. 157 f.). Diese Parallelen berechtigen wenigstens zu einem Versuch, auch die Gebilde des Priesterkleides zu deuten. Stellten sie Fassungen von Edelsteinen vor, so erschien die כְּתֹנֶת תַּשְׁבֵּץ darnach als mit lauter Edelsteinen bedeckt, wie die *vestis ocellata* mit lauter Augen; die Edelsteine aber haben wir als Lichtsammler, als Reflexe des himmlischen Lichtes kennen gelernt, sie dienen daher auch zu Symbolen der Himmelslichter (I. S. 277.). Durch seine Gebilde ward also das Priesterkleid noch mehr, als durch die glänzend weisse Farbe seines Stoffes, zum himmlischen Lichtkleid. Die viereckte Form der Gebilde würde dann nicht sowohl auf Zeugniss und Offenbarung im Allgemeinen hinweisen, wie das Ganze der Kleidung durch seine vier Bestandtheile, als vielmehr durch die unzertrennliche Verbindung der Begriffe himmlisches Licht und Offenbarung (Ephes. 5, 13.) bedingt seyn.

II. Die Mütze hatte erwiesenermassen die Form eines (umgestürzten) Blumenkelchs, und giebt schon dadurch ihre Bedeutsamkeit zu erkennen. Denn warum gerade eine solche Form? Ueberhaupt wenn von jeher Ein Theil des Anzugs significant war, so war es die Kopfbedeckung. Man kann behaupten, dass im Alterthum alle Kopfbedeckungen, die nicht unmittelbar zum Schutz gegen das Wetter u. s. w., sondern zum Schmuck und zur Zierde dienen sollten (und das war ja namentlich bei der Priestermütze, wie wir gesehen, der Fall), significant waren. Die Alten waren daher unerschöpflich in Erfindung bedeutsamer Kopfbedeckungen; man vergleiche nur beispielsweise die unzähligen, verschiedenen Kopfbedeckungen auf Aegyptischen Monumenten [1]). Da nun der gewöhnliche, ursprüngliche und natürlichste Kopfschmuck in Blumen oder einem Blumenkranz bestand, so lag es nahe, auch dem künstlichen die Gestalt der Blume oder eines Blumenkranzes zu geben. Daher wird Ps. 132, 18. der Krone, dem Diadem ein Blühen (יָצִיץ, LXX ἐξανθήσει) zugeschrieben, und die hohepriesterliche Krone

1) Descript. de l'Egypt. Antiq. I. pl. 29.

hieſs, wie vielfach schon bemerkt, geradezu צִיץ Blume, worüber weiter unten das Nähere. Um so weniger werden wir die Blumenform des Kopfschmucks der gewöhnlichen Priester für eine zufällige, bedeutungslose halten dürfen. Ueber die Bedeutung selbst aber läſst sich nach allem Bisherigen nicht mehr zweifeln. Die Blume ist (vgl. oben S. 21. und I. S. 365.) das besondere Insigne des Priesterstandes, insofern er der Stand der Heiligkeit und des Heils ist, welch beides die Blume symbolisirt. Sehr bezeichnend trug sie der Priester gerade auf dem Haupt als seinen Schmuck und seine Zierde, er erschien dadurch recht eigentlich als ein Blühender. (Ps. 92, 14: „Die gepflanzt sind in dem Hause Jehova's, werden in den Vorhöfen unsers Gottes blühen" יַפְרִיחוּ). Es muſs zugegeben werden: für keines der verschiedenen Kleidungsstücke eignete es sich mehr, das vielsagende priesterliche Insigne der Blume oder Blüthe darzustellen, als gerade für den Kopfschmuck. Eine besondere Bestätigung erhält unsre Deutung durch die biblischen Stellen, wo der Kopfschmuck in bildlichem Sinne genommen wird. Paulus spricht Ephes. 6, 17. von einer περικεφαλαια des Heils, vgl. 1 Thess. 5, 8., offenbar mit Beziehung auf Jes. 59, 17., wo von einem כּוֹבַע des Heils die Rede ist; die Verwandtschaft von כּוֹבַע mit unserm מִגְבָּעָה haben wir oben nachgewiesen. Vergl. auch Bar. 5, 2: ἐπίθου τὴν μίτραν ἐπὶ τὴν κεφαλήν σου τῆς δόξης τοῦ αἰωνίου, was wiederum an die neutestamentlichen Ausdrücke στέφανος τῆς δόξης ἀμαράντινος 1 Petr. 5, 4. und στέφανος τῆς ζωῆς Jak. 1, 12. Offenb. 2, 10. erinnert. — Aus dieser Bedeutung der Priestermütze erklärt sich nun auch das ausdrückliche Verbot für die Priester, „ihre Häupter nicht zu entblöſsen" Lev. 10, 6.; selbst jedes unwillkürliche Herunterfallen der Mütze sollte möglichst verhütet werden, weshalb sie an den Kopf angebunden wurde. Stellte die Mütze eine Blume vor, so war das Herunterfallen derselben gleichsam ein Abfallen der Blume, das gewöhnliche Bild des Todes und der Hinfälligkeit (1 Petr. 1, 24. Jak. 1, 10 f. Sir. 14, 9. Ps. 103, 15.); fehlte dem Priester sein significanter Kopfschmuck, entblöſste er das Haupt, so hörte er auf, ein Blühender (= Heiliger), ein Vermittler des Heils und Lebens zu seyn. Das Entblöſsen des Hauptes wird daher Lev. 21, 10. mit den Zeichen der Todesgemeinschaft und der den Priestern verbotenen Trauer in genaue Verbindung

gebracht, worüber weiter unten [1]). Die Wohnung Jehova's war eine Stätte des Heils und des Lebens, von welcher als solcher alles Todte ausgeschlossen seyn und darum auch jeder Trauernde fern bleiben sollte (I. S. 90. 299. 372 f.); am wenigsten durften die, welche gewürdigt waren, in dieser Stätte aus- und einzugehen, und Heil und Leben zu vermitteln, irgendwie als solche erscheinen, die in Trauer, Todesgemeinschaft oder in einem unheilvollen Zustande sich befinden.

III. Das Hüftkleid hatte nach der bestimmten Angabe des biblischen Textes Exod. 28, 42. den Zweck: „zu bedecken das Fleisch der Blösse", wofür Lev. 16, 4. steht: „Und das Hüftkleid von Linnen soll auf seinem Fleisch seyn." Dass „Fleisch" und „Fleisch der Blösse" hier wie Lev. 15, 2. 19. Ezech. 16, 26. 23, 20. das Schamglied ist, versteht sich von selbst. Dieses also, und nicht die Füsse, oder den untern Theil des Körpers überhaupt, zu bedecken, galt es hier. Als Grund dieser Anordnung wird gewöhnlich Anständigkeit, Unschicklichkeit der Entblössung, zumal an heiligem Ort, angegeben, aber sehr mit Unrecht. Dafür war durch die Chetoneth schon hinlänglich gesorgt, da sie bis herunter auf die Fersen gieng, und dabei durchaus nicht weit war; die Frauen pflegten ja auch keine Schamkleider, sondern nur lange Gewänder zu tragen, und doch forderte es bei ihnen die Schicklichkeit nicht minder, jede Entblössung zu vermeiden; ausserdem war den Priestern noch besonders das Aufsteigen zum Altar auf Stufen untersagt, um jede Entblössung zu verhüten Ex. 20, 26. Noch viel unstatthafter ist es, mit Maimonides im Sinne Spencers die Anordnung des Hüftkleides aus einer Opposition gegen die Priester des Baal Peor, welche die Schamtheile entblösst hätten, abzuleiten [2]), oder überhaupt Gegensatz gegen heidnische Sitte darin

---

1) Zur Vergleichung dient eine Sitte des heutigen Orients. Einer Zeitungsnachricht aus Kiachta zufolge (Karlsruher Zeitung 1833. nr. 260) mussten bei dem am 16. Junius 1833 erfolgten Absterben der Chinesischen Kaiserin die mandschurischen Beamten zur Trauer 27 (d. i. dreimal neun) Tage lange Mützen ohne Quasten tragen; auch sämmtliche Chinesen überhaupt durften 7 Tage lang ihre Quasten auf den Mützen nicht mehr haben. Die Quasten sind nämlich nachgebildete Blumen, und heissen bei den Hebräern צִיצִת (Num. 15, 38.), welches dasselbe Wort ist mit צִיץ und צִיצָה Blume.

2) Maimonid. More nev. 3, 45: *Jam pridem nosti manifesto cultum Peoris illis temporibus postulasse, ut verenda detegerent; ideo*

zu finden. Denn wie hängt das zusammen: weil die Baalspriester bei ihrem rohen Naturdienst sich entblössten oder wohl gar castrirten, darum mussten die Mosaischen Priester ihr Schamglied verhüllen? und ausserdem finden wir im Heidenthum, z. B. bei den Römern die äussere Schicklichkeit in Bedeckung der pudenda sehr sorgfältig bewahrt: nicht einmal das Knie sollten die Priester entblössen [1]). Auf das Richtige leitet uns zuerst die Beobachtung, dass ausser bei den Priestern weder vor der Mosaischen Cultinstitution überhaupt bei irgend jemand, noch nach ihr etwas von einem solchen Kleidungsstücke vorkommt [2]); ausschliesslich waren und blieben es also nur die Priester, die es trugen, und bei denen es einen integrirenden Theil ihrer Dienstkleidung ausmachte, woraus eben so natürlich als nothwendig geschlossen werden muss, dass es in irgend einer besondern Beziehung zum Wesen und Zweck des Priesterthums, zur priesterlichen Würde steht. Um diese Beziehung aufzufinden, müssen wir auf die Vorstellungen eingehen, welche der Hebräer mit den Ausdrücken „Fleisch“ und „Blösse“ verbindet. Warum wird das Schamglied schlechthin „das Fleisch“ oder „die Blösse“ genannt? Mit dem Ausdruck בָּשָׂר (σαρξ) bezeichnet der biblische Sprachgebrauch im Allgemeinen die menschliche Natur, gegenüber und im Gegensatz zur göttlichen, welche Geist ist, also insofern sie als vergänglich, schwach, hinfällig, sterblich erscheint (Gen. 6, 3. Jes. 40, 6 f. Ps. 56, 5. 78, 39. u. s. w.). Diesen Gegensatz fasst aber der Mosaismus, weil ihm die göttliche Natur im Verhältniss zur menschlichen wesentlich in der Heiligkeit besteht, zugleich ethisch auf, daher an den Begriff „Fleisch“ sich nothwendig der der Sündlichkeit knüpft, so dass also „Fleisch“ die menschliche Natur in ihrer Sterblichkeit wie in ihrer Sündlichkeit bezeichnet. In diese sündlich-sterbliche Natur tritt aber der Mensch durch Ge-

---

jussit deus sacerdotibus, ut facerent sibi bracchas ad tegendam nuditatem tempore ministerii.

1) Servius ad Aeneid. 4, 646: *Apud veteres Flaminicum plus tribus gradibus, nisi Graecas scalas scandere non licebat, ne ulla pars pedum ejus crurumve subter conspiceretur, eoque nec pluribus gradibus sed tribus ut adscensu duplices nisus non paterentur adtolli vestem, aut nudari crura* etc. Gellius noct. Att. 10, 15.

2) Erst von den besondere Heiligkeit affectirenden Pharisäern wird erzählt, dass sie Hosen oder Hüftkleider trugen. Vgl. die oben S. 68 Note 2 angeführte Stelle aus der Gemara.

burt und Zeugung ein (Joh. 3, 6. 1, 13.), an das Organ der Zeugung und Geburt, an das Geschlechtsglied ist somit auch die Existenz, das Bestehen dieser Natur geknüpft, es ist das Princip derselben, und gewissermassen ihr Repräsentant, und darum konnte es auch schlechthin und κατ' ἐξοχην „das Fleisch" genannt werden. Zugleich tritt es aber auch in Beziehung zu dem, was das Wesen des Fleisches überhaupt ausmacht, zur Sündlichkeit und Sterblichkeit, wie dies nicht nur in der Erzählung des Sündenfalls klar vorliegt, sondern sich auch im Mosaischen Ritualgesetz zeigt, wo die beiden Pole der sündlich-sterblichen Menschennatur, Geburt und Tod, Erzeugung und Verwesung sammt allem, was damit zusammenhängt, im Allgemeinen als verunreinigend betrachtet werden, worauf wir unten gelegentlich der Levitischen Reinigkeit zurückkommen müssen. Uebrigens hat von jeher jedes Volk das Geschlechtsglied als Pudendum angesehen, und damit bewusst oder unbewusst irgend einen Zusammenhang desselben mit Sünde und Schuld zugestanden, denn alles Schämen ist Sache des Gewissens, ist ein moralischer Trieb, der Sünde voraussetzt. — Die andere Bezeichnung des Geschlechtsgliedes durch „Blösse" עֶרְוָה Gen. 9, 22. 23. Lev. 20, 11. Jes. 47, 3. u. s. w. hat ähnlichen Grund, wie die erstere. Blossein ist mehr als nur im Allgemeinen Unbedecktsein, und wird ähnlich wie unser Nacktsein von dem gebraucht, was sich nicht sollte zeigen und sehen lassen, was eigentlich Bedeckung nöthig hat, aber ihrer ermangelt; es führt daher den Begriff der Mangelhaftigkeit, Hülfsbedürftigkeit mit sich, und steht dann im Allgemeinen von Allem, was leiblich und geistig, physisch und moralisch unvollkommen, schwach, hülflos ist. Im Leiblichen und Physischen bezeichnet somit „Blösse" das Hinfällige, im Geistigen und Moralischen das Sündliche (Hos. 2, 9. Gen. 42, 9. 12. 1 Sam. 20, 30. Deuter. 23, 15. Ezech. 16, 7. Offenb. 3, 18. 16, 15.), und vereinigt so ganz analog wie „das Fleisch" die beiden Begriffe der Sündlichkeit und Sterblichkeit in sich. Als Adam und Eva sündlich und sterblich wurden, erkannten sie sich als blos und nackt. Dass die menschliche Natur sündlich und sterblich ist, macht im Angesichte Gottes ihre „Blösse" aus, so wie sie ihm als Geist gegenüber als Fleisch erscheint. Da nun aber das Geschlechtsglied als Zeugungs- und Geburtsorgan, Princip und Bedingung der sündlich-sterblichen Menschennatur ist, so kommt ihm auch

κατ' ἐξοχην der Begriff „Blösse“ zu, und es kann so genannt werden. — Nun wird sich uns leicht darthun, warum gerade die Priester „das Fleisch der Blösse“ bedeckt haben sollten. Das Wesen des Priesterthums, seine Grundidee ist die der Vermittlung der Heiligkeit und des Heils und Lebens, also der directe Gegensatz von Sündlichkeit und Sterblichkeit, die mit einander das Wesen des „Fleisches der Blösse“ ausmachen. Darum aber eben sollte dies „Fleisch der Blösse“ bedeckt werden, wobei wohl zu beachten, dass nach hebräischem Sprachgebrauch Bedecken, als gleichbedeutend mit Unsichtbarmachen, öfter für Aufheben, Wegnehmen, Tilgen steht, und zwar besonders in Bezug auf das Gott Entgegenstehende, auf Sünde; so heisst כסה על עון eigentlich: Sünde bedecken, dann: Sünde aufheben, tilgen Spr. 10, 12. Nehem. 4, 5. Ps. 32, 1. 85, 3. und כפר eigentlich bedecken ist das vocabulum proprium vom Tilgen und Aufheben der Sünde durch Opfer, worüber unten das Nähere. Der Gegensatz der sündlich-sterblichen Menschennatur gegen die göttliche, als die absolut heilige und lebendige, sollte bei denen, welche göttliche Heiligkeit und Leben vermitteln, als aufgehoben erscheinen. Darum erhielten sie ein besonderes Kleid für „das Fleisch der Blösse“, das sehr bezeichnend seinen Namen vom Verbergen, Verhüllen führte: מכנס von כנס. So wird es klar, warum ausschliesslich die Priester ein solches Kleidungsstück trugen.

IV. Der Gürtel diente bei der gewöhnlichen Kleidung zum Zusammenschliessen des weiten Rocks, um nicht beim Gehen oder überhaupt bei Verrichtungen mit Händen oder Füssen gehindert zu seyn; zugleich pflegte man das für irgend ein Geschäft nöthige Geräthe darein zu stecken oder daran zu befestigen, besonders Waffen. (Exod. 12, 11. 1 Kön. 18, 46. 2 Kön. 4, 29. 9, 1. Jer. 1, 17. Luk. 12, 35. Joh. 13, 4. Apg. 12, 8.) Diesen gewöhnlichen Zweck kann aber der Priestergürtel aus mehreren Gründen nicht gehabt haben. Fürs erste nämlich diente er nicht zum Zusammenschliessen, denn die Chetoneth war nicht weit, und ausserdem wurde er ja nicht da, wo der gewöhnliche, zu dem Behuf getragen, sondern weiter oben, der Brust zu; sodann wurde durch ihn auch keine freiere, ungehindertere Bewegung verursacht, im Gegentheil er hinderte selbst, insofern er vorn bis zu den Füssen herabhieng, weshalb er während der

Dienstverrichtungen über die Achsel zurückgelegt wurde; endlich diente er auch nicht wie der gewöhnliche dazu, etwas darein zu stecken oder daran zu hängen. Alle diese äussern Ursachen sind also auf den Priestergürtel nicht anwendbar; wir haben ihn sonach mehr als Zeichen von irgend etwas zu betrachten, was um so weniger Anstand hat, als häufig in der Schrift ein bildlicher Gebrauch von ihm und von der Handlung des Gürtens gemacht wird. Den Gürtel anlegen und tragen, heisst überhaupt so viel als ein Geschäft vornehmen, dazu fertig und bereit seyn (vergl. die angeführten Stellen); der Gürtel ist somit Zeichen eines Geschäfts, das man zu verrichten hat, also recht eigentlich Amtszeichen. Als solcher erscheint er Jes. 22, 21. 1 Makk. 10, 89. 11, 58. 14, 44. Meist war er dann Zeichen eines hohen, mit Ansehen, Macht und Gewalt verbundenen Amtes, was wohl daher rühren mag, dass die Werkzeuge und Insignien der Macht und Gewalt, besonders das Schwert oder sonst Waffen an ihm getragen wurden (1 Sam. 2, 4. Jer. 13, 1 — 11.). Sollten die Priester als Beamtete und zwar als Beamtete Jehova's, als solche also, die ein hohes, wichtiges, mit Ansehen verbundenes Amt hatten, erscheinen, so mussten sie nothwendig einen Gürtel tragen, selbst wenn er um äusserer Ursachen willen nicht nöthig war; auf das Ansehen des Amtes wies auch schon der Ausdruck אַבְנֵט hin, wie wir gesehen haben; der Gürtel war also das eigentliche Amtszeichen der Priester. Diese Bedeutung desselben bestätigt auch die Aussage der Jüdischen Tradition, dass (in späterer Zeit) die Priester zwar ausser dem Dienst auch ihre Kleidung hätten tragen dürfen, jedoch ohne den Gürtel, welcher nur während der Dienstverrichtungen, im Amt, angelegt wurde [1]). Zu vergleichen ist auch die Stelle Offenb. 15, 5 ff., wo die, wie wir gesehen haben, den Priestern correspondirenden Engel als umgürtet erscheinen, weil sie im Begriff sind, aus dem himmlischen Heiligthum herauszutreten und als beauftragte Diener Gottes die göttlichen Befehle auszurichten. Bei dem Priestergürtel kommt aber noch die besondere, ihn vor den andern

---

1) Braun vest. sacerd. II. p. 401: *Tam necessarius erat balteus Hebr. sacerdotibus, ut summum piaculum esset, si quis, eo deposito, fungi voluisset ministerio. Ideo et balteum deponere debebat quam primum ab opere cessabat, ut reliquas vestes retineret, et simul ac ministerio fungi volebat, statim etiam balteo sese cingere oportebat.* Vgl. p. 385. und die Rabb. Stellen p. 674. und bei Ugolini Thesaur. Ant. VIII. p. 988.

Kleidungsstücken so scharf auszeichnende Eigenthümlichkeit in Betracht, dass er vierfarbig und mit Blumen gestickt ist. Es war im Alterthum Sitte, den Gürtel besonders auszuzeichnen durch farbige und kostbare Stoffe, so wie auch durch darauf dargestellte Gebilde [1]), was natürlich daher rührte, dass der Gürtel, besonders bei hohen Personen, Zeichen eines hohen Amtes, also überhaupt hoher Ehre und hohen Ansehens war; als solcher war er vor den andern Kleidungstheilen besonderer Auszeichnung und des Schmuckes werth. Auch bei den Priestern war er ein solches Zeichen und darum durch Farben und Gebilde ausgezeichnet. Erklärt sich auf diese Weise wohl seine hervorstechende Eigenthümlichkeit vor den andern Theilen der Amtskleidung im Allgemeinen, so ist doch sehr wohl zu beachten, dass er nicht überhaupt nur bunt war, sondern gerade vier Farben und zwar gerade die nämlichen hatte, die sich im Innern der Stiftshütte und an den beiden Vorhängen des Heiligen und des Vorhofs, wie auch an den Decken befanden; auch die Arbeit daran war genau dieselbe, wie an den beiden Vorhängen, מַעֲשֵׂה רֹקֵם. Dadurch wies er unmittelbar auf die Stiftshütte hin, und die Personen, welche ihn trugen, erschienen damit als zu ihr gehörig, mit ihr in Verbindung stehend; da der Gürtel das eigentliche Dienst- und Amtszeichen war, so wurden die Priester auf solche Weise als das Dienstpersonale der Wohnung Jehova's dargestellt. Diese war durch die vier Farben, welche Symbole der verschiedenen Offenbarungsweisen (Namen) Gottes an und für Israel sind, als der Ort bezeichnet, wo sich diese sämmtliche Offenbarungsweisen concentriren, also als der Ort der erscheinenden Herrlichkeit (השׁם) Gottes (I. S. 325 f. bes. S. 368.). Darum hatten auch hier nur und sonst nirgends die Priester ihren Dienst, und dies wurde sehr passend dadurch angedeutet, dass gerade ihr Amts- und Ehrenzeichen das Symbol der Gesammtoffenbarung zeigte, wie denn die Priester überhaupt, wovon oben, die lebendigen Offenbarungsorgane waren. Die Blumengebilde können uns am wenigsten auffallen, sie sind ja das priesterliche Insigne (S. 21.), und gehörten also recht eigentlich an das Dienst- und Amtszeichen.

---

1) Braun vest. sac. II. cap. 3. p. 387, wo Belegstellen angeführt sind, von denen hier nur eine: Herodian. de Macrino 5. προήει τε πορπαῖς καὶ ζωστῆρι χρυσῷ πολλῷ καὶ λίθοις τιμίοις πεποικιλμένοις κεκοσμημένος. Vgl. Winer Real-W.B. s. v. Gürtel.

Das **Baarfusssein** der Priester, das wir noch schliesslich zu berücksichtigen haben, wird wohl Niemand als durch irgend einen äussern Grund hervorgerufen betrachten wollen; hier liegt das Bedeutsame auf der Hand. Das Unbeschuhtsein war im Orient bei sehr verschiedenen Gelegenheiten und Umständen üblich, und hatte dann auch verschiedene Bedeutung, welche sich nach dem verschiedenen Gebrauch und Zweck der Schuhe richtete. Im Morgenlande dient die Fussbedeckung zum Schutz nicht sowohl gegen Kälte, als vielmehr gegen Beschmutzung und Unreinlichkeit, ingleichen bei Kriegern zum Feststehen und Schutz im Kampfe (Ephes. 6, 15.). Daher pflegte man Gefangenen die Schuhe auszuziehen (Jes. 20, 2. 2 Chron. 28, 17.) [1], um sie als besiegt und kampfunfähig darzustellen. Aus ganz anderm Grunde giengen Trauernde baarfuss (2 Sam. 15, 30. Ezech. 24, 17. 23.); nicht sowohl nämlich, weil die Schuhe oft als Zierde und Schmuck dienten und der Trauernde nicht geschmückt erscheinen sollte, als vielmehr, weil die Trauer als Todesgemeinschaft unrein machte (worüber unten); das Ablegen der zum Schutz gegen Unreinheit dienenden Schuhe wies, wie das Streuen der Erde aufs Haupt, auf einen unreinen Zustand hin. Noch einen andern Grund hatte aber das Baarfusssein der Priester. Sehr irren würden wir, wollten wir dies als Zeichen der Trauer ansehen, diese war ja den Priestern, wie alle Trauerzeichen, gerade vor andern Personen verboten (vgl. unten Kap. 5. §. 3.); weit entfernt als Unreine zu erscheinen, sollten sie vielmehr auf jede Weise sich als die vorzugsweise Reinen darstellen. Auf das Richtige führen die Worte Exod. 3, 5., wo der im feurigen Busche Erscheinende zu Mose spricht: „Nahe (תִּקְרַב) nicht hierher, ziehe deine Schuhe aus von deinen Füssen, denn der Ort, worauf du stehst, ist heilige Erde.“ Weil das Beschuhtsein zum Schutz gegen die Beschmutzung und das Unreinwerden der Füsse dient, setzt es voraus, dass man sich an einem Orte befindet, wo man sich verunreiniget; zum Zeichen also, dass man einen Ort für einen solchen halte, wo man sich nicht verunreinige, also für einen reinen, heiligen, zog man die Schuhe aus; mit Schuhen denselben betreten, wäre eine factische Erklärung gewesen, dass er relativ unrein sey, also eine förmliche

---

1) Vgl. **Cyrill.** in Mich. 1, 18: ἡ δὲ γυμνότης καὶ ἀνυποδησία τὸ τῶν αἰχμαλώτων σχῆμα δεικνύει.

Entweihung desselben. Die Stiftshütte nun war ein vorzugsweise heiliger Ort, das Heiligthum selbst, und der priesterliche Beruf bestand im Allgemeinen im „Nahen“ קרב (s. oben); darum mussten die Priester während des Dienstes, so lange sie sich an diesem heiligen, reinen Ort aufhielten, unbeschuht seyn [1]). Diesen so einfachen und naheliegenden Grund hat man vielfach übersehen, und besonders zu Ex. 3, 5. allerlei wunderliche und unhaltbare Erklärungen versucht, die wir hier nicht wiederholen wollen [2]).

§. 3.

Vergleichung der Mosaischen Priesterkleidung mit der heidnischen.

Wo wir im Alterthum ein Priesterthum antreffen, findet sich auch eine besondere Priesterkleidung, die eben als Kleidung eines besondern Standes auch in einer bestimmten Beziehung zu demselben gedacht, also wenigstens im Allgemeinen für bedeutsam gehalten worden seyn muss, ein klarer Beweis für die Eingangs des vorigen §. gemachten allgemeinen Bemerkungen. Um der gewöhnlichen Ansicht willen von der Mosaischen Priestertracht ist es erforderlich, dass wir ihr Verhältniss zu der bei andern Völkern üblichen kennen lernen, zu welchem Zwecke wir zuerst das Ganze, sodann die einzelnen Theile vergleichen.

Einen bestimmten Charakter erhält das Ganze der Kleidung durch die Farbe, die sie im Allgemeinen hat, und durch den Stoff, aus dem sie verfertigt ist. Hierin zeigt sich nun eine grosse Uebereinstimmung bei allen, auch den verschiedensten Völkern: überall von Indien bis nach Gallien trugen die Priester Gewänder von vegetabilischem Stoff, also von Linnen oder Baumwolle, und von weisser, wo möglich glänzend weisser Farbe; da der Byssus beide Qualitäten in sich vereinigt, so diente meist er, zumal in den Ländern, wo er einheimisch war, zu Priesterkleidern. Es ist um so weniger nöthig, über diese

---

1) Nicht zu übersehen ist für die gegebene Deutung der Talmudische Ausspruch Mischna Berachoth 9, 5: „Niemand gehe auf den Tempelberg mit einem Stabe, mit Schuhen, mit einem Geldgürtel oder mit staubigen (unreinen) Füssen.“

2) Carpzov hat sie (Appar. cr. Ant. pag. 782 — 786.) angegeben und auch meist gehörig abgewiesen.

bekannte Sache hier die Belege vollständig anzuführen, als sie bereits von Mehrern zusammengestellt worden sind [1]. Bei dieser so allgemeinen Sitte der von einander entferntesten, in ihren Einrichtungen und in ihrer religiösen Denkart so verschiedenen Völker ein äusserliches Entlehnen oder Absehen des einen vom andern oder gar aller von einem zu behaupten, wäre mehr als abentheuerlich; sie muss vielmehr aus einer ganz allgemein menschlichen Vorstellungsweise, die mit der gleichfalls allgemeinen Idee des Priesterthums zusammenhängt, hervorgegangen seyn. Das glänzend Weisse ist die Farbe des Lichts, und in so fern alle Völker von jeher die Natur und das Wesen der Gottheit als Licht bezeichnet haben (I. S. 280.), dient diese Farbe zur Bezeichnung des Göttlichen ganz im Allgemeinen, ohne alle Beziehung auf irgend eine besondere Qualität oder Erscheinungsform desselben. Daher bezeichnen alte Schriftsteller diese Farbe als die den Göttern eigenthümliche und der göttlichen Natur ihrem Wesen nach verwandte [2]. Da man nun in den Priestern diejenigen erblickte, welche in einem relativ nähern Verhältnisse mit der Gottheit stehen, ihre Vertrauten, ja ein Ausfluss aus ihr, folglich auch selbst in irgend einem Grade göttlicher Natur theilhaftig sind, so folgte sehr natürlich, dass sie sich, wenn sie als Priester erschienen, in diese allgemeine Gottheitsfarbe hüllten, denn keine wies so bestimmt auf ihren Beruf und auf ihre Abkunft hin. Aehnlich verhält es sich hinsichtlich des Stoffes. Jede Kleidung aus thierischen Stoffen, welche unmittelbar auf dem Leibe getragen wird, erzeugt sehr leicht, vorzüglich in warmen Ländern, vielfache Ausdünstung

---

1) Vergl. **Saubert** de sacrific. cap. 9. p. 166 sqq. **Spencer** de leg. rit. Hebr. II, 1. cap. 5. p. 53 sq. **Braun** de vest. sac. I. cap. 11. p. 179 sq.

2) **Plato** de leg. 12: *Χρώματα δὲ λευκὰ πρέποντ' ἂν θεοῖς εἴη καὶ ἄλλοθι καὶ ἐν ὕφῃ· βάμματα δὲ μὴ προςφέρειν, ἀλλ' ἢ πρὸς τὰ πολέμου κοσμήματα.* Dies wiederholt **Cicero** de leg. 2: *Color autem albus praecipue decorus Deo est, tum in caeteris, tum maxime in telis. Tincta vero absint, nisi a bellicis insignibus.* — **Plutarch.** Quaest. Rom. 26: *μόνον χρῶμα λευκὸν, εἰλικρινὲς καὶ ἀμιγὲς καὶ ἀμιαντόν ἐστι, βαφῇ καὶ ἀμίμητον.* **Philo** de somn. p. 597. sagt vom Byssus: *λαμπρότατον καὶ φωτοειδέστατον ἔχει, μὴ ἀμελῶς καθαρθεῖσα, χρῶμα.* **Apulej.** de asin. aur. 11: *tunc influunt turbae sacris divinis initiatae, viri foeminaeque omnis dignitatis et omnis aetatis, linteae vestis candore puro luminosi.* — **Servius** in Virg. Ecl. 5, 56. erläutert das *Candidus insuetum* etc. so: *Candidus i. e. Deus, ut contra mortuos nigros dicimus.* Ein glücklicher, von den Göttern gesegneter Tag (ein göttlicher) hiess *albus dies.* **Saubert** l. c. p. 172.

und damit auch Unreinigkeit, ingleichen setzt sich auch von aussen alle Unreinigkeit leichter an ihn an; der vegetabilische Stoff dagegen, besonders Linnen, ist unter allen Kleiderstoffen bei weitem der reinlichste, und auch am leichtesten wieder zu reinigen, wenn er unrein geworden. Nun ist es aber eine nicht minder, als die eben besprochene, allgemeine, im Bewusstsein Gottes unmittelbar gegebene Idee, dass das Wesen der Gottheit wie Licht so auch rein sey, und man also, mag diese Reinheit auch noch so unvollkommen und äusserlich aufgefasst worden seyn, rein ihr nahen müsse. Alle alten Völker hatten, worauf wir unten zurückkommen werden, religiöse Reinigkeitsgesetze, und es versteht sich von selbst, dass man von den Priestern, als den der Gottheit Nahestehenden und Verwandten vorzügliche Reinigkeit verlangte. Ihnen kam es, besonders während des Dienstes zu, sich in die möglichst reinlichen Stoffe zu hüllen, um jedwede Unreinigkeit von sich abzuhalten oder ihr vorzubeugen. — Wenn nun auch der Mosaismus den Priestern weisse, linnene Kleidung vorschreibt, so hat dies zwar im Allgemeinen seinen Grund in derselben im Bewusstsein Gottes unmittelbar gegebenen Idee von dem lichten und reinen Wesen der Gottheit, allein diese an sich ganz unbestimmte Idee hat hier einen sehr bestimmten Inhalt: Licht und Reinheit fallen nämlich in dem speciellen Begriff der Heiligkeit zusammen, und diese als das Wesen Gottes zu fassen, ist dem Mosaismus ausschliesslich eigenthümlich, und sie ist es auch, auf welche die Priesterkleidung hinweist, aus welcher für letztere die Wahl des Byssus hervorgegangen ist und nothwendig hervorgehen musste. Die Mosaischen Priester trugen Byssuskleider nicht nur insofern sie als die dem Lichtwesen der Gottheit Nahestehenden oder als die vorzugsweise Reinen bezeichnet werden sollten, sondern namentlich und speciell als die Heiligen und Heiligung Vermittelnden, deren ganzer Beruf auf die Heiligung Israels durch Jehova und auf die Heiligung Jehova's durch Israel abzweckte. Das Heidenthum dagegen fasst jene allgemeinen Begriffe Licht und Reinheit vorherrschend von kosmischer Seite auf, und dies verläugnet sich auch bei der aus jenen Begriffen hervorgegangenen Priesterkleidung nicht. Schon darin zeigt sich der kosmische Charakter der letztern, dass z. B. bei den Römern die Priester, wann den Göttern der Unterwelt geopfert wurde, schwarze dunkle Kleider trugen, was eben so auf die schwarze dunkle Erde,

wie die glänzend weisse Tracht auf das vergötterte kosmische Himmelslicht hinwies [1]). Noch viel deutlicher und bestimmter lässt sich dieser Charakter aus den Ideen erkennen, welche alten Schriftstellern zufolge gerade derjenigen Priesterkleidung zu Grunde liegen, deren Copie, nach Spencer's bis heute gangbarer Behauptung, die Mosaische seyn soll, nämlich der Aegyptischen. Hier wurde der Byssus vorzüglich und hauptsächlich wegen seines Ursprungs „aus der unsterblichen Erde" gewählt, während man thierischen Stoff verschmähte, weil er von dem Tode unterworfenen, sterblichen Geschöpfen herrühre, oder weil er das Tödten der Thiere, das man für unerlaubt hielt, voraussetze [2]). Die „unsterbliche Erde" aber, welche den Byssus aus ihrem Schoosse hervorbringt, ist die unsterbliche Mutter Isis, die befruchtet wird von Osiris, dem Nil oder der Sonne [3]). Kein Kleiderstoff trug auf gleiche Weise, wie der Byssus vermöge seiner glänzend weissen Farbe und Reinigkeit, das Zeichen dieses seines göttlichen Ursprungs an sich; er war daher auch jenen beiden Gottheiten vorzugsweise geweiht: Isis hiess geradezu die *linigera*, und Byssus-Rock und Osiris-Rock war synonym [4]). Wie beide Gottheiten selbst in Byssus, als den ihrem Wesen am meisten entsprechenden und darauf hinweisenden Stoff gehüllt waren, so natürlich auch ihre Priester, die

---

1) Vgl. die Stellen bei **Braun** l. c. p. 181 sq.

2) **Plutarch.** de Isid. cap. 4: φορεῖν δὲ τὰ λινᾶ διὰ τὴν χρόαν, ἣν τὸ λῖνον ἀνθοῦν ἀνίησι τῇ περιεχούσῃ τὸν κόσμον αἰθερίῳ χαροπότητι προσεοικυῖαν· ἡ δ' ἀληθὴς αἰτία μία πάντων ἐστί· καθαροῦ γὰρ (ἧ φησὶν ὁ Πλάτων) οὐ θεμιτὸν ἅπτεσθαι μὴ καθαρῷ . . . . τὸ δὲ λῖνον φύεται μὲν ἐξ ἀθανάτου τῆς γῆς, καὶ καρπὸν ἐδώδιμον ἀναδίδωσι, τὴν δὲ παρέχει, καὶ καθαρὰν ἐσθῆτα, καὶ τῷ σκέποντι μὴ βαρύνουσαν ἁρμοστὸν μὲν πρὸς πᾶσαν ὥραν, ἥκιστα δὲ φθειροποιὸν, ὡς λέγουσι. — **Apulejus** apolog. 69: *Ne cui sit mirum, hominem illum sacra quaedam lineo texto involvere, quod purissimum est rebus divinis velamentum. Quippe lana segnissimi corporis excrementum, pecori detracta, jam inde Orphei et Pythagorae scitis profanus vestitus est. Sed enim mundissima lini seges, inter optimas fruges terrâ exorta, non modo inditui et amictui sanctissimis Aegyptiorum sacerdotibus, sed opertui quoque inde rebus sacris usurpatur.* — Von **Pythagoras** meldet **Philostrat.** vit. Apollon. Tyan. ἐσθῆτα τὴν ἀπὸ θνησιδίων οἱ πολλοὶ φοροῦσιν, οὐ καθαρὰν εἶναι φήσας, λῖνον ἐμπίσχετο. Vgl. **Philo** de monarch. p. 823, de somn. p. 597.

3) **Plutarch.** de Is. cap. 43. **Görres** Myth. Gesch. II. S. 447.

4) **Ovid.** de Ponto Eleg. 1, 1: *Vidi ego linigerae numen violâsse fatentem Isidis, Isiacos ante sedere focos.* — **Tertullian** de coron. mil. p. 161. nennt ein Linnengewand *propria Osiridis vestis*, und **Suidas** (s. v. Ἡραΐσκος) Ὀσίριδος ἐπὶ τῷ σώματι περιβολαί.

schlechthin *Linigeri* genannt wurden [1]. Die Byssuskleidung der Aegyptischen Priester hängt also aufs genaueste mit den Grundideen der Aegyptischen Naturreligion zusammen, von welchen im Mosaismus keine Spur zu finden ist. Gesetzt also auch, die Aegyptischen Priester hätten ganz allein ausser den Mosaischen Byssuskleidung gehabt, so könnte bei so gänzlich divergirender Bedeutung — und diese bleibt ja doch immer die Hauptsache — doch keine Rede von einem Entlehnen oder Copiren seyn; noch unstatthafter wird diese Behauptung aber eben dadurch, dass es, wie Spencer selbst sich ausdrückt, *evictum sit, Europaeos, Asiaticos, Afros, Americanorum quoque sacerdotes, sacra peracturos, vestitu candido velari solitos.* Warum soll nun die Mosaische Priesterkleidung gerade der Aegyptischen, mit der sie doch zugestandenermassen in der Bedeutung nicht das Mindeste gemein hat, nachgemacht seyn? Spencer fühlte dies selbst wohl, daher er sich noch nach besondern Gründen für seine Behauptung umsah. Diese laufen dann zuletzt darauf hinaus, dass der Byssus gerade in Aegypten in grosser Quantität und in vorzüglicher Qualität gewachsen und auch verarbeitet worden sey, sodann, dass die Aehnlichkeit sich auch auf die einzelnen Theile der Kleidung erstreckt habe. Allein die neuern Untersuchungen haben erwiesen, dass der Byssus nicht minder in Indien gepflanzt und verarbeitet wurde [2]; überhaupt war er nichts weniger als ein eigenthümlich Aegyptisches Product, vielmehr wird man keinen Zeuchstoff nennen können, mit welchem in der alten Welt ein so ausgebreiteter Handel getrieben wurde, als mit dem Byssus; er war im ganzen Orient der Stoff, in den die Grossen und Vornehmen sich kleideten [3], und dass er in Aegypten selbst nicht ausschliesslich von den Priestern getragen wurde, sehen wir aus Gen. 41, 42. Mag immerhin die Aegyptische Leinwand bei den Israeliten sehr geschätzt worden seyn (Spr. 7, 16.), mögen sie namentlich den zur Priesterkleidung verwendeten Byssus aus Aegypten bezogen haben, so folgt doch

---

1) Bei Martial (Epigr. 12. 29.) heissen sie *Linigeri calvi;* bei Juvenal (Sat. 6.) *grex liniger;* bei Ovid (Metam. 1.) *linigera turba;* bei Seneca (de vit. beat. 27.) *linteati senes.* Vergl. Spencer l. c. pag. 55.

2) Wahl Erdbeschreibung von Ostindien S. 762 ff. Heeren Ideen I, 3. S. 326.

3) Joh. Schmid de usu vestium albarum 2, 4 sqq. (Ugolini Thes. XXIX.)

in der That nicht, dass, weil es in Aegypten vielen und vorzüglichen Byssus gab, in den sich dort die Grossen wie die Priester kleideten, darum die Mosaische Priesterkleidung eine Copie der Aegyptischen ist. Vielmehr muss man schliessen: weil der Aegyptische Byssus wegen seiner glänzendweissen Farbe und sonstigen vorzüglichen Qualität besonders geeignet war, die Grundidee des Mosaischen Priesterthums darzustellen, würde er zur Priesterkleidung verwendet, ganz abgesehen davon, ob auch andere Priester oder Grosse sich darein kleideten. Der zweite Grund Spencers führt uns zur Vergleichung der heidnischen und Mosaischen Priestertracht im Einzelnen.

Niemand wird eine Priestertracht namhaft machen können, die in ihren einzelnen Bestandtheilen der Israelitischen so ähnlich wäre, dass letztere als eine Copie derselben angesehen werden könnte. Beginnen wir gleich mit der Aegyptischen, so bedarf es zur Bestätigung dieser Behauptung gar nicht der Zeugnisse griechischer und lateinischer Autoren, die Aegyptischen Monumente geben uns darüber den deutlichsten und bestimmtesten Aufschluss. Ich wähle zur Vergleichung gerade ein solches Bild, auf dem man ohnehin das Original Mosaischer Culteinrichtungen dargestellt glaubt (vergl. I. S. 400.), nämlich das Schiff mit der heiligen Lade, welches auf Stangen von vier Reihen Priestern getragen wird, im Pallaste zu Karnack [1]). Während die Mosaischen Priester Röcke haben vom Hals bis zu den Fersen mit Aermeln, geht der Rock dieser Aegyptischen Priester nur von der Hüfte bis zu den Füssen, oberhalb sind sie nackt; die Mosaische Priestermütze hat die Gestalt eines Blumenkelchs, die dieser Aegyptischen Priester lässt sich damit nicht entfernt vergleichen, sie liegt auf dem kahlgeschorenen Kopfe platt auf und geht hinten über den Nacken herab; von dem Scham- oder Hüftkleid ist nirgends eine Spur, auch fehlt ein Gürtel, der sich dem der Mosaischen Priester nur irgend vergleichen liesse; endlich sind diese Aegyptischen Priester beschuht, wie auch Herodot ausdrücklich angiebt [2]), die Mosaischen gehen aber baarfuss. Kann man wohl bei einer aus so wenigen Theilen beste-

---

1) Description de l'Egypte Ant. III. pl. 32. Creuzer Symbolik, Heft der Abbild. Tab. 17.

2) Herodot. 2, 37: καὶ ὑποδήματα βύβλινα. Eustath. ad Dionys. perieges. 5, 912.

benden, einfachen Kleidung sich eine durchgehendere Verschiedenheit denken? Uebrigens erscheinen auch auf andern bildlichen Darstellungen die Aegyptischen Priester ganz eben so, wie auf der angeführten, nur haben sie zuweilen noch Binden um den nackten Oberarm [1]), was aber gerade bei den Mosaischen Priestern nicht der Fall ist. Kurz, man durchsuche die ganze Description de l'Egypte, und nirgends wird man auch nur Eine einzige Kleidung finden, die eine Vergleichung mit der Mosaischen Priestertracht zuliesse, geschweige gar als Original derselben gelten könnte. — Sehen wir uns nun nach Parallelen eines jeden einzelnen Theiles der priesterlichen Amtstracht um, und zwar zuerst *a*) für die Kopfbedeckung, so kommen, wie bereits oben bemerkt worden, auf Aegyptischen Bildwerken sehr häufig significante Mützen, Kronen u. dergl. vor; die französischen Künstler haben auf einer Tafel der Description nicht weniger als 27 derselben zur Vergleichung neben einander gestellt [2]); aber Niemand wird behaupten wollen, dass auch nur Eine unter diesen vielen Form und Gestalt der Mosaischen מִגְבָּעָה habe. Die Aegyptischen Priester scheinen überhaupt nicht selten ohne Kopfbedeckung gewesen zu seyn, denn wie schlechthin *linigeri*, so hiessen sie auch *calvi* [3]); den Mosaischen Priestern hingegen war es nicht nur verboten, sich kahl zu scheeren (Lev. 21, 5.), sondern es sollte auch jedes selbst unwillkürliche Herunterfallen der Mütze sorgfältig verhütet werden. Während die significanten Kopfzierden auf Aegyptischen Monumenten in der Regel nur von Göttern getragen werden, und die ordinären Priestermützen dagegen gar keine bedeutsame Form haben, finden wir eher bei andern Völkern Priestermützen, die sehr bestimmt anf religiöse Ideen hinweisen. So z. B. trug der Oberpriester des Mithra eine linnene Tiare von bedeutender Grösse, die mehrmal um den Kopf gewunden und ein Symbol der in Kreisen

---

1) Description de l'Egypte I. pl. 11. II. pl. 9. 83. III. pl. 34. 36. Die französischen Künstler haben öfter, vermuthlich nur um das Grössenverhältniss anzudeuten, Priester in dem Innern der Tempel abgebildet (vgl. Descript. I. pl. 18. III. pl. 51.), und zwar ohne Mütze, ganz kahlköpfig und baarfuss, in einem weiten, langen, weissen Gewande. Diese Darstellung ist aber offenbar modern und wird durch die Aegyptischen Bildwerke nicht entfernt gerechtfertigt.

2) Descript. de l'Eg. Ant. I. pl. 29.

3) Juvenal. Satyr. 6: *Qui grege linigero circumdatus, et grege calvo.* Martial. Epigr. 12: *Linigeri fugiunt calvi, sistratâque turba.*

rollenden Himmelskörper war [1]; die Brahmanen pflegten weisse Kopfbinden zu tragen, die so gewunden waren, dass die Zipfel die Gestalt von Hörnern hatten [2], was auf die Sonne oder den Mond hinwies, welche man sich gehörnt dachte (I. S. 474 f.); eine häufig vorkommende Form der Priestermütze war die des Konus, sie hiess bei den Römern *apex* oder *tutulus*, bei den Griechen *κυρβασια* [3]; der Konus aber ist das bekannte Symbol des Phallus, das auf das Leben der Natur, auf physische Lebenskraft hinweist [4]. Alle diese significanten Priestermützen beweisen nur, wie gerne man durch sie religiöse Ideen darstellte, und wie sehr wir darum ein Recht haben, auch die Mosaische Priestermütze für eine symbolische zu halten; allein die Bedeutung selbst ist wieder charakteristisch, denn während die heidnischen Priestermützen deutlich sich auf Ideen der Naturreligion beziehen, weisen die Mosaischen auf Heiligkeit und Heil, auf die ethische Grundidee des Mosaismus hin. — *b*) Gürtel, die bedeutsam sind, finden sich mehrfach bei alten Völkern, aber gerade bei den Aegyptischen Priestern nicht. Bei den Indern ist der Brahmanengürtel das eigentliche Standeszeichen der Priesterkaste; mit der Anlegung desselben ist die Weihe verbunden, die zum erstenmal vom 8ten bis zum 15ten Jahre ertheilt wird, zum zweitenmal für die zweite Klasse im 22sten Jahre, zum drittenmal für die dritte Klasse im 24sten Jahre; bei der ersten Weihe ist der Gürtel eine blosse Schnur, bei der zweiten ist er von dem heiligen Kusagras, bei der dritten von Wolle. Die Anlegung desselben wird zugleich als eine zweite, höhere Geburt betrachtet, daher, wie schon bemerkt, die Brahmanen *dvijâs* d. i. Zweimalgeborene, Wiedergeborene hiessen [5]. Auch die Perser haben einen heiligen Gürtel, er

---

1) Burder bei Rosenmüller altes und neues Morgenland IV. S. 337, wo noch bemerkt ist: „Es wäre möglich, dass selbst der Name Mitra von dieser hohen kegelförmigen Mütze abgeleitet wäre, die bei den gottesdienstlichen Gebräuchen des Mithra getragen wurde, auch mit Strahlen bedeckt und *mit* verschiedenen Sinnbildern bemalt war.“

2) Ebendaselbst.

3) Dionys. Halic. 2. sagt von den Salischen Priestern: *καὶ τοὺς καλουμένους ἄπικας ἐπικείμενοι ταῖς κεφαλαῖς, πίλους ὑψιλοὺς εἰς σχῆμα συναγομένους, κωνοειδὲς, οὓς Ἕλληνες προσαγορεύουσι κυρβασίας.* Vgl. überhaupt Töpfer de tiaris min. sacerd. (Ugolini Thes. XII. p. 854.)

4) Münter der Tempel der himml. Göttin zu Paphos S. 11 f.

5) von Bohlen das alte Indien II. S. 14. Heeren Ideen I, 3. S. 284.

heisst Kosti, und ist das eigentliche Kennzeichen der Schüler Zoroasters d. i. der Gesetzeslehrer. Dschemschid soll ihn nach Homs Anleitung erfunden haben, und jeder Ormuzdsdiener musste diese „Krone der Kleidung", wie er in den Zendbüchern heisst, tragen. Auch hier war die Anlegung desselben eine religiöse Feierlichkeit, und verpflichtete den Parsen im Dienste Ormuzds zum Kampfe wider Ahriman und die Dews stets bereit zu seyn; wer ihn nicht trug, galt für einen Betrüger und Diener der Dews. Auch befanden sich daran immer vier Knoten, die offenbar auf die innerhalb der Vierzahl sich bewegende Weltordnung, deren Urheber Ormuzd ist und in welche jeder Parse als sein Diener sich fügen soll, Bezug hatte [1]. Es bedarf keiner nähern Erörterung, wie verschieden diese Gürtel von dem der Mosaischen Priester sind, doch aber bestätigen sie unsre Deutung im Allgemeinen, und es wird nun um so weniger auffallen, wenn wir den Mosaischen Priestergürtel als Amts- und Dienstzeichen aufgefasst haben. — *c*) Das Scham- oder Hüftkleid scheint im Orient wenigstens nur den Mosaischen Priestern eigenthümlich gewesen zu seyn, da, wie schon bemerkt, die Beinkleider oder Hosen, welche Vornehme bei den Persern und Chaldäern trugen, gar nicht in Vergleich gezogen werden können. Bei den Aegyptern namentlich findet sich meines Wissens nicht das Geringste der Art. Merkwürdiger Weise treffen wir dagegen bei den Römischen Feciales ein Schamgewand an, das *limus* genannt wurde [2]. Abgesehen davon, dass Niemand eine unmittelbare Verbindung der Römischen und Mosaischen Culteinrichtungen wird behaupten wollen, scheint dieser *limus* nach den bereits oben angeführten Stellen, nach welchen besonders bei den Römern jede Entblössung der pudenda der Priester sorgfältig verhütet wurde, in dem Anständigkeitsgefühl seinen Ursprung gehabt zu haben; dass dies aber bei dem Mosaischen Schamkleide nicht der Fall war, haben wir gesehen; die religiösen Vorstellungen, die sich an dasselbe anreihen, sind

---

1) Kleuker Zendavesta II. S. 100 ff. 369. III. S. 20. 101. 202. 245.

2) Servius ad Virg. Aen. 12, 120: *Limus est vestis, quâ ab umbilico usque ad pedes teguntur pudibunda poparum. Haec autem vestis in extremo sui purpuream limam habet i. e. flexuosam, unde nomen accepit: nam limum obliquum dicimus, unde et Terentius limis oculis dicit, i. e. obliquis.* — Saubert de sacrif. cap. 9. p. 167.

so eigenthümlich Mosaisch, dass sich zumal bei den Römern davon nicht das Mindeste wird auffinden lassen. — *d*) Das Unbeschuhtsein beim Betreten eines heiligen Ortes war eine weit verbreitete Sitte in der alten Welt, die sich bis heute im Orient erhalten hat. Kein Brahmane betritt eine Pagode, ohne vorher seine Schuhe ausgezogen zu haben [1]), und ebenso zieht jeder Muselmann, wenn er in die Moschee tritt, wenigstens die Oberschuhe aus [2]). Den Dianentempel in Creta durfte Niemand beschuht betreten [3]), und die Pythagoräer opferten immer baarfuss [4]); auch die Vestalinnen giengen bei ihrem Dienste baarfuss [5]). Schon aus diesen wenigen Beispielen bei ganz verschiedenen Völkern erhellt, dass diese Sitte sich nicht auf eigenthümliche religiöse Vorstellungen gründen kann, sondern in einer ganz allgemeinen Religionsidee ihren Grund haben muss; es ist die der Reinigkeit, mit der man vor der Gottheit zu erscheinen hat. Das Eigenthümliche besteht dann erst darin, wie diese Idee erfasst wird, und dass dies im Mosaismus anders geschieht, als im Heidenthum, haben wir vielfach schon gesehen und werden es unten noch genauer sehen. Es ist darum schon überhaupt verkehrt, das Baarfusssein der Mosaischen Priester mit Clericus gerade von den Aegyptern abzuleiten, höchst auffallend wird aber diese Behauptung, insofern nichts gewisser ist, als dass gerade die Aegyptischen Priester nicht baarfuss giengen, wie alte Schriftsteller sowohl als die Monumente bezeugen; sie trugen Schuhe oder Sandalen von Papyrus, weil sie das Leder als thierischen Stoff verschmähten [6]).

---

1) Rosenmüller altes und neues Morgenland I, 193. S. 261.

2) Ebendaselbst.

3) Solinus cap. 17: *Aedem Numinis* (Dianae) *praeterquam nudus vestigia nullus licito ingreditur*. — Strabo 12. — Von Proclus erzählt Marinus: als er den Mond (Diana) habe aufgehen sehen, ὑπολυσάμενος αὐτόθι ἃ ἦν αὐτῷ ὑποδήματα ἐκείνων τὴν θεὰν ἠσπάζετο. Vergl. Wettstein in act. 7, 33.

4) Jamblich. de vit. Pythag. §. 105 und 85. Einer der Pythagor. Sprüche heisst: ἀνυπόδητος θύε καὶ προσκύνει.

5) Florus 1, 13. Ovid. Fast. 6. Braun de vest. sacerd. Hebr. I. p. 48.

6) Schmidt de sacerd. Aegypt. p. 35. Herodot. II, 37. (Gregor. Nyss. in Cant. hom. 2.)

VIERTES KAPITEL.

Die Amtskleidung des Hohenpriesters.

---

§. 1.

Beschreibung der Hohenpriesterlichen Kleidung.

Der Hohepriester hatte eine doppelte Amtskleidung, nämlich eine gewöhnliche und eine aussergewöhnliche, welch letztere er nur während des heiligen Actes am Versöhnungstage zu tragen pflegte, die daher auch mit diesem Acte selbst in genauer Verbindung steht; wir betrachten sie deshalb erst gelegentlich jenes Festes. (Vgl. Lev. 16, 4. 23.) Die gewöhnliche Kleidung beschreibt Exod. 28, 1 — 40. 39, 1 — 26., ein Abschnitt, der zu den wichtigsten exegetisch-antiquarischen Untersuchungen reichlichen Stoff darbietet; hier jedoch müssen wir uns in dieser Beziehung, wollen wir anders unsern Hauptzweck nicht aus dem Auge verlieren, nur auf das für letztern Nothwendige beschränken, im Uebrigen aber hauptsächlich auf das noch immer unübertroffene Werk von **Braun** verweisen [1]).

Die Hohepriesterliche Amtskleidung bestand im Ganzen aus **acht Stücken**, dem Rock כתונת, dem Hüftkleid מכנס, dem Gürtel אבנט, der Mütze מצנפת, dem Oberkleid מעיל, dem Ephod אפוד, dem Choschen חשן, und der Krone ציץ; die vier erstern sind ganz dieselben, die mit einander die Amtskleidung der gemeinen Priester bilden, sowohl nach Stoff als Form, nur weicht die Mütze in der Gestalt etwas von der der gemeinen Priester ab; die vier letztern hingegen, die er über jenen anhatte, machen die eigenthümliche, unterscheidende Kleidung des Hohenpriesters aus. Diese, so wie die anders gestaltete Mütze sind nun genauer zu erörtern.

I. **Das Oberkleid** [2]) beschreibt der Text (Ex. 28, 31 — 34. 39, 22 — 26.) vor Allem als מעשה ארג כליל תכלת

---

1) **Braun** de vest. Sacerd. Hebr. II. cap. 5 — 22.

2) **Braun** l. c. cap. 5. p. 436 — 461. — **Alting.** de stola pontif. max. in seinen Opp. V. p. 275 sqq.

d. i. ein Werk des Webers ganz von Hyacinth. Was der Ausdruck „Werk des Webers“ sagen will, haben wir bereits besprochen (vergl. S. 62. f.); auch die Rabbinen und **Josephus** heben diese Eigenschaft noch besonders hervor [1]). Nicht zu übersehen ist der Nachdruck, welcher auf die Farbe dieses Kleidungsstückes gelegt wird; es sollte nur und allein blau (I. S. 305.) seyn. Ueber Form und Gestalt sagt die Urkunde nichts weiter, als dass sich „in seiner Mitte“ eine Oeffnung für den Kopf (פִּי־רֹאשׁ) d. i. zum Durchstecken desselben befunden habe, und dass diese Oeffnung mit einer Einfassung (שָׂפָה), ähnlich derjenigen an einem Panzer (תַּחְרָא) versehen gewesen sey. Daraus folgt, dass das Ganze kein blosser Mantel zum Ueber- oder Umhängen, sondern ein geschlossenes Kleid war. Ob sich Aermel oder nur Armlöcher daran befanden, bestimmt der Text nicht ausdrücklich; **Josephus** und die Rabbinen behaupten aber das letztere [2]), was auch der Natur der Sache nach ohne Zweifel das Richtige ist, denn die Arme waren schon durch die Chetoneth bedeckt bis an die Hand; wozu Ueberärmel, zumal da ja die Chetoneth als gleichfalls Amtstracht doch gesehen werden, also auch unter dem Oberkleid irgend hervorstehen musste. Die Oberkleider waren gewöhnlich ohne Aermel [3]), und eben darum scheint die Urkunde es nicht ausdrücklich angegeben zu haben. Eben so sagt sie auch nichts über die Länge des Kleides, lässt es aber aus anderweitigen Bestimmungen wohl entnehmen. Offenbar gieng es nämlich nicht bis zu den Füssen, wie die Chetoneth, sondern war kürzer. Darauf führt die Angabe, dass an seinem Saume Granatäpfel und Glöckchen sollten angebracht seyn; denn wären diese Gehänge ganz unten zunächst am Boden gewesen, so hätte man die Granat-

---

1) **Joseph.** Antiq. 3, 8. ἔστι δὲ ὁ χιτὼν οὗτος οὐκ ἐκ δυοῖν περιττημάτων ὥς τε ῥαπτὸς ἐπὶ ὤμων εἶναι καὶ τῶν παρὰ πλευράν. Φάρσος δ' ἓν ἐπίμηκες ὑφασμένον. — **Maimonid.** de vas. sanct. 9, 3: *ab initio textum est.* — **Abarbanel** in Exod. 28, 32: *ad indicandum, quod apertura illa* (für den Kopf) *non debeat scindi forfice, ut deinde acu consueretur.*

2) **Joseph.** l. c. καὶ ὅθεν αἱ χεῖρες διείργονται σχιστὸν ἐστίν. — **Maimonides** l. c. ואין לו בית יד *i. e. et nullas habet manicas.* — **Abarbanel** l. c. *habebat duo foramina* (נקבים) *in lateribus, per quae sacerdos brachia exerebat.* — **Abraham Ben David** de vest. sacerd. cap. 2.

3) Vgl. **Ugolini** sacerd. Hebr. cap. 3. Thesaur. XIII. p. 314.

äpfel kaum gesehen, und die Glöckchen hätten keinen lauten Klang von sich geben können [1]. Am besten denkt man sich daher das blaue Oberkleid als bis an die Kniee gehend; dann mussten die Glöckchen durch den leisesten Stoss beim Gehen in Bewegung kommen und desto lauter tönen, und die Granatäpfel fielen um so besser ins Auge; auch sah man dann nicht blos die Chetoneth unten hervorstehen, sondern auch den langen Gürtel noch etwas, der sonst ganz und gar bedeckt gewesen wäre. — Den Zweck der schon erwähnten Einfassung um das Halsloch giebt der Text an mit den Worten: „damit es nicht zerreisse". Die Panzer, welche öfter von Zeuch oder Leder waren, hatten nämlich da, wo sie fest auflagen und das Abreiben oder Zerreissen leichter möglich war, nach Innen zu eine Einfassung [2]; auch hier war eine solche angebracht, und da שָׂפָה eigentlich Lippe heisst, so dürfen wir sie uns nicht dünn denken und mit de Wette „Borde" übersetzen, als handle es sich um eine Zierrath — dagegen sprechen die ausdrücklichen Worte des Textes — sondern offenbar war sie dick (lippenförmig), und entsprach dadurch um so mehr ihrem Zweck. Uebrigens sollte sie nicht angenäht, sondern nach Ex. 28, 32. angewoben seyn, wie überhaupt das ganze Kleid rein Werk des Webers war. Unrichtig ist demnach die Angabe des Josephus: *πέζα δ' αὐτῷ προςέῤῥαπται*; auch behauptete er, das Halsloch habe vorn einen Schlitz gehabt, der bis auf die Mitte der Brust gieng [3], was aber nicht zur biblischen Beschreibung zu passen scheint. — Die am Saume des Oberkleides befindlichen Gehänge nennt die Urkunde רִמּוֹנִים d. i. Granatäpfel, und פַּעֲמֹנִים d. i. Glöckchen; sie wechselten mit einander ab, so dass nach jedem Granatapfel ein Glöckchen folgte und nach jedem Glöckchen ein Granatapfel. Letztere waren nach Angabe des Textes aus Hyacinth, Purpur, Kokkus und Byssus verfertigt; ihre Grösse bestimmt Jarchi auf ein Hühnerei [4], was doch etwas zu gross scheint; Abraham Ben David weiss sogar, dass jeder aus

1) Unbegreiflicher Weise stimmt Carpzov Appar. crit. Ant. p. 73. Leidecker bei, der das gerade Gegentheil behauptet.

2) Vgl. Casaubonus ad Galbam Suetonii cap. 19.

3) Joseph. l. c. *σχεστὸν ἔχει βρογχωτῆρα πλάγιον, ἀλλὰ κατὰ μῆκος ἐῤῥωγότα πρός τε τὸ στέρνον καὶ μέσον τὸ μετάφρενον.*

4) Jarchi in Ex. 28, 31: רמונים *sunt globi quidam rotundi, instar malorum punicorum, quasi essent ova gallinarum* (כביצת תרנגול).

so eigenthümlich Mosaisch, dass sich zumal bei den Römern davon nicht das Mindeste wird auffinden lassen. — *d*) Das Unbeschuhtsein beim Betreten eines heiligen Ortes war eine weit verbreitete Sitte in der alten Welt, die sich bis heute im Orient erhalten hat. Kein Brahmane betritt eine Pagode, ohne vorher seine Schuhe ausgezogen zu haben [1]), und ebenso zieht jeder Muselmann, wenn er in die Moschee tritt, wenigstens die Oberschuhe aus [2]). Den Dianentempel in Creta durfte Niemand beschuht betreten [3]), und die Pythagoräer opferten immer baarfuss [4]); auch die Vestalinnen giengen bei ihrem Dienste baarfuss [5]). Schon aus diesen wenigen Beispielen bei ganz verschiedenen Völkern erhellt, dass diese Sitte sich nicht auf eigenthümliche religiöse Vorstellungen gründen kann, sondern in einer ganz allgemeinen Religionsidee ihren Grund haben muss; es ist die der Reinigkeit, mit der man vor der Gottheit zu erscheinen hat. Das Eigenthümliche besteht dann erst darin, wie diese Idee erfasst wird, und dass dies im Mosaismus anders geschieht, als im Heidenthum, haben wir vielfach schon gesehen und werden es unten noch genauer sehen. Es ist darum schon überhaupt verkehrt, das Baarfusssein der Mosaischen Priester mit Clericus gerade von den Aegyptern abzuleiten, höchst auffallend wird aber diese Behauptung, insofern nichts gewisser ist, als dass gerade die Aegyptischen Priester nicht baarfuss giengen, wie alte Schriftsteller sowohl als die Monumente bezeugen; sie trugen Schuhe oder Sandalen von Papyrus, weil sie das Leder als thierischen Stoff verschmähten [6]).

---

1) Rosenmüller altes und neues Morgenland I, 193. S. 261.

2) Ebendaselbst.

3) Solinus cap. 17: *Aedem Numinis* (Dianae) *praeterquam nudus vestigia nullus licito ingreditur*. — Strabo 12. — Von Proclus erzählt Marinus: als er den Mond (Diana) habe aufgehen sehen, ὑπολυσάμενος αὐτόθι ἃ ἦν αὐτῷ ὑποδήματα ἐκείνων τὴν θεὰν ἠσπάζετο. Vergl. Wettstein in act. 7, 33.

4) Jamblich. de vit. Pythag. §. 105 und 85. Einer der Pythagor. Sprüche heisst: ἀνυπόδητος θύε καὶ προςκύνει.

5) Florus 1, 13. Ovid. Fast. 6. Braun de vest. sacerd. Hebr. I. p. 48.

6) Schmidt de sacerd. Aegypt. p. 35. Herodot. II, 37. (Gregor. Nyss. in Cant. hom. 2.)

VIERTES KAPITEL.

Die Amtskleidung des Hohenpriesters.

§. 1.

Beschreibung der Hohenpriesterlichen Kleidung.

Der Hohepriester hatte eine doppelte Amtskleidung, nämlich eine gewöhnliche und eine aussergewöhnliche, welch letztere er nur während des heiligen Actes am Versöhnungstage zu tragen pflegte, die daher auch mit diesem Acte selbst in genauer Verbindung steht; wir betrachten sie deshalb erst gelegentlich jenes Festes. (Vgl. Lev. 16, 4. 23.) Die gewöhnliche Kleidung beschreibt Exod. 28, 1 — 40. 39, 1 — 26., ein Abschnitt, der zu den wichtigsten exegetisch-antiquarischen Untersuchungen reichlichen Stoff darbietet; hier jedoch müssen wir uns in dieser Beziehung, wollen wir anders unsern Hauptzweck nicht aus dem Auge verlieren, nur auf das für letztern Nothwendige beschränken, im Uebrigen aber hauptsächlich auf das noch immer unübertroffene Werk von **Braun** verweisen [1]).

Die Hohepriesterliche Amtskleidung bestand im Ganzen aus **acht Stücken**, dem Rock כתונת, dem Hüftkleid מכנס, dem Gürtel אבנט, der Mütze מצנפת, dem Oberkleid מעיל, dem Ephod אפוד, dem Choschen חשן, und der Krone ציץ; die vier erstern sind ganz dieselben, die mit einander die Amtskleidung der gemeinen Priester bilden, sowohl nach Stoff als Form, nur weicht die Mütze in der Gestalt etwas von der der gemeinen Priester ab; die vier letztern hingegen, die er über jenen anhatte, machen die eigenthümliche, unterscheidende Kleidung des Hohenpriesters aus. Diese, so wie die anders gestaltete Mütze sind nun genauer zu erörtern.

I. **Das Oberkleid** [2]) beschreibt der Text (Ex. 28, 31 — 34. 39, 22 — 26.) vor Allem als מעשה ארג כליל תכלת

1) **Braun** de vest. Sacerd. Hebr. II. cap. 5 — 22.

2) **Braun** l. c. cap. 5. p. 436 — 461. — **Alting.** de stola pontif. max. in seinen Opp. V. p. 275 sqq.

d. i. ein Werk des Webers ganz von Hyacinth. Was der Ausdruck „Werk des Webers“ sagen will, haben wir bereits besprochen (vergl. S. 62. f.); auch die Rabbinen und **Josephus** heben diese Eigenschaft noch besonders hervor [1]. Nicht zu übersehen ist der Nachdruck, welcher auf die Farbe dieses Kleidungsstückes gelegt wird; es sollte nur und allein blau (I. S. 305.) seyn. Ueber Form und Gestalt sagt die Urkunde nichts weiter, als dass sich „in seiner Mitte“ eine Oeffnung für den Kopf (פִּי־רֹאשׁ) d. i. zum Durchstecken desselben befunden habe, und dass diese Oeffnung mit einer Einfassung (שָׂפָה), ähnlich derjenigen an einem Panzer (תַּחְרָא) versehen gewesen sey. Daraus folgt, dass das Ganze kein blosser Mantel zum Ueber- oder Umhängen, sondern ein geschlossenes Kleid war. Ob sich Aermel oder nur Armlöcher daran befanden, bestimmt der Text nicht ausdrücklich; **Josephus** und die Rabbinen behaupten aber das letztere [2], was auch der Natur der Sache nach ohne Zweifel das Richtige ist, denn die Arme waren schon durch die Chetoneth bedeckt bis an die Hand; wozu Ueberärmel, zumal da ja die Chetoneth als gleichfalls Amtstracht doch gesehen werden, also auch unter dem Oberkleid irgend hervorstehen musste. Die Oberkleider waren gewöhnlich ohne Aermel [3], und eben darum scheint die Urkunde es nicht ausdrücklich angegeben zu haben. Eben so sagt sie auch nichts über die Länge des Kleides, lässt es aber aus anderweitigen Bestimmungen wohl entnehmen. Offenbar gieng es nämlich nicht bis zu den Füssen, wie die Chetoneth, sondern war kürzer. Darauf führt die Angabe, dass an seinem Saume Granatäpfel und Glöckchen sollten angebracht seyn; denn wären diese Gehänge ganz unten zunächst am Boden gewesen, so hätte man die Granat-

---

1) **Joseph.** Antiq. 3, 8. ἔστι δὲ ὁ χιτὼν οὗτος οὐκ ἐκ δυοῖν περιττημάτων ὥς τε ῥαπτὸς ἐπὶ ὤμων εἶναι καὶ τῶν παρὰ πλευράν. Φάρσος δ' ἓν ἐπίμηκες ὑφασμένον. — **Maimonid.** de vas. sanct. 9, 3: *ab initio textum est.* — **Abarbanel** in Exod. 28, 32: *ad indicandum, quod apertura illa* (für den Kopf) *non debeat scindi forfice, ut deinde acu consueretur.*

2) **Joseph.** l. c. καὶ ὅθεν αἱ χεῖρες διείργονται σχιστὸν ἐστίν. — **Maimonides** l. c. ואין לו בית יד *i. e. et nullas habet manicas.* — **Abarbanel** l. c. *habebat duo foramina* (נקבים) *in lateribus, per quae sacerdos brachia exerebat.* — **Abraham Ben David** de vest. sacerd. cap. 2.

3) Vgl. **Ugolini** sacerd. Hebr. cap. 3. Thesaur. XIII. p. 314.

äpfel kaum gesehen, und die Glöckchen hätten keinen lauten Klang von sich geben können [1]). Am besten denkt man sich daher das blaue Oberkleid als bis an die Kniee gehend; dann mussten die Glöckchen durch den leisesten Stoss beim Gehen in Bewegung kommen und desto lauter tönen, und die Granatäpfel fielen um so besser ins Auge; auch sah man dann nicht blos die Chetoneth unten hervorstehen, sondern auch den langen Gürtel noch etwas, der sonst ganz und gar bedeckt gewesen wäre. — Den Zweck der schon erwähnten Einfassung um das Halsloch giebt der Text an mit den Worten: „damit es nicht zerreisse“. Die Panzer, welche öfter von Zeuch oder Leder waren, hatten nämlich da, wo sie fest auflagen und das Abreiben oder Zerreissen leichter möglich war, nach Innen zu eine Einfassung [2]); auch hier war eine solche angebracht, und da שָׂפָה eigentlich Lippe heisst, so dürfen wir sie uns nicht dünn denken und mit de Wette „Borde“ übersetzen, als handle es sich um eine Zierrath — dagegen sprechen die ausdrücklichen Worte des Textes — sondern offenbar war sie dick (lippenförmig), und entsprach dadurch um so mehr ihrem Zweck. Uebrigens sollte sie nicht angenäht, sondern nach Ex. 28, 32. angewoben seyn, wie überhaupt das ganze Kleid rein Werk des Webers war. Unrichtig ist demnach die Angabe des Josephus: *πέζα δ' αὐτῷ προςρέραπται*; auch behauptete er, das Halsloch habe vorn einen Schlitz gehabt, der bis auf die Mitte der Brust gieng [3]), was aber nicht zur biblischen Beschreibung zu passen scheint. — Die am Saume des Oberkleides befindlichen Gehänge nennt die Urkunde רִמּוֹנִים d. i. Granatäpfel, und פַּעֲמֹנִים d. i. Glöckchen; sie wechselten mit einander ab, so dass nach jedem Granatapfel ein Glöckchen folgte und nach jedem Glöckchen ein Granatapfel. Letztere waren nach Angabe des Textes aus Hyacinth, Purpur, Kokkus und Byssus verfertigt; ihre Grösse bestimmt Jarchi auf ein Hühnerei [4]), was doch etwas zu gross scheint; Abraham Ben David weiss sogar, dass jeder aus

---

1) Unbegreiflicher Weise stimmt Carpzov Appar. crit. Ant. p. 73. Leidecker bei, der das gerade Gegentheil behauptet.

2) Vgl. Casaubonus ad Galbam Suetonii cap. 19.

3) Joseph. l. c. *σχεστὸν ἔχει βρογχωτῆρα πλάγιον, ἀλλὰ κατὰ μῆκος ἐῤῥωγότα πρός τε τὸ στέρνον καὶ μέσον τὸ μετάφρενεν.*

4) Jarchi in Ex. 28, 31: רמונים *sunt globi quidam rotundi, instar malorum punicorum, quasi essent ova gallinarum* (ביצת תרנגול).

24 Fäden bestand. Einstimmig beschreiben sie aber alle Rabbinen als den mit der Blüthenkrone versehenen, also noch geschlossenen, noch nicht aufgesprungenen und völlig reifen Granatäpfeln nachgebildet [1]; auch die LXX nennen sie ἐξανθούσης ῥόας ῥοΐσκους, und fügen zu ῥοΐσκον und κώδωνα noch ausdrücklich καὶ ἄνθινον; ingleichen gedenkt Philo, so oft er von diesen Granatäpfeln spricht, jedesmal der Blüthen und Blumen [2]; Josephus nennt sie θύσανοι ῥοῶν τρόπον ἐκ βαφῆς μεμιμημένοι ἀπήρτην, was jedenfalls voraussetzt, dass er sich künstliche Blüthen daran dachte, denn die Quaste hat ja nicht blos Kugel- oder Apfelform. Für die Richtigkeit dieser Behauptung spricht auch die Analogie der Gehänge, welche jeder Israelite an seinem Oberkleide tragen musste, und die Urkunde צִיצִית d. i. Blüthen, Blumen nennt. Num. 15, 38. — Die Glöckchen waren von Gold, keine kugelförmige geschlossene Schellen (dergleichen kannten die Alten gar nicht), sondern offen in der Gestalt eines umgestürzten Blumenkelchs, mit einem Hämmerchen, oder einer Zunge, welche bei den Rabbinen ענבול heisst [3]. Die Zahl der Glöckchen bestimmen letztere mit einigen christlichen Gelehrten auf 72, Clemens von Alexandria gar auf 365, das Evangelium des Jakobus und Justinus Martyr auf 12 [4]. Es ist aber sehr schwierig, bei dem Schweigen des Textes hierüber etwas bestimmen zu wollen; wäre die Zahl eine bedeutsame gewesen, so würde bei der sonst so genauen Bestimmung der bedeutsamen Zahlen auch diese nicht fehlen. Es kommt also auf die Zahl der Gehänge gar nichts an; jeden-

1) Vgl. die Stellen bei Braun l. c. p. 452, zu denen wir noch den Abrah. Ben David de vest. sac. c. 2. fügen: כמין שלא פתחו פיהן *i. e. quae nondum os suum aperuissent.* Sechsmal nach einander, so oft er die רמונים nennt, wiederholt er diesen Zusatz und bemerkt besonders: *parva malogranata, quae nondum ora aperuerant, pomis erant pulchriora et elegantiora, propter formam floris, qui in eorum summitate inerat.* — Ueber die Beschaffenheit des Granatapfels vor und nach seiner völligen Reife vgl. Rosenmüller Scholien zu Ex. 28, 33. Celsius Hierobot. I. p. 271. Winer Real-W.B. I. S. 528.

2) Philo de vita Mos. 3. p. 671. Dort steht dreimal nach einander ῥοΐσκοι καὶ ἄνθινα καὶ κώδωνες. Eben so de monarch. 2. pag. 824. und de migr. Abrah. pag. 404. lässt er gar die Granatäpfel ganz weg und sagt nur τὰ ἄνθινα καὶ κώδωνες.

3) Braun l. c. p. 457.

4) Gemara Sevach. 10: *adfert septuaginta duo tintinnabula, quibus insunt septuaginta duo plectra.* — Maimonides de vas. sanct. cap. 9. Clemens Alex. Strom. 5. p. 564. Fabricius cod. apocr. N. T. I. p. 86.

falls unrichtig ist die Angabe des **Clemens**; zu 365 Glöckchen war der Raum viel zu klein.

II. **Das Ephod** [1]), welches Ex. 28, 6 — 14. 39, 2 — 5. beschrieben wird, war von Byssus, Hyacinth, Purpur und Kokkus verfertigt und mit Goldfäden durchwirkt, eine Arbeit des חֹשֵׁב d. i. des Kunstwebers, also ganz ähnlich der innern Tapete und dem Vorhange des Allerheiligen der Stiftshütte (vgl. I. S. 266.), nur fehlten die dort befindlichen Cherubsbilder, wogegen hier die Goldfäden dazukamen [2]). Form und Gestalt des Ephod bestimmt der Text nicht genau, er sagt nur: „Zwei Schulterstücke (כְּתֵפוֹת), die mit einander verbunden werden, soll es haben an seinen beiden Enden, so dass es verbunden wird.“ Daraus ist jedenfalls zu schliessen, dass das Kleid aus zwei getrennten Stücken bestand, die an ihren obern Enden, nämlich da, wo sie auf den Schultern zusammenstiessen, mit einander verbunden werden sollten. Nimmt man dazu die Worte: „Und nimm zwei Onychsteine und grabe auf sie die Namen der Söhne Israels . . . . und setze die zwei Steine auf die Schulterstücke des Ephod . . . . so dass Aaron ihre Namen trägt vor Jehova auf seinen beiden Schultern“, so erhellt, dass jene Verbindung der beiden getrennten Stücke vermittelst in Gold gefasster Edelsteine bewerkstelligt ward. So giebt es auch die jüdische Tradition an, die noch ausdrücklich bemerkt, dass das eine Stück den Rücken, das andere die Brust und den Oberleib bedeckt habe [3]). Gewiss gieng das Ephod nicht noch weiter herunter, denn sonst würde das Oberkleid, das nur bis an die Kniee reichte, ganz oder doch zu sehr davon bedeckt und gar

---

1) **Braun** l. c. cap. 5. p. 463 — 481.

2) Eine ähnliche Arbeit scheint der *θώρηξ* gewesen zu seyn, den der Aegyptische König Amasis den Lacedämoniern schickte und **Herodot** (3, 47.) so beschreibt: *ἐόντα* (*θώρηκα*) *μὲν λίνεον καὶ ζώων ἐνυφασμένων συχνῶν, κεκοσμημένον δὲ χρυσῷ, καὶ εἰρίοισι ἀπὸ ξύλου.* — Auffallend sind **Winers** Worte (Real-W.B. II. S. 786.): „מעשה חשב wahrscheinlich ein mit verschiedenen Figuren durchwirktes Gewebe, etwa nach Art des Damasts, nicht mit bunten oder goldenen Fäden (diese Kunstwirkerei scheint durch רקם ausgedrückt zu werden).“ Widerspricht dies nicht direct dem Texte Ex. 26, 1. 31. 28, 6. 15. 36, 8. 35. 39, 3.?

3) **Kimchi** sagt gelegentlich des Ephod Davids 1 Chron. 15, 27: *Erat ut Ephodum Aaronis quasi duo panni, quorum alter anterior, alter posterior erat, usque ad lumbos demissi.* — **Abarbanel** Parasch. Tezave: *Pendebat autem* (Ephod) *ab humeris usque ad anum . . . Sed in anteriori parte parum erat duplicatum, et circa cor egrediebatur utrinque ex lateribus instar cinguli, quo cingebatur Ephod super pallium.*

nicht gesehen worden seyn. Während die beiden Stücke oben auf den Schultern durch die Edelsteine zusammengehalten wurden, war nach unten in der Gegend der Brust oder des Oberleibes links und rechts am vordern Stück ein Gürtel oder ein Band von gleichem Stoff und gleicher Arbeit angebracht, vermittelst dessen das Ganze an den Körper angeschlossen wurde. So fasse ich mit der gewöhnlichen Erklärung die etwas dunkeln Worte Exod. 28, 8. וְחֵשֶׁב אֲפֻדָּתוֹ אֲשֶׁר עָלָיו כְּמַעֲשֵׂהוּ מִמֶּנּוּ יִהְיֶה d. i. nach **Braun**: *et cingulum amiculi ejusdem operis erit ex ipso amiculo progrediens;* damit stimmen auch die Jüdischen Ausleger überein [1]. **Clericus** hat diese Erklärung bestritten und besonders die Bedeutung von חֵשֶׁב in Abrede gestellt; es soll als von חָשַׁב kommend, nicht Gürtel, sondern *textura* heissen, אֲפֻדָּה sey das hintere, אֵפוֹד das vordere Stück, und עַל müsse man durch *praeter* übersetzen, so dass der Sinn der Worte wäre: *textura etiam partis oppositae, quae adjicietur, ex ipso erit ejusdemque operis.* So auch **Dathe** und theilweise **Houbigant**. Das Gezwungene fällt aber in die Augen. Dass חֵשֶׁב „der Gürtel“ und nicht ein anderer Theil des Ephod sey, erhellt aus Ex. 29, 5. וְאָפַדְתָּ לוֹ בְּחֵשֶׁב הָאֵפוֹד d. i. und gürte ihn mit dem Gürtel des Ephod, vgl. mit der Parallelstelle Lev. 8, 7. וַיַּחְגֹּר אֹתוֹ בְּחֵשֶׁב הָאֵפוֹד und er gürtete ihn mit dem Gürtel des Ephod [2]. Jedenfalls macht die Beschaffenheit des ganzen Kleidungsstückes ein Band oder einen Gürtel an seinem untern Theile nöthig, denn es sollte auch das Choschen darauf befestigt werden, was nothwendig erforderte, dass es selbst nicht frei herunterhieng, sondern an den Körper angeschlossen wurde. Um so weniger ist Grund da, die gewöhnliche Erklärung zu verwerfen. — Im Allgemeinen haben wir hinsichtlich des Ephod überhaupt das vorzüglich festzuhalten, dass es ein **Schulterkleid** seyn sollte. Dies zeigt die ausdrückliche Erwähnung und Hervorhebung der „Schulterstücke“, die sonst ganz unnöthig wäre; auch in der weitern Beschreibung

---

1) **Kimchi** l. c. *Cingulum quo cingebatur ex ipso contextum erat.* Vgl. die eben angef. Worte **Abarbanels**.

2) **Gesenius** Wörterbuch s. v., wo auch das Nöthige über die Etymologie bemerkt ist. Vgl. auch **Rosenmüller** Scholien z. St.

wird sichtbar die Schulter hervorgehoben. Die LXX, Josephus und Philo haben daher geradezu ἐπωμίς d. i. was auf der Schulter ist, Schulterkleid, die Vulgata *superhumerale* [1]). Ganz gegen diesen Hauptcharakter des Kleides und überhaupt verwirrend ist die Angabe des Josephus, dass es Aermel gehabt habe [2]). Die Urkunde spricht wiederholt von einem Verbinden zweier Stücke auf der Schulter; wie dies einerseits voraussetzt, dass die Stücke an und für sich getrennt waren, so schliesst es andererseits nothwendig Aermel aus. Auch hier stimmen die Angaben der Rabbinen mehr als die des Josephus mit dem biblischen Texte zusammen. Winers Bedenken, es sey allerdings „unwahrscheinlich, dass der Hohepriester bei solcher Pracht die Arme nur mit dem Linnen des Unterkleides bedeckt getragen haben soll“ [3]), beruht auf der, wie wir sehen werden, unrichtigen Voraussetzung, dass es mit der ganzen Kleidung nur auf Pracht und Gepränge abgesehen gewesen sey, und fällt mit dieser weg. — Die schon erwähnten Edelsteine, durch die das Ephod oben auf den Schultern zusammengehalten wurde, nennt der Text אַבְנֵי־שֹׁהַם d. i. nach Braun's gründlicher Erörterung Onych- oder Sardonychsteine [4]). Da nach Ex. 28, 9. 10. auf jedem derselben sechs Israelitische Stammnamen eingegraben waren, so können sie nicht ganz klein gewesen seyn. Die Kunst der Siegelstecherei ist uralt, wie schon aus Gen. 38, 18. 25. erhellt, und auch von neuern Kennern bezeugt wird [5]). Meist

---

1) Die Uebersetzung des Aquila ἐπένδυμα ist eigentlich die wörtlichste. Denn אֲפֻדָּה (Ex. 28, 8.) wird von dem Ueberzug eines Götterbildes mit Goldblech gebraucht. Jer. 30, 20. Daher Richt. 8, 27. ein solches Bild geradezu אֵפוֹד heisst. Demungeachtet ist das ἐπωμίς der LXX richtiger, weil bezeichnender.

2) Joseph. l. c. χειρέσι τε ἠσκημένος καὶ τῷ παντὶ σχήματι χιτὼν εἶναι πεποιημένος.

3) Winer Realwörterbuch I. S. 593. Anm.

4) Braun l. c. II. cap. 18. p. 574 sqq. Rosenmüller Scholien zu Ex. 25, 7.

5) Winkelmann Kunstgeschichte I, 2. 17: „Die Kunst, in Edelsteine zu schneiden, muss sehr alt seyn und war auch unter sehr entlegenen Völkern bekannt . . . . Wie häufig diese Arbeit bei den Alten war, sieht man, ohne andere Nachrichten zu berühren, aus den 2000 Trinkgeschirren, die Pompejus im Schatze des Mithridates fand (Appian. de bello Mithrid. pag. 251.).“ Besonders war diese Kunst schon sehr frühe bei den alten Indern bekannt. von Bohlen das alte Indien II. S. 122 f. Dasselbe gilt vom alten Aegypten, ja von Aethiopien. Vgl. K. O. Müller Archäologie der Kunst S. 243. (Herodot. 7, 69.)

giebt man diesen Edelsteinen runde Form, vermuthlich weil sich Josephus dafür des Ausdrucks bedient ἀσπιδίσκαι χρυσαῖ d. i. kleine runde Schildchen von Gold. Mir scheint die länglicht viereckte Form annehmbarer, theils weil auch die auf dem חֹשֶׁן gefassten Edelsteine diese Form hatten, die ja überhaupt so vielfach vorkommt, während die runde nirgends, theils weil wegen der unter einander stehenden Stammnamen bei runder Form die Edelsteine ganz unnöthiger Weise bedeutend grössern Umfang hätten haben müssen. Viereckte Form giebt ihnen auch Maimonides [1]). Durch den Ausdruck כְּתוֹלְדֹתָם d. i. nach ihren Geschlechtern bestimmt der Text die Reihefolge der Namen, nämlich dem Alter nach, was auch Josephus bemerkt mit dem Anfügen, dass die Namen der sechs ältern auf dem Edelstein der rechten, die der sechs jüngern auf dem Edelstein der linken Schulter standen [2]). Was schliesslich die Art betrifft, wie diese Steine in Gold gefasst waren, so führen die Worte des Josephus auf die ohnehin schon sehr natürliche Annahme, dass die Fassungen zugleich Spangen oder Agraffe waren, welche in beide Stücke des Ephod eingriffen und sie so zusammenhielten [3]).

III. Das Choschen, welches Ex. 28, 15 — 30. 39, 8 — 21. beschreibt [4]), war von gleichem Stoff und gleicher Arbeit mit dem Ephod, und hatte die Form eines Quadrates, das auf

---

1) Maimonides de vas. sanct. 9: *Super unumquemque humerum figebatur lapis* שֹׁהַם *quadratus, et palae aureae insertus.*

2) Seine Worte sind l. c. οἱ πρεσβύτεροι δ' εἰσὶ κατὰ ὦμον τὸν δεξιόν. Die Rabbinische Behauptung, nach der auf jedem Edelstein nicht mehr und nicht weniger als 25 Buchstaben gestanden haben sollen, welche Anzahl dann auch die Anordnung selbst bestimmt, mag man mit allen ihren Willkürlichkeiten bei Braun l. c. II. p. 474 sq. nachsehen.

3) Joseph. l. c. δύο δ' αὐτὴν ἐνεπόρπουν ἀσπιδίσκαι χρυσαῖ. Die Fassungen der Edelsteine waren also πόρπαι d. i. Agraffe.

4) Braun l. c. II. cap. 7. p. 482 — 497. — Das Wort חֹשֶׁן lässt sich nicht leicht deutsch wiedergeben, die Etymologie ist unsicher. Die gewöhnliche Uebersetzung *Pectorale* ist am wenigsten eine wörtliche, und das deutsche Brustschild verleitet leicht zu ganz irrigen Vorstellungen über das Wesen dieses Kleidungsstückes; auf einem Irrthum beruht auch die von Clericus (vergl. Rosenmüller Scholien zu Exod. 28, 15.) vorgeschlagene Ableitung. Besser vergleichen Gesenius und Rosenmüller das Arabische حَسُنَ schön seyn, Conj. 2. und 5. schmücken, wie denn auch nach Braun's Zeugniss die Rabbinen das Choschen geradezu טחשית d. i. *ornamentum* nennen.

jeder Seite eine Spanne (זֶרֶת), also eine kleine halbe Elle mass; aber dies Quadrat war doppelt, כָּפוּל, d. h. das ganze Stück Zeuch war eigentlich zwei Spannen lang und eine breit, wurde aber dann zur Hälfte umgeschlagen, so dass es als eine Art Tasche dienen konnte, die nach unten zu, nach oben und an den Seiten offen war. Nach aussen hin war nun dies Doppelquadrat mit zwölf in Gold gefassten Edelsteinen besetzt, welche in vier unter einander stehenden Reihen geordnet waren, so dass von dem Zeuch des Choschen selbst nichts oder nur ein schmaler Rand zu sehen war. Mit Recht hat Züllig [1]) darauf aufmerksam gemacht, dass das Choschen keineswegs eine blosse Unterlage für die Edelsteine, also nur um ihretwillen da war, dazu wäre eine Metallplatte viel zweckmässiger gewesen, als ein so feiner und kostbarer Zeuch, vielmehr ist das Choschen etwas für sich Selbstständiges, und die Edelsteine dienen mehr als Nebensache, nämlich als Zierde für dasselbe; war es aber etwas Selbstständiges, so kann es nichts anderes als eine Tasche gewesen seyn [2]). Vier goldene Ringe, טַבָּעֹת, waren an den vier Ecken des Doppelquadrates angebracht, und dienten dazu, es an das Ephod zu befestigen. In die zwei obern nämlich wurden goldene schnurähnliche Kettchen, שַׁרְשְׁרֹת, eingehängt, welche an ihrem andern Ende oben an den goldenen spangenartigen Fassungen der beiden Schulteredelsteine befestigt waren, so dass das Choschen eigentlich von den Schultern herabhieng und von ihnen getragen wurde. In die beiden untern Ringe wurden Hyacinthbänder eingehängt, welche wie die Kettchen nach oben so nach unten aus einander liefen und an zwei weitern am Ephod befindlichen Ringen befestigt waren. Auf diese Weise wurde das Choschen nach oben und nach unten an das Ephod und überhaupt an die Brust angeschlossen, und weil die Kettchen wie die Bänder in entgegengesetzter schräger Richtung von ihm ausliefen, war jedes Verrücken oder Bewegen verhütet, wie es nach der ausdrücklichen Bestimmung der Urkunde Exod. 28, 28. geschehen sollte. — Die zwölf bereits erwähnten Edelsteine, mit welchen die Vorderseite des Choschen besetzt war,

1) Züllig Erklärung der Offenb. Joh. I. Excurs 2. S. 417 f.

2) Was von Köster gegen die gewöhnliche Erklärung eingewendet worden, hat Züllig a. a. O. hinlänglich widerlegt.

macht der Text einzeln namhaft und weist jedem seine bestimmte Stelle an; allein es lässt sich demungeachtet über Gattung und Beschaffenheit nichts Sicheres angeben, denn wie hinsichtlich der Farben (vgl. I. S. 307.), so schwanken die Alten auch in Benennung und Beschreibung der Edelsteine [1]); zwar kommen auch in der Apokalyse Kap. 21, 19. 20. zwölf Edelsteine, als Fundamente des himmlischen Jerusalems vor; offenbar ist aber ihre Reihenfolge eine andere, daher die Vergleichung durchaus kein genügendes Resultat gewährt. Eine ausführliche und genaue Untersuchung über diesen schwierigen Gegenstand gehört recht eigentlich in das Gebiet der biblischen Archäologie [2]); wir beschränken uns daher um so mehr nur auf Angabe der gewöhnlichen Erklärungen, als die ganze Untersuchung ohnehin für unsern Hauptzweck, wie sich zeigen wird, von keinem Erfolg ist. Die oberste Reihe besteht aus einem אֹדֶם, worunter schon dem Worte nach jedenfalls ein rother Stein zu verstehen ist, wahrscheinlich Karneol, den die Griechen σάρδιον nannten, wie auch hier die LXX, Josephus und Epiphanius haben, die Vulgata: *sardius;* auf ihn folgt ein פִּטְדָה, Topas nach den LXX, Josephus, der Vulzata und Hieronymus; die Alten geben ihm eine grünlich gelbe Farbe; dann kommt ein בָּרֶקֶת, Smaragd, ein glänzend dunkelgrüner Stein. Die zweite Reihe wird gebildet von einem נֹפֶךְ, Karbunkel, die LXX und Josephus haben ἄνθραξ, also von glühend rother Farbe; Andere halten ihn für weiss, noch Andere für himmelblau; hierauf folgt ein סַפִּיר Saphir, irrig Josephus ἴασπις; es lässt sich nicht entscheiden, ob die Alten damit einen himmelblauen oder dunkelblauen oder violetten Stein bezeichneten; dann kommt ein יַהֲלֹם,

---

1) Braun bemerkt in dieser Beziehung: *Igitur non est mirum, si inter res s. scripturae, quae explicari nequeunt, lapides pretiosi primo loco ponantur ab auctoribus;* und Abenesra sagt zu Exod. 28: *Nobis nulla est certa ratio interpretandi lapides Choschen, quoniam excellentissimus vir (Saadias) eos vertit pro lubito, ut qui nullam traditionem habuerit, cui niteretur.*

2) Es ist darüber viel geschrieben worden; Braun steht aber auch hier obenan (vgl. II. cap. 8 bis 19.), jedem einzelnen Edelstein widmet er ein Kapitel. Vgl. auch die Haverkampsche Ausgabe des Josephus I. p. 143 sqq. Bellermann Urim und Thummim, Berlin 1824. Rosenmüller bibl. Alterthumskunde IV, 1. S. 28 f. Winer Real-W.B. s. v. Edelsteine.

nach Einigen, wie Braun, de Wette, ein Diamant, nach Andern, wie Winer, eine Art Chalcedon von fleischfarbenem, doch mehr weisslichem Aussehen; die alten Uebersetzungen weichen sehr von einander ab. Die dritte Reihe besteht aus einem לשם, nach Einigen, wie Epiphanius, Braun, Hyacinth, der bei Josephus und den LXX λιγύριον heisst, nach Andern, wie Gesenius und de Wette, unser Opal. Der Hyacinth der Alten war dunkel- oder violettblau, der Opal ist weisslicht; hierauf folgt ein שבו Achat, der im Alterthum sehr geschätzt und im Orient besonders fein war, er hat gemischte Farbe; sodann ein אחלמה Amethyst, meist violett, Theophrast beschreibt ihn οἰνωπὸν τῇ χρόᾳ. Die vierte Reihe hat einen תרשיש Chrysolith, der bei den Alten ohne Zweifel gelbe Farbe hatte; sodann einen שהם Onych oder Sardonych, nach den Meisten; Philo und Reland aber halten ihn für einen Smaragd, und Winer nicht ohne gute Autoritäten für einen Beryll; zuletzt folgt ein ישפה Jaspis, wahrscheinlich von grünlicher Farbe. — Auf jedem dieser zwölf Steine war der Name eines Israelitischen Stammes eingegraben, der Text bestimmt aber nicht, in welcher Reihenfolge. Einige Rabbinen ordnen die Namen nach den Müttern: also Ruben, Simeon, Levi, Juda, Isaschar, Sebulon, die Söhne der Lea, dann Dan und Naphthali, die Söhne der Bilha, ferner Gad und Asser, die Söhne der Silpa, endlich Joseph und Benjamin, die Söhne der Rahel. Abarbanel will sie aber wie im Lager geordnet wissen, also in die oberste Reihe: Juda, Isaschar, Sebulon, in die zweite: Ruben, Simeon, Gad, in die dritte: Ephraim, Manasse, Benjamin, in die vierte: Dan, Asser, Naphthali. Beiderlei Behauptungen sind gleich unsicher und unwahrscheinlich; am einfachsten und natürlichsten nimmt man dieselbe Reihenfolge an, wie auf den Edelsteinen des Ephod, nämlich nach dem Alter, was dort der Text selbst bestimmt und sich bei Stammnamen, wo es sich um Abstammung handelt, ohnehin von selbst versteht. So wollen es auch Josephus, Maimonides, Jarchi. Demnach wäre die Folge diese: erste Reihe: Ruben (Karneol), Simeon (Topas), Levi (Smaragd); zweite Reihe: Juda (Karbunkel), Dan (Saphir), Naphthali (Chalcedon); dritte Reihe: Gad (Hyacinth), Asser

(Achat), Isaschar (Amethyst); vierte Reihe: Sebulon (Chrysolith), Joseph (Onych), Benjamin (Jaspis) [1]).

Der Beschreibung des Choschen wird Exod. 28, 30. zum Schluss der Zusatz beigefügt: „Und thue zum (אל) Choschen die אורים und die תמים, und sie seyen auf (על) dem Herzen Aarons, wenn er vor Jehova tritt.“ Das Unbestimmte und die Abgerissenheit dieser Worte scheint die Untersuchungslust der Archäologen besonders gereizt zu haben: eine Menge von einzelnen Schriften sucht das exegetisch antiquarische Räthsel zu lösen [2]). Ich verzichte gern darauf, über diese viel besprochene Sache nur Neues vorzubringen, und beschränke mich auf das Nothwendige, streng am biblischen Texte festhaltend. Vorerst handelt es sich darum, was die Urim und Thummim waren; Zweck und Bedeutung gehen uns hier noch nichts an. In dieser Beziehung kommt viel darauf an, wie die angeführten Worte der Urkunde: ונתת אל חושן zu verstehen sind; darüber lässt uns aber die völlig gleiche Ausdrucksweise bei Beschreibung der Bundeslade nicht im Zweifel. Von dieser heisst es Ex. 25, 16 und 21: ונתת אל־הארון את העדת, was noch Niemand anders verstanden hat, als: Thue oder lege das Zeugniss d. i. die beiden Gesetzestafeln in die Lade. Sehr bestimmt hat schon der Rabbi Levi Ben Gerson diese parallele Ausdrucksweise hervorgehoben [3]), nach ihm hat es auch Spencer gethan, und diesem ist neuerdings mit Recht Züllig gefolgt. Die Urim und Thummim müssen also, das fordert Grammatik und Sprachgebrauch, in demselben Verhältnisse zum Choschen stehen, wie

---

1) Das Nähere über diese Namenordnung, wie insbesondere die Rabbinischen Einfälle s. bei Braun l. c. II. p. 491 sqq.

2) Ein Verzeichniss der ältern Schriften giebt Carpzov Appar. crit. Ant. p. 75 sq., die neuern zählt de Wette hebr. jüd. Archäologie §. 199. c. S. 197. auf. Vergl. auch Züllig Erklärung der Apokalypse Excurs 2. S. 408. Unter den ältern verdient vor allen wegen des reichen gelehrten Materials Auszeichnung Spencer dissert. de Urim et Thummim (de leg. Hebr. rit. III. diss. 7. pag. 317 — 449.), unter den neuern J. L. Saalschütz Prüfung der vorzüglichsten Ansichten von den U. und Th. (in Ilgens historisch-theolog. Abhandlungen 3. Leipzig 1824.). Winer Real-W.B. II. S. 747 ff.

3) Vergl. seine Worte bei Spencer a. a. O. cap. 2. p. 327: *Quia Moses post insertos Pectorali lapides pretiosos, jubetur eidem indere Urim et Thummim, hoc facit nos credere, quod Ur. et Th. fuerint quidpiam, quod Moses Pectorali indidit, ad eum modum quo tabulas indidit in Arcam, quia utrimque eadem phrasis* ונתת אל *adhibetur.*

das Zeugniss oder die Gesetzestafeln zur Lade, d. h. sie müssen etwas seyn, das **in** das Choschen hineingelegt wurde, also etwas an sich von demselben Getrenntes, für sich Bestehendes, etwas Sichtbares, Körperliches. Daraus erhellt allein schon hinlänglich die Unrichtigkeit der von vielen ältern und selbst neuern Gelehrten vertheidigten Ansicht, die 'א und 'ת für eine Benennung der zwölf Edelsteine hält und dann so übersetzt: „thue (setze) **an** das Choschen die U. und Th.“, so dass die fraglichen Worte nur ein resumirender Zusatz zur Beschreibung des Choschen wären. Mag אֶל sonst auch „zu“ oder „an“ heissen, so ist dies doch **hier** so wenig der Fall, als an der Parallelstelle Ex. 25, 16. und Gen. 42, 29. Ps. 104, 22. 1 Sam. 10, 22. Für אֶל חֹשֶׁן hat daher der Chaldäer geradezu בחושנא, der andern Gründe, die überhaupt gegen jene Ansicht sprechen, gar nicht zu gedenken [1]). Wozu sollte auch das Choschen doppelt oder umgeschlagen seyn, wenn nichts dazwischen oder hinein kam? Steht es nun auch unwiderlegbar fest, dass man bei Urim und Thummim an etwas Sichtbares, Körperliches zu denken hat, so ist es doch unmöglich, mit irgend einiger Sicherheit dieses Etwas nach Stoff, Form, Aussehen zu bestimmen [2]); was man auch darüber behaupten mag, muss blosse Vermuthung bleiben. Immerhin scheint es sehr zu beachten, dass einigemal, wie an der wichtigen Stelle Num. 27, 21. und 1 Sam. 25, 6. nur אוּרִים steht, während תֻמִּים nie allein vorkommt [3]). Dies ist, wenn wir anders die gemeine Regel: a potiori fit denominatio, nicht verwerfen wollen, ein unumstösslicher Beweis dafür, dass die Urim und Thummim nicht, wie es nach der Doppelbenennung scheint, zwei einander gleichstehende Dinge waren; nimmer hätte das Ganze nur den Namen des einen Theiles führen können, wenn der andere Theil **ebenso**

---

1) Vergl. was **Saalschütz** a. a. O. §. 13. und **Züllig** a. a. O. S. 419. weiter beibringen.

2) So urtheilt mit Recht schon **Prideaux** Orat. de vest. Aaron. 2. (bei **Spencer** a. a. O. S. 327.): *Sufficit observasse, Urim et Thummim a Deo tradita, a Mose recepta, et inter Rationalis (Choschen) duplicitatem, velut in theca quadam fuisse inclusa. Ultra qui temere quid asseruerit, videat ne venditando scientiam, tam imperitis quam peritioribus ludibrium debeat.*

3) Auffallender Weise hat zwar dafür **Züllig** Ps. 16, 5. angeführt; dass aber dort nicht entfernt von dieser Sache die Rede ist, sieht jeder leicht ein; noch nie ist es einem Ausleger eingefallen, bei dieser Stelle an die Thummim des Choschen zu denken.

integrirend zum Ganzen gehört hätte [1]). Demnach dürfte die Vermuthung sehr wohl begründet seyn, dass unter א und ת nur Eine Sache zu verstehen ist; wenigstens erscheinen diejenigen Hypothesen, welche zwei oder zweierlei sich coordinirte Dinge annehmen, als jedenfalls unstatthaft. Dahin gehört schon Philo's Annahme, der an zwei ἀγάλματα denkt, deren eines δηλωσις, das andere ἀληϑεια geheissen [2]); dann die von Michaelis aufgestellte und von vielen Neuern adoptirte Meinung, es seyen die Urim und Thummim drei Steine zum Loosen gewesen, „einer bejahend, der andere verneinend, und der dritte keine Antwort gebend oder neutral" [3]); ingleichen die neueste von Züllig, der sie für eine Anzahl Diamantwürfel hält, von denen der eine Theil geschliffen (Urim), der andere roh (Thummim) gewesen, die aber an sich einander gleich standen [4]). Wir kommen unten auf diese Meinungen zurück.

IV. Die Kopfbedeckung, über welche Ex. 28, 36 — 38. 39, 30. 31. spricht [5]), bestand aus zwei Stücken, nämlich aus der מִצְנֶפֶת und dem צִיץ. Erstere vertritt beim Hohenpriester die Stelle der מִגְבָּעָה, welche die gemeinen Priester trugen; sie war wie diese von Byssus, hatte aber eine andere Form, was bereits im vorigen Kapitel bemerkt wurde. Da der Text diese Form nicht genauer bestimmt, so sind wir lediglich an die Benennung gewiesen, die uns wenigstens im Allgemeinen einigen Aufschluss giebt. Das Stammwort צָנַף heisst umwinden, umwickeln, wodurch man geneigt wird, מִצְנֶפֶת durch Bund oder Tulbend zu übersetzen, wie er im Morgenlande bis heute pflegt getragen zu werden. So stellt ihn sich auch Braun vor, dem

---

1 R. Bechai sagt zu Num. 27: *Mentionem facit tantum principalis* (עִיקָר) *et reticet minus principale* etc. Dagegen kann durchaus nicht geltend gemacht werden, was schon Abenesra hervorhob (in Exod. 28, 8.): *Non possumus dicere, quod Urim fuerint ipsa Thummim, quia de iis distincte scribitur* לאורים ולתומים. *Ezr. 2, 63. Et quia Urim et Thummim vocantur, numero plurali, colligimus non rem unam sed multiplicem fuisse.* Das Fehlen des ת ist einmal Factum und der Schluss daraus ein ganz nothwendiger.

2) Philo de vita Mos. 3. p. 670.

3) Michaelis Mos. Recht I. §. 52. S. 225. Jahn bibl. Archäol. III. S. 353.

4) Züllig a. a. O. S. 415.

5) Töpfer de tiara summi Sacerd. bei Ugolini Thes. XII. Braun l. c. II. cap. 21. p. 625 — 628.

die Meisten, auch in den Abbildungen, gefolgt sind. Er behauptet, es sey dazu eben so viel Zeuch, wie nach der Angabe der Rabbinen zur מגבעה, nämlich 16 Ellen verwendet worden; während jedoch die letztere etwas spitz zugelaufen sey, habe die מצנפת keine Spitze gehabt, sey niederer gewesen, dagegen, weil der Zeuch dann mehr auf Einen Punkt auf einander gewickelt worden, dicker, runder, breiter. Mit Recht hat aber schon Töpfer diese Ansicht bestritten, ohne dass seine zum Theil treffenden Bemerkungen beachtet worden wären. Die natürliche Anschauungsweise und die daraus hervorgegangene allgemeine Sitte des Alterthums erfordert nämlich gerade das Umgekehrte. Sollte durch eine Kopfbedeckung Einer als über den Andern stehend und mit höherer Würde bekleidet kenntlich gemacht werden, so war es ganz natürlich, dass er sich nicht durch eine niedrigere, sondern durch eine höhere, über die der Andern emporragende Kopfbedeckung auszeichnete. So finden wir es von alten Zeiten her im Orient besonders. Der König der Perser z. B. trug als Zeichen seiner höhern Würde allein die *τιάρα ὀρθή* d. i. eine hohe, aufrecht stehende Mütze, und jeder, der eine Tiare von gleicher Höhe trug, wurde als eine Art Majestätsverbrecher betrachtet [1]). Der Flamen Dialis trug zum Insigne seiner oberpriesterlichen Würde eine besonders hohe, über die der andern Priester emporragende Mütze [2]). Mit Unrecht beruft sich Braun auf die Rabbinen; wohl sind Abenesra und Jarchi seiner Ansicht günstig, aber gerade der, der als Hauptzeuge gelten soll, Maimonides spricht dagegen, wenn er behauptet, die Priester hätten den Kopf umwunden nach Art eines Helmes, der Hohepriester dagegen nach Art eines gebrochenen Gliedes [3]). Denn nichts ist gewisser, als dass ein

---

1) **Suidas:** *τιάρα κόσμος ἐπικεφάλαιος, ἣν οἱ βασιλεῖς μόνοι ὀρθὴν ἐφόρουν παρὰ Πέρσαις, οἱ δὲ στρατηγοὶ κεκλιμένην.* **Chrysost.** orat. de servit. 1: *τοιγαροῦν ὁ Περσῶν βασιλεὺς, ὅπως μὲν ἕξει μόνος ὀρθὴν τὴν τιάραν ἐφρόντιζεν, καὶ εἴ τις ἄλλος τοῦτο ἐποίησεν, εὐθὺς ἐκέλευσεν ἀποθνήσκειν αὐτόν.* **Xenoph.** Cyrop. 8. Anab. 2.

2) **Servius** in Aeneid. 8, 664 (lanigeros apices): *Ad eminentiam Sacerdotis ostendendam, sicuti columnae mortuis superponuntur ad ostendendum eorum culmen.*

3) **Maimonid.** de vas. sanct. 8: מצנפת, *de qua mentio fit, ubi de Aarone agitur, eadem est, quae et filiorum ejus: nisi quod summus pontifex ea involvat caput instar alicujus membri fracti* (כמו שלופת על השבר), *sed illius filii sacerdotes minores involvunt instar galeae* (ככובע).

gebrochener Arm oder Fuss nicht blos an dem einen Punkt nur, wo der Bruch ist, umwunden wird, so dass der Verband wie ein Knaul oder Tulbend dick auf einander läge, sondern das ganze Glied, die an die Bruchstelle angränzenden Theile werden mit eingebunden, und der Verband hat eine schräge Lage, zieht sich in die Länge. Offenbar will also Maimonides mit seiner Vergleichung sagen, die Mütze des Hohenpriesters sey länger und höher gewesen, als die der gewöhnlichen Priester. Dasselbe behaupten auch andere Rabbinen mit directen Worten [1]. Philo lässt die Mütze, abgesehen vom πέταλον, wie er den ציץ nennt, aus zwei Theilen bestehen, nämlich aus der Mitra d. i. der gewöhnlichen Priestermütze, und aus der κιδαρις, die über der Mitra gestanden, wie sie die Orientalischen Könige getragen [2]; auch Josephus denkt sich über der eigentlichen Priestermütze noch einen Aufsatz von Hyacinth [3]. So wenig dies mit dem biblischen Texte, der höchstens nur von Hyacinthbändern am ציץ etwas weiss, übereinstimmt, bezeugt es doch, dass beide Autoren die hohepriesterliche Mütze jedenfalls höher als die der gemeinen Priester zu denken sich genöthigt glaubten. Dies haben wir denn auch unbedenklich festzuhalten: Näheres lässt sich freilich über Form und Gestalt der Mütze nicht mit Sicherheit bestimmen.

Der ציץ [4] oder andere Theil der Kopfbedeckung war eine Art goldenes Diadem, nämlich eine dünne Goldplatte (daher die LXX und Philo: πέταλον, die Vulgata: *lamina*, die Rabbinen: טס i. e. *bracteola*), die jedoch, wenigstens der Jüdischen Tradition zufolge, nicht um den ganzen Kopf gieng, sondern nur von einer Schläfe bis zur andern, und nur zwei Finger breit

---

1) R. Abraham Ben David in seinen Noten zu den angeführten Worten des Maimonides: *Ego dicam alterum (pileum) alteri non esse similem.* מצנפת *valde longum* (ארוך vgl. 2 Chron. 24, 13.) *erat et convolutum multis involucris . . . . at opus* מגבעות *erat instar nostrorum pileorum, scilicet acuti superne et breviores* (קצרים).

2) Philo de vit. Mos. 3. p. 670. Μίτρα δ' ἦν ὑπ' αὐτὸ (πέταλον), τοῦ μὴ ψαύειν κεφαλῆς τὸ πέταλον· πρὸς δὲ καὶ κίδαρις κατεσκευάζετο. κιδάρει γὰρ οἱ τῶν Ἐῴων βασιλεῖς ἀντὶ διαδήματος εἰώθασι χρῆσθαι.

3) Joseph. l. c. Πῖλος δὲ ἦν μὲν ὁ καὶ πρότερον αὐτῷ παραπλησίως εἰργασμένος τοῖς πᾶσιν ἱερεῦσιν. ὑπὲρ αὐτὸν δὲ συνεῤῥαμμένος ἕτερος ἐξ ὑακίνθου πεποικιλμένος.

4) Chr. L. Schlichter de lamina aurea Pont. Max. ejusque mysterio (Ugolini Thes. XII. p. 868.). Braun l. c. II. cap. 22. p. 630 — 644.

gewesen seyn soll [1]). Es waren darauf die beiden Worte: קדש ליהוה eingegraben, offenbar so, wie sie hier stehen, nämlich neben, und nicht, wie einige Rabbinen wollen, unter einander [2]); ihre Bedeutung geht uns hier noch nichts an. Der Text bestimmt, der צִיץ solle עַל־מֵצַח d. i. an oder auf der Stirne getragen werden, woraus hervorgeht, dass die Angabe Philo's, der das πέταλον über die μίτρα hinauf an die κίδαρις setzt, wie er die Mütze beschreibt, jedenfalls irrig ist. Ihm ist Lundius in seiner Abbildung gefolgt. Die Rabbinen nehmen dagegen dieses עַל־מֵצַח so streng wörtlich, dass der צִיץ nicht nur unmittelbar auf der Stirne selbst aufgelegen habe, sondern sogar noch etwas Raum zwischen ihm und der Mütze frei geblieben, er also ganz unmittelbar über den Augen gestanden sey [3]). Dies nimmt auch Braun an. Allein dagegen spricht der Ausdruck Ex. 28, 37. והיה על מצנפת, den man nur mit der grössten Gewalt auf das Hyacinthband, womit der צִיץ an der Mütze befestigt wurde, statt auf diesen selbst beziehen kann. Allerdings ist das „auf der Stirne" nicht müssig, sondern steht eher mit Nachdruck, denn, wie wir sehen werden, auf der Stirne pflegte man überhaupt dergleichen zu tragen. Demungeachtet folgt aber daraus noch nicht, dass der צִיץ nur auf der Stirne lag und die Mütze gar nicht berührte; denn die Mütze konnte unmöglich festsitzen, wenn sie nicht einen Theil der Stirne noch einnahm, zumal da sie hoch war; in diesem Fall aber blieb wohl kaum noch der gehörige Raum für den צִיץ auf der Stirne übrig. Das Einfachste und Natürlichste scheint mir daher, dass, da ja die Mütze kein dicker Tulbend war, sondern eher dünn und hoch, der צִיץ auf die Stelle, wo sie die Stirne bedeckte, kam und vielleicht selbst noch etwas über sie herunter gieng, so dass er allerdings auf der Stirne, zugleich aber auch auf

---

1) Gemara Succa 5, 1. כמין טס זהב. Jonathan: *a temporibus* (צידעה) *ad tempora perveniet.* Jarchi in Exod. 28, 36: ציץ *est* כמין טס זהב, *duos digitos lata est, cingens frontem ab aure ad aurem.* Ganz eben so R. Bechai.

2) Vgl. über den höchst uninteressanten Streit Braun l. c. p. 635. Drusius Comment. in Exod. 28. not. maj. — Lundius Jüd. Heiligth. S. 439.

3) Braun l. c. p. 639. 647. tab. 2. Jarchi in Ex. 28, 37: *Capilli ejus conspiciebantur inter tiaram et laminam.*

der Mütze getragen wurde [1]). Letztere wurde dann desto mehr an den Kopf angeschlossen, wozu nämlich das Hyacinthband, dessen die Urkunde beim ציץ gedenkt, diente. Die Rabbinen wissen von drei Bändern, zwei an den beiden Enden des ציץ, und eines in der Mitte desselben, welches über die ganze Höhe der Mütze gelaufen und am Hinterkopfe mit den beiden andern verbunden worden sey [2]). Letzteres aber ist gewiss unrichtig, und das מִלְמָעְלָה Ex. 39, 31. lässt sich nicht dafür anführen, denn es heisst nicht: oben darüber hin, sondern: von oben herab, und wird durch die Worte Ex. 28, 37. אֶל־מוּל פְּנֵי־הַמִּצְנֶפֶת d. i. vorne an der Vorderseite der Mütze, erläutert. Allerdings ist man genöthigt anzunehmen, dass der ציץ auch in der Mitte irgendwie an die Mütze befestigt war, mag man sich ihn auch auf der Stirne selbst liegend denken, denn er hätte sich sonst in der Mitte gerade leicht gesenkt. Wie aber die Befestigung bewerkstelligt wurde, müssen wir unentschieden lassen.

Schliesslich müssen wir noch der Beschreibung gedenken, welche Josephus von der hohepriesterlichen Kopfbedeckung giebt, nicht sowohl weil sie ganz eigenthümlich, sondern als Ergänzung der biblischen Angaben betrachtet worden ist. Nach ihr hatte der Hohepriester, wie schon erwähnt worden, über der gewöhnlichen Priestermütze noch einen besondern Aufsatz von Hyacinth; der *στέφανος χρύσεος* (ציץ) gieng um den ganzen Kopf herum und war vorn an der Stirne glatt: hier stand der Namen Gottes; am Hinterhaupt aber von einer Schläfe bis zur andern waren darauf Blüthenkelche des Hyoscyamus, die Josephus genau beschreibt, in drei Reihen über einander künstlich dargestellt; natürlich lag dieser *στέφανος* nicht auf der Stirne, sondern lief um den untern Theil der Mütze herum. Genaue Abbildungen des Ganzen nach dieser Beschreibung haben Braun und besonders van de Wall gegeben, auf die wir daher des Nähern wegen verweisen [3]). Beide haben sich viele

---

1) So scheint es auch Rosenmüller sich zu denken, wenn er in den Scholien zu Ex. 28, 37. sagt: *incubuit lamina tiarae.*

2) Jarchi l. c. *Quantum autem ad vittas, inditae erant foraminibus, unde dependebant ex duabus extremitatibus (laminae) et e medio ejus, ut essent sex in tribus istis locis. Vitta erat superne, una exterius (propendens), et altera interius e regione ejus: omnes tres vittae suis extremitatibus stringebantur in occipitio* etc.

3) An der theilweise schon angeführten Stelle fährt Josephus

gelehrte Mühe gegeben, die Uebereinstimmung mit den biblischen Angaben darzuthun, allein, wie mir scheint, völlig vergeblich. Abgesehen davon, dass die sehr bedeutenden Zusätze, die Josephus macht, im Texte irgendwie wenigstens angedeutet seyn müssten, widerspricht die ganze Beschreibung den biblischen Angaben geradezu. Den letztern zufolge befand sich der ציץ nur vorn und nicht hinten, seine Aufschrift war nicht blos יהוה, wie Josephus auch noch anderwärts bestimmter angiebt [1], sondern es kam noch das so wichtige קדש hinzu; der Text weiss endlich nichts von einer Hyacinthmütze über der andern, sondern nur von einem Hyacinthband, und es liegt am Tage, dass Josephus beides mit einander verwechselt hat. Höchstens kann man daher zugeben, dass zur Zeit des Josephus die hohepriesterliche Kopfbedeckung so, wie er sie beschreibt, ausgesehen haben könnte, gewiss aber ist, dass sie ursprünglich nicht so beschaffen war. Wir haben vielmehr hier wieder ein Beispiel, wie vorsichtig man seyn muss, wenn Josephus Nachrichten giebt, welche den biblischen Text ergänzen sollen.

§. 2.

Bedeutung der hohepriesterlichen Amtskleidung.

Auch hier kommt es, wie bei der Deutung der gemeinen Priesterkleidung, und insofern die hohepriesterliche viel complicirter ist, noch mehr auf das Princip an, von dem man auszugehen hat. Dieses wird aber natürlich kein anderes seyn können, als dort, nämlich das sich von selbst verstehende, dass die Kleidung Amtstracht war, also auf das hinwies, was der Hohepriester als solcher war, was das Wesen seiner Würde und

---

fort: *Περιέρχεται δὲ στέφανος χρύσεος ἐπὶ τριστοχίαν κεχαλκευμένος· θάλλει δ' ἐπ' αὐτῷ κάλυξ χρύσεος τῇ σακχάρῳ βοτάνῃ παρ' ἡμῖν λεγομένῃ ἀπομεμιμημένος, ὑὸς δὲ κύαμον Ἑλλήνων, οἱ περὶ τομὰς ῥιζῶν ἐμπείρως ἔχοντες προσαγορεύουσι* (nun folgt die Beschreibung des Hyoscyamus) . . . . *ἐκ τουτου μὲν στέφανος ἐκκεχαλκεῦται ὅσον ἀπὸ τοῦ ἰνίου πρὸς ἑκάτερον τῶν κροτάφων· τὸ δὲ μέτωπον ἡ μὲν ἐφιελὶς οὐκ ἔπεισι· λεγέσθω γὰρ οὕτως ὁ κάλυξ· τελαμὼν δ' ἐστὶ χρύσεος, ὃς ἱεροῖς γράμμασι τοῦ θεοῦ τὴν προσηγορίαν ἐπιτετμημένος ἐστί.* Ausführlich commentirt hat diese Stelle H. van de Wall diss. de pileis sive tiaris sacerd. et summi pontif. Hebr. p. 53 — 70. Auch Braun erörtert sie l. c. II. p. 632 — 634.

1) Joseph. Bell. Jud. 5, 5, 7. *τὴν κεφαλὴν βυσσίνῃ μὲν ἔσκεπε τίαρα, κατέστεπτο δ' ὑακίνθῳ περὶ ἣν χρυσοῦς ἄλλος ἦν στέφανος, ἐκτύπωμα φέρων τὰ ἱερὰ γράμματα, ταῦτα δ' ἐστὶ φωνήεντα τεσσαρά.*

gebrochener Arm oder Fuss nicht blos an dem einen Punkt nur, wo der Bruch ist, umwunden wird, so dass der Verband wie ein Knaul oder Tulbend dick auf einander läge, sondern das ganze Glied, die an die Bruchstelle angränzenden Theile werden mit eingebunden, und der Verband hat eine schräge Lage, zieht sich in die Länge. Offenbar will also **Maimonides** mit seiner Vergleichung sagen, die Mütze des Hohenpriesters sey länger und höher gewesen, als die der gewöhnlichen Priester. Dasselbe behaupten auch andere Rabbinen mit directen Worten [1]. **Philo** lässt die Mütze, abgesehen vom *πέταλον*, wie er den ציץ nennt, aus zwei Theilen bestehen, nämlich aus der Mitra d. i. der gewöhnlichen Priestermütze, und aus der *κιδαρις*, die über der Mitra gestanden, wie sie die Orientalischen Könige getragen [2]; auch **Josephus** denkt sich über der eigentlichen Priestermütze noch einen Aufsatz von Hyacinth [3]. So wenig dies mit dem biblischen Texte, der höchstens nur von Hyacinthbändern am ציץ etwas weiss, übereinstimmt, bezeugt es doch, dass beide Autoren die hohepriesterliche Mütze jedenfalls höher als die der gemeinen Priester zu denken sich genöthigt glaubten. Dies haben wir denn auch unbedenklich festzuhalten: Näheres lässt sich freilich über Form und Gestalt der Mütze nicht mit Sicherheit bestimmen.

Der ציץ [4] oder andere Theil der Kopfbedeckung war eine Art goldenes Diadem, nämlich eine dünne Goldplatte (daher die LXX und **Philo**: *πέταλον*, die Vulgata: *lamina*, die Rabbinen: טס i. e. *bracteola*), die jedoch, wenigstens der Jüdischen Tradition zufolge, nicht um den ganzen Kopf gieng, sondern nur von einer Schläfe bis zur andern, und nur zwei Finger breit

---

1) R. **Abraham Ben David** in seinen Noten zu den angeführten Worten des **Maimonides**: *Ego dicam alterum (pileum) alteri non esse similem.* מצנפת *valde longum* (ארוך vgl. 2 Chron. 24, 13.) *erat et convolutum multis involucris . . . . at opus* מגבעות *erat instar nostrorum pileorum, scilicet acuti superne et breviores* (קצרים).

2) **Philo** de vit. Mos. 3. p. 670. Μίτρα δ' ἦν ὑπ' αὐτὸ (πέταλον), τοῦ μὴ ψαύειν κεφαλῆς τὸ πέταλον· πρὸς δὲ καὶ κίδαρις κατεσκευάζετο. κιδάρει γὰρ οἱ τῶν Ἑῴων βασιλεῖς ἀντὶ διαδήματος εἰώθασι χρῆσθαι.

3) **Joseph.** l. c. Πίλος δὲ ἦν μὲν ὁ καὶ πρότερον αὐτῷ παραπλησίως εἰργασμένος τοῖς πᾶσιν ἱερεῦσιν. ὑπὲρ αὐτὸν δὲ συνεραμμένος ἕτερος ἐξ ὑακίνθου πεποικιλμένος.

4) **Chr. L. Schlichter** de lamina aurea Pont. Max. ejusque mysterio (**Ugolini** Thes. XII. p. 868.). **Braun** l. c. II. cap. 22. p. 630 — 644.

gewesen seyn soll [1]). Es waren darauf die beiden Worte: קדש ליהוה eingegraben, offenbar so, wie sie hier stehen, nämlich neben, und nicht, wie einige Rabbinen wollen, unter einander [2]); ihre Bedeutung geht uns hier noch nichts an. Der Text bestimmt, der ציץ solle עַל־מֵצַח d. i. an oder auf der Stirne getragen werden, woraus hervorgeht, dass die Angabe Philo's, der das πέταλον über die μίτρα hinauf an die κίδαρις setzt, wie er die Mütze beschreibt, jedenfalls irrig ist. Ihm ist Lundius in seiner Abbildung gefolgt. Die Rabbinen nehmen dagegen dieses עַל־מֵצַח so streng wörtlich, dass der ציץ nicht nur unmittelbar auf der Stirne selbst aufgelegen habe, sondern sogar noch etwas Raum zwischen ihm und der Mütze frei geblieben, er also ganz unmittelbar über den Augen gestanden sey [3]). Dies nimmt auch Braun an. Allein dagegen spricht der Ausdruck Ex. 28, 37. והיה על מצנפת, den man nur mit der grössten Gewalt auf das Hyacinthband, womit der ציץ an der Mütze befestigt wurde, statt auf diesen selbst beziehen kann. Allerdings ist das „auf der Stirne" nicht müssig, sondern steht eher mit Nachdruck, denn, wie wir sehen werden, auf der Stirne pflegte man überhaupt dergleichen zu tragen. Demungeachtet folgt aber daraus noch nicht, dass der ציץ nur auf der Stirne lag und die Mütze gar nicht berührte; denn die Mütze konnte unmöglich festsitzen, wenn sie nicht einen Theil der Stirne noch einnahm, zumal da sie hoch war; in diesem Fall aber blieb wohl kaum noch der gehörige Raum für den ציץ auf der Stirne übrig. Das Einfachste und Natürlichste scheint mir daher, dass, da ja die Mütze kein dicker Tulbend war, sondern eher dünn und hoch, der ציץ auf die Stelle, wo sie die Stirne bedeckte, kam und vielleicht selbst noch etwas über sie herunter gieng, so dass er allerdings auf der Stirne, zugleich aber auch auf

---

1) Gemara Succa 5, 1. כמין טס זהב. Jonathan: *a temporibus* (צידעה) *ad tempora perveniet.* Jarchi in Exod. 28, 36: ציץ *est* כמין טס זהב, *duos digitos lata est, cingens frontem ab aure ad aurem.* Ganz eben so R. Bechai.

2) Vgl. über den höchst uninteressanten Streit Braun l. c. p. 635. Drusius Comment. in Exod. 28. not. maj. — Lundius Jüd. Heiligth. S. 439.

3) Braun l. c. p. 639. 647. tab. 2. Jarchi in Ex. 28, 37: *Capilli ejus conspiciebantur inter tiaram et laminam.*

der Mütze getragen wurde [1]). Letztere wurde dann desto mehr an den Kopf angeschlossen, wozu nämlich das Hyacinthband, dessen die Urkunde beim ציץ gedenkt, diente. Die Rabbinen wissen von drei Bändern, zwei an den beiden Enden des ציץ, und eines in der Mitte desselben, welches über die ganze Höhe der Mütze gelaufen und am Hinterkopfe mit den beiden andern verbunden worden sey [2]). Letzteres aber ist gewiss unrichtig, und das מִלְמָעְלָה Ex. 39, 31. lässt sich nicht dafür anführen, denn es heisst nicht: oben darüber hin, sondern: von oben herab, und wird durch die Worte Ex. 28, 37. אֶל־מוּל פְּנֵי־הַמִּצְנֶפֶת d. i. vorne an der Vorderseite der Mütze, erläutert. Allerdings ist man genöthigt anzunehmen, dass der ציץ auch in der Mitte irgendwie an die Mütze befestigt war, mag man sich ihn auch auf der Stirne selbst liegend denken, denn er hätte sich sonst in der Mitte gerade leicht gesenkt. Wie aber die Befestigung bewerkstelligt wurde, müssen wir unentschieden lassen.

Schliesslich müssen wir noch der Beschreibung gedenken, welche Josephus von der hohepriesterlichen Kopfbedeckung giebt, nicht sowohl weil sie ganz eigenthümlich, sondern als Ergänzung der biblischen Angaben betrachtet worden ist. Nach ihr hatte der Hohepriester, wie schon erwähnt worden, über der gewöhnlichen Priestermütze noch einen besondern Aufsatz von Hyacinth; der *στέφανος χρύσεος* (ציץ) gieng um den ganzen Kopf herum und war vorn an der Stirne glatt: hier stand der Namen Gottes; am Hinterhaupt aber von einer Schläfe bis zur andern waren darauf Blüthenkelche des Hyoscyamus, die Josephus genau beschreibt, in drei Reihen über einander künstlich dargestellt; natürlich lag dieser *στέφανος* nicht auf der Stirne, sondern lief um den untern Theil der Mütze herum. Genaue Abbildungen des Ganzen nach dieser Beschreibung haben Braun und besonders van de Wall gegeben, auf die wir daher des Nähern wegen verweisen [3]). Beide haben sich viele

---

1) So scheint es auch Rosenmüller sich zu denken, wenn er in den Scholien zu Ex. 28, 37. sagt: *incubuit lamina tiarae.*

2) Jarchi l. c. *Quantum autem ad vittas, inditae erant foraminibus, unde dependebant ex duabus extremitatibus (laminae) et e medio ejus, ut essent sex in tribus istis locis. Vitta erat superne, una exterius (propendens), et altera interius e regione ejus: omnes tres vittae suis extremitatibus stringebantur in occipitio* etc.

3) An der theilweise schon angeführten Stelle fährt Josephus

gelehrte Mühe gegeben, die Uebereinstimmung mit den biblischen Angaben darzuthun, allein, wie mir scheint, völlig vergeblich. Abgesehen davon, dass die sehr bedeutenden Zusätze, die Josephus macht, im Texte irgendwie wenigstens angedeutet seyn müssten, widerspricht die ganze Beschreibung den biblischen Angaben geradezu. Den letztern zufolge befand sich der ציץ nur vorn und nicht hinten, seine Aufschrift war nicht blos יהוה, wie Josephus auch noch anderwärts bestimmter angiebt [1]), sondern es kam noch das so wichtige קדש hinzu; der Text weiss endlich nichts von einer Hyacinthmütze über der andern, sondern nur von einem Hyacinthband, und es liegt am Tage, dass Josephus beides mit einander verwechselt hat. Höchstens kann man daher zugeben, dass zur Zeit des Josephus die hohepriesterliche Kopfbedeckung so, wie er sie beschreibt, ausgesehen haben könnte, gewiss aber ist, dass sie ursprünglich nicht so beschaffen war. Wir haben vielmehr hier wieder ein Beispiel, wie vorsichtig man seyn muss, wenn Josephus Nachrichten giebt, welche den biblischen Text ergänzen sollen.

§. 2.

Bedeutung der hohepriesterlichen Amtskleidung.

Auch hier kommt es, wie bei der Deutung der gemeinen Priesterkleidung, und insofern die hohepriesterliche viel complicirter ist, noch mehr auf das Princip an, von dem man auszugehen hat. Dieses wird aber natürlich kein anderes seyn können, als dort, nämlich das sich von selbst verstehende, dass die Kleidung Amtstracht war, also auf das hinwies, was der Hohepriester als solcher war, was das Wesen seiner Würde und

---

fort: Περιέρχεται δὲ στέφανος χρύσεος ἐπὶ τριστοχίαν κεχαλκευμένος· θάλλει δ' ἐπ' αὐτῷ κάλυξ χρύσεος τῇ σακχάρῳ βοτάνῃ παρ' ἡμῖν λεγομένῃ ἀπομεμιμημένος, ὑὸς δὲ κύαμον Ἑλλήνων, οἱ περὶ τομὰς ῥιζῶν ἐμπείρως ἔχοντες προσαγορεύουσι (nun folgt die Beschreibung des Hyoscyamus) . . . . ἐκ τουτου μὲν στέφανος ἐκκεχαλκεῦται ὅσον ἀπὸ τοῦ ἰνίου πρὸς ἑκάτερον τῶν κροτάφων· τὸ δὲ μέτωπον ἡ μὲν ἐφιελὶς οὐκ ἔπεισι· λεγέσθω γὰρ οὕτως ὁ κάλυξ· τελαμὼν δ' ἐστὶ χρύσεος, ὃς ἱεροῖς γράμμασι τοῦ θεοῦ τὴν προσηγορίαν ἐπιτετμημένος ἐστί. Ausführlich commentirt hat diese Stelle H. van de Wall diss. de pileis sive tiaris sacerd. et summi pontif. Hebr. p. 53 — 70. Auch Braun erörtert sie l. c. II. p. 632 — 634.

1) Joseph. Bell. Jud. 5, 5, 7. τὴν κεφαλὴν βυσσίνῃ μὲν ἔσκεπε τίαρα, κατέστεπτο δ' ὑακίνθῳ περὶ ἣν χρυσοῦς ἄλλος ἦν στέφανος, ἐκτύπωμα φέρων τὰ ἱερὰ γράμματα, ταῦτα δ' ἐστὶ φωνήεντα τεσσαρά.

seines Verhältnisses sowohl zu den andern Priestern als zum ganzen Volke ausmachte. Daran, wie billig, streng festhaltend, betrachten wir zuerst das Ganze der Kleidung, sodann jeden einzelnen Theil.

Bei dem Ganzen der hohepriesterlichen Kleidung kommt zuerst, wie bei der der gemeinen Priester, die rein formelle Bestimmung der Zahl der einzelnen Bestandtheile in Betracht. Dieser sind acht, welche Zahl, wie wir gesehen haben, nicht minder als die Vierzahl der Stücke der gemeinen Priesterkleidung von der jüdischen Tradition scharf hervorgehoben wird [1]; sie giebt sich, zumal dieser letztern Zahl gegenüber, sogleich als eine Verdoppelung derselben zu erkennen, und man sieht recht deutlich, wie überhaupt alle priesterliche Amtstracht sich innerhalb der Vier bewegen sollte, ganz gemäss der allgemeinen Bestimmung des Priesterthums, alles Zeugniss und alle Offenbarung Gottes zu vermitteln. Die Verdoppelung der Vier hat aber ihren einfachen Grund in der bekannten Weise, wie die Hebräer den Superlativ oder überhaupt den höchsten Grad auszudrücken pflegen [2]; gehörten zur Amtstracht des niedern Priesters vier Kleidungsstücke, so sollte die des höchsten Priesters, des Priesters der Priester, vier und vier haben. Seine Kleidung konnte also im Allgemeinen in ihrem Verhältnisse zur gemeinen Priesterkleidung nicht besser significirt seyn, als durch die Achtzahl ihrer Theile. Die vier weitern Stücke waren aber besonders dadurch noch hervorgehoben, dass sie alle, wie verschieden sie auch nach Form, Stoff, Farbe unter sich waren, Gold an sich hatten, welches den andern, auch den gemeinen Priestern zukommenden, vier Stücken fehlte: das Oberkleid hat goldene Glöckchen, das Ephod ist mit Gold durchwirkt, eben so das Choschen, der Ziz ist ganz von Gold. Daher erhielt die hohepriesterliche Kleidung im Gegensatz und zum Unterschied von der der gemeinen Priester die Benennung בגדי זהב d. i. gol-

---

1) Zu den oben S. 71. angeführten Stellen fügen wir noch die Worte Abarbanels (bei Boldich Pontif. max. Hebr. cap. 3, 15.): *Fecerunt tempore secundi templi Urim et Thummim* להשלים שמנה בגדים *i. e. ad complendum numerum octonarium vestium, etiamsi veteri non respondebat.* So streng also wurde auf diese Achtzahl gehalten, dass, wenn auch Anderes nicht so war, wie beim ersten Tempel, doch jedenfalls der hohepriest. Kleidungsstücke acht seyn mussten.

2) Gesenius Lehrgebäude S. 692. c.

dene Kleidung [1]. Gold haben wir als das eigentliche Hoheitssymbol kennen gelernt (I. S. 283. vgl. 330.); sehr passend fand es sich gerade an den unterscheidenden Kleidungstheilen dessen, welcher Hoherpriester und überhaupt der Höchste in der Theokratie war.

Wichtiger als dieser ganz allgemeine Charakter, welcher nur durch die Anzahl der einzelnen Stücke, ganz abgesehen von ihrem Verhältniss zu einander und zum Ganzen, bedingt wird, ist die Anordnung und Eintheilung des complicirten Ornates. Derselbe zerfällt nämlich in gewisse Haupttheile, und wir haben daher vor allem zu sehen, welche einzelne Stücke innerhalb des Ganzen wieder auf besondere Weise mit einander verbunden sind und zusammen gehören. Da fällt zuerst in die Augen, dass der Hohepriester unter der sogenannten goldenen Kleidung ganz die der gewöhnlichen Priester trug, die Chetoneth, das Hüftkleid, den Gürtel; auch die Mütze, obwohl sie etwas anders gestaltet war, gehört dazu. Diese machen also mit einander einen und zwar den ersten Haupttheil des ganzen Ornates aus; durch sie wird der Hohepriester überhaupt in die Reihe der Priester gestellt, und es ist dieser Haupttheil somit Zeichen seiner priesterlichen Würde im Allgemeinen. Ueber dieser vollständigen eigentlichen Priesterkleidung trug er zuerst das Oberkleid, und dann das Ephod und das Choschen. Der Augenschein lehrt, dass diese drei nicht auf gleiche Weise, wie die zur Priestertracht gehörigen Stücke mit einander verbunden sind, also auch nicht Ein Ganzes mit einander ausmachen. Der Meil nämlich wird wohl über die Priesterkleidung angelegt, hängt aber mit ihr so wenig als mit dem Ephod, welches wieder über ihn angezogen wird, unzertrennlich zusammen, er bildet also wiederum einen Haupttheil für sich, und zwar den

---

1) Maimonides de vas. sanct. cap. 8: *Vestium sacerdotum tria sunt genera: vestes omnibus sacerdotibus communes, vestes aureae* (בגדי זהב) *et vestes albae. . . . . Vestes aureae sunt vestes Pontificis Maximi* etc. . . . . *Vestes albae quatuor sunt, quibus Pontifex Maximus ministerium peragit die expiationum.* Vergl. überhaupt Braun l. c. I. p. 14 sqq. Ob nur die vier wirklich mit Gold versehenen Stücke obigen Namen führten, wie Selden will, oder die ganze hohepriesterliche Kleidung überhaupt nach Cunäus, ist eine sehr unwichtige Frage. Sehr gezwungen bezieht Letzterer das „golden“ auf die Kostbarkeit des Gesammtanzugs. Besser nimmt man an, dass allerdings der ganze Anzug des Hohenpriesters durch jene Benennung bezeichnet ist, aber dies eben nur um jener vier weitern, mit Gold versehenen, ihn als Hohenpriester auszeichnenden Stücke.

zweiten. Das Ephod und Choschen hingegen sind aufs genaueste mit einander verbunden, indem dieses an jenes fest angeheftet ist durch Kettchen und Bänder; beide gehören also unzertrennlich zusammen und bilden Ein Ganzes, das dem Priesterkleid und dem Meil gegenüber den dritten Haupttheil des ganzen Anzugs ausmacht. Wenn wir nun überhaupt schon festzuhalten haben, dass es sich hier um eine Amtstracht handelt d. h. um eine solche, welche Bezeichnung des Amtes und der Würde dessen ist, der sie trägt, und wenn insbesondere der erste Haupttheil sich uns bereits als Bezeichnung einer besondern Würde aufs deutlichste dargestellt hat, so kann kein Zweifel seyn, dass auch jeder der beiden andern Haupttheile eine besondere Würde bezeichnet, und zwar der letztere wiederum eine doppelte, aber durchaus zusammengehörige, unzertrennliche. Wir haben also im Ganzen des hohepriesterlichen Ornates das Symbol einer dreifachen Würde zu erblicken, welche der Hohepriester in seiner Person vereinigt. Es fragt sich nun, welche weitere Würde, ausser der eigentlich priesterlichen, ihm noch zukommt. Dies wird sich leicht aus dem ergeben, was oben über sein Verhältniss theils zu den andern Priestern, theils hauptsächlich zum ganzen Volke bemerkt wurde. Im Hohenpriester nämlich concentrirt sich das ganze Israelitische Volk, er ist daher, wie das Haupt, so auch der Repräsentant und Stellvertreter desselben; das ganze Volk erscheint in ihm gleichsam als Eine Person; alles daher, was der Gesammtheit Israels zukommt, concentrirt sich in diesem Einzelnen; seine Würde fällt also mit der Würde des gesammten Volkes gewissermassen zusammen (vergl. oben S. 13.) Letztere aber besteht in dem, wozu es von Gott bestimmt und erhoben ist, und dieses wird, wie sich erwarten lässt, da angegeben, wo Gott diesem Volke seine Bestimmung förmlich festsetzt, nämlich in jener schon oben besprochenen wichtigen Stelle von der Berufung desselben Exod. 19, 5. 6: „Wenn ihr meiner Stimme gehorchet, und meinen Bund haltet, so sollt ihr mein Eigenthum seyn aus allen Völkern, denn mein ist die ganze Erde; und ihr sollt mir seyn ein Königreich der Priester und ein heiliges Volk.“ Hier wird das Volk zu einer מַמְלָכָה, Gottes erhoben, d. h. zu einer Theokratie; diese ist es aber nur als Eigenthumsvolk d. h. als Volk des Bundes ברית d. i. des Gesetzes, welches es halten soll (vergl. oben S. 20.); endlich ist es ein Reich oder Volk der Priester, was (vgl. oben

S. 12 f.) ganz dasselbe ist wie heiliges Volk. Das gesammte Israel hat somit nach diesen göttlichen Installationsworten einen dreifachen Charakter, einen königlichen, einen bundesgesetzlichen und einen priesterlichen. So giebt ihn auch aufs bestimmteste die jüdische Tradition an, die es vielfach als eine Art Grundartikel des Mosaismus festsetzt, dass Gott Israel drei Würden (כתרים Kronen) ertheilt habe, nämlich die des Gesetzes, die des Priesterthums, und die des Königthums [1]. Insofern sich nun im Hohenpriester das gesammte Volk concentrirt, concentrirt sich in ihm auch nothwendig die dreifache Würde desselben: ist es ein Priestervolk, so ist er der Priester κατ' ἐξοχην; ist es das Volk des Bundes (Gesetzes), so ist er der eigentliche Träger und Bewahrer des Bundes; ist es ein göttlich Königreich, so ist er das Haupt, der Höchste in der Theokratie und besitzt als solcher königliche Würde [2]. Diese dreifache Würde stellt nun auch der hohepriesterliche Ornat dar; die priesterliche ist, wie wir gesehen haben, durch den ersten Haupttheil, die unterste Kleidung, bezeichnet; die königliche und höchste wird aber der natürlichen Anschauung und Schicklichkeit gemäss demjenigen der beiden andern Haupttheile zukommen müssen, der auch nach

---

1) Pirke Aboth 4, 13: בשלשה כתרים נכתרו ישראל כתר תורה כתר כהנה וכתר מלכות *i. e. tribus coronis coronatus est Israel, corona legis, et corona sacerdotii, et corona regni.* Maimonid. halach torah 3, 1: *Ipsae tres bonae dignitates* (מעלות) *datae sunt populo huic (Israeli) in principio, quo data fuit lex; nempe sacerdotium, regnum, lex.* Vergl. Surenhusius Mischna (Amstelod. 1700.) (mit den Erklärungen des Maimonides und Bartenora) IV. pag. 457. Buxtorf Lex. Talmud. s. v. זרה p. 689 sq. Cunaeus de re publ. Hebr. 2, 1. Leidecker de republ. Hebr. 10, 1. p. 575. Lightfoot Opp. I. p. 438 sq. Wagenseil Sota cap. 9. p. 966 sq. Lundius Jüdische Heiligthümer S. 412. 6. Carpzov Apparat. crit. p. 60. Braun de vest. sacerd. Hebr. II. cap. 22. p. 634. Ein Symbol dieser drei Kronen wollten die Rabbinen in den drei Kränzen (= Kronen זר vergl. Buxtorf l. c.) finden, welche im Innern der Wohnung sich befinden, nämlich an dem Schaubrodtisch (*corona regni*), am Räucheraltar (*corona sacerdotii*) und an der Bundeslade (*corona legis*). Vergl. Jarchi zu Exod. 25, 11. 24. 30, 3. Midrasch paraschath תרומה.

2) Was diese Concentration der dreifachen Würde des gesammten Volkes in seinem theokratischen Repräsentanten, die Uebertragung derselben auf Eine Person betrifft, so dient zur Erläuterung, dass die jüdische Theologie sie auch in der Person des Messias (des neutestamentlichen Hohenpriesters Hebr. 5, 14.) sich vereinigt denkt. So sagt Tikkune Sohar 5, 5. fol. 15. von dem Stein Gen. 28, 12. Ps. 118, 22., der auf den Messias bezogen wird: *Et hic Lapis est peculium regum, meditatio angelorum etc. Ipse est Corona Legis, Corona Sacerdotii, Corona Regni.* Vergl. Schöttgen de Messia pag. 107. und 298 ff. — Ueber die Verbindung der drei Würden mit einander und ihre Vereinigung in Einer Person spricht auch Philo de vit. Mos. II. p. 654 sq.

Aussen als der oberste erscheint, und ohnehin der schmuckvollste und kostbarste ist, also dem dritten aus dem Ephod und Choschen bestehenden; für die bundesgesetzliche Würde bleibt somit der zweite递Haupttheil, das Oberkleid übrig. Daraus ergiebt sich nun schon, warum der ganze Ornat so eingerichtet war, dass keiner der drei Hauptheile, obgleich sie über einander lagen, von dem andern völlig bedeckt wurde, vielmehr sah man von jedem ein Stück wenigstens, und zwar immer zugleich auch das besondere Insigne jedes Haupttheils. Vom Priesterkleide erblickte man nicht nur die weissen Aermel, sondern, weil der Meil nur bis an die Kniee gieng, noch etwas von dem eigentlichen Priesteramtszeichen, dem Gürtel; von den Knieen bis zum Leibe sah der blaue Meil mit seinen Granatäpfeln und Glöckchen hervor; über diesem erschien das Ephod sammt dem Choschen, jedes mit Edelsteinen versehen, dieses mit zwölf auf der Brust, jenes mit zwei auf den Schultern. Diese allgemeine Deutung der drei Haupttheile wird sich uns nun bei Betrachtung der besondern Beschaffenheit eines jeden und vorzüglich seiner Insignien auf schlagende Weise als richtig bewähren. Der erste Haupttheil, die eigentliche Priesterkleidung kommt natürlich hier nicht mehr in Betracht, wir beginnen sogleich mit dem zweiten Haupttheil.

I. Das Oberkleid. Als das Eigenthümliche und Unterscheidende des Meil im Allgemeinen, in seinem Verhältniss zu den beiden andern Haupttheilen des ganzen Ornates tritt uns sogleich seine Farbe entgegen, welche der Text auch so nachdrücklich hervorhebt: durchaus und nur blau (תְּכֵלֶת) soll der Meil seyn. Diese Farbe hat sich uns aber oben mehrfach erwiesen als die Farbe der göttlichen Offenbarung, des Zeugnisses, des Bundes oder Gesetzes (I. S. 328 f.), und da sie nun die ausschliessliche dieses Haupttheils des Ornates ist, so erscheint er auch als ausschliessliche Bezeichnung der bundesgesetzlichen Würde in ihrem Unterschied einerseits von der königlichen, andererseits von der priesterlichen. So haben wir hier schon einen unumstösslichen Beweis für die so eben aufgestellte allgemeine Deutung des zweiten Haupttheils. — Nächst der Farbe bestimmt der Text als Eigenschaft des ganzen Meil, dass er solle durchaus gewoben seyn. Dies hat er mit dem eigentlichen Priesterrock, der Chetoneth gemein, und zwar aus dem oben angegebenen Grunde (S. 76 f.), der sich hier insofern

noch bestätigt, als der Text den Zweck der besondern Vorrichtung um das Halsloch dahin bestimmt: „damit er nicht zerreisse". Der Meil war kein blosser Mantel, der übergehängt wurde, sondern ein eigentlicher Rock, wenn gleich kürzer als der Priesterrock, ein geschlossenes, ganzes Kleid, das als solches auch den Charakter der Ganzheit tragen, d. h. durchaus gewoben seyn musste. Während die erwähnte Vorrichtung um das Halsloch, ähnlich derjenigen an den gewöhnlichen Panzern, sich mehr als durch äussere Nothwendigkeit veranlasst zu erkennen giebt und darum nicht bedeutsam seyn kann (I. S. 51.), höchstens nur mit der Bedeutung des Gewoben- und Nichtzerschnittenseins zusammenhängt, erscheint die andere Vorrichtung am Rande oder Saume des Kleides, das Gehänge der Granatäpfel und Glöckchen nichts weniger als irgend nothwendig, sondern eher als eine besondere Zierrath, die jedoch aus einem bestimmten Grunde sich gerade hier vorfinden muss, da sie keineswegs eine überhaupt gewöhnliche Kleiderzier war; es fragt sich also: warum unter den tausend gedenkbaren Kleiderzierrathen gerade diese, eine so scharf bestimmte, und warum dieselbe gerade an diesem Haupttheile des Ornates? Aus der unläugbaren Absichtlichkeit ihrer Wahl folgt jedenfalls, dass sie etwas anzeigen, bedeuten sollten; dies bestätigt sich auch besonders noch dadurch, dass die Gehänge, welche jeder zum Bundesvolk Gehörige an seinem Oberkleide und zwar an Schnüren von derselben Farbe, die die ausschliessliche des hohepriesterlichen Meil ist (I. S. 329.), tragen musste, im Texte geradezu als Zeichen oder Symbole beschrieben sind (Num. 15, 39. 40.); unmöglich können die, ausserdem so sorgfältig benannten Gehänge am Kleide des Repräsentanten des ganzen Bundesvolkes, welches Kleid ja an sich schon kein gewöhnliches, bedeutungsloses, sondern ein Amts- und Würdekleid war, leere Zierrath gewesen seyn. Dabei versteht sich denn von selbst, dass nicht blos die eine Gattung dieser Gehänge, sondern eine wie die andere symbolischen Charakter hatte. Dazu nöthigt auch die genaue Verbindung, in welche sie der Text mit einander setzt, wenn er sagt V. 33: „Und mache an dem Saume ringsum Granatäpfel . . . . und Glöckchen von Gold in ihrer Mitte (d. i. zwischen ihnen) ringsum"; im folgenden Vers wird dies wiederholt mit den Worten: „ein goldenes Glöckchen und ein Granatapfel, ein goldenes Glöckchen und ein Granatapfel, an dem Saume des Meil rings-

um", d. h. Glöckchen und Granatäpfel sollen mit einander abwechseln. Nachdrücklicher konnte wohl das Zusammengehören und die Verbindung beider Gattungen von Gehängen nicht bezeichnet werden. Demnach wäre es eben so inconsequent als gewaltthätig, wollte man die Glöckchen von der Bedeutsamkeit ausschliessen und sie nur den Granatäpfeln zugestehen, oder umgekehrt sie jenen zuschreiben und diesen absprechen.

Der Granatapfel ist ein sehr häufig in den alten Religionen vorkommendes Symbol, ohne Zweifel wegen seiner vielen ausgezeichneten Eigenschaften. Er hat eine herrliche rothe Farbe (daher sein Name *malum punicum*), seine Blüthe, welche er erst abwirft, wenn er überreif ist und aufspringt, ist rosenfarben, seine Blätter haben ein sehr schönes Grün; in sich schliesst er eine Menge wohlschmeckender, saftreicher, erquikkender Kerne (daher sein Name *malogranatum*); dazu kommt endlich noch sein Wohlgeruch [1]). Im Heidenthum erscheint er durchweg als Symbol der Zeugung und Empfängniss, überhaupt des Geschlechtsverhältnisses, was nicht sowohl von seiner lebendig rothen Farbe, der Farbe der Liebe und des Lebens, herrührt, als vielmehr daher, dass er, weil seine Kerne zugleich Saamenkerne sind, Saamenbehältniss ist; und insofern diese Kerne in sehr zahlreicher Menge in ihm beschlossen und zugleich von der edelsten Gattung sind, dient er zum Symbol der Zeugungs- und Empfängnisskraft, namentlich in ihrer reichen Fülle und Ueppigkeit. Als solches kommt er in der Reihe ähnlicher Zeugungssymbole, wie des Mohns, der Nabelkuchen, des Kammes u. s. w. in den mystischen (Zeugungs-) Laden vor, worüber oben (I. S. 401 f.). Nach der sinnreichen Vermuthung des Ursinus ist der syrische Gott רמון (2 Kön. 5, 18.) d. i. Granatbaum, Granatapfel, das *numen naturae omnia foecunditantis*, die personificirte *natura naturans* [2]). In den vorderasiatischen und griechischen Mythen erscheint der Granatbaum gewöhnlich als entsprossen aus dem auf die Erde geflossenen Blute eines

---

1) Celsius Hierobot. I. p. 271: *In malo punico vix ulla pars est, quae sensus humanos non mirifice delectet et recreet.* Die Beweisstellen für diese Behauptung lässt Celsius folgen. — Braun de vest. sac. II. p. 734: *Est grati odoris et habet succum nonnunquam dulcem aliquando vinosum, ad esum et refrigerium aptum. Ideo valde appetitur in regionibus calidioribus.* Num. 20, 5. Deut. 8, 8. Cant. 4, 13. — Rosenmüller Schol. in Ex. 28, 33.

2) Ursinus Arboretum bibl. cap. 32, 7.

seines Phallus beraubten Gottes; nach den Thesmophorien aus dem Blute des Dionysos [1]), nach andern Mythen aus dem Blute des Agdistis. Die Nana, Tochter des Flusses Sangarius, pflückte die Granatäpfel ab, legte sie in ihren Schooss und ward schwanger davon, was die Geburt des Attys zur Folge hatte [2]). Proserpina, die Tochter der alles in ihrem Schoosse bewahrenden Mutter Erde, Demeter, konnte deshalb nicht wieder zu den Göttern der Oberwelt zurückkehren, weil sie Granatapfelkerne zu sich genommen hatte [3]). Ein Bild der Juno zu Argos trug in der einen Hand einen Scepter, mit einem Kukuk, in der andern einen Granatapfel, wobei schon Ursinus erinnert, dass Jupiter, in einen Kukuk verwandelt, *Junonem virginem compresserit*, und Creuzer bemerkt, dass „der Granatapfel, als ein natürliches Saamenbehältniss . . . . . den Göttinnen eignete, in deren Schoosse so viel physisches Leben und so viele Saamen der Pflanzungen und Geschlechter verborgen lagen" [4]). Diese mit dem Wesen der Naturreligionen so eng zusammenhängende Bedeutung des Granatapfels ist dem Mosaismus völlig fremd. Ihm ist der Apfel im Allgemeinen, wie wir oben nachgewiesen (I. S. 453.), Symbol des Wortes; der Granatapfel aber, als diejenige besondere Gattung von Apfel, welche alle Eigenschaften, um deren willen der Apfel überhaupt Symbol des Wortes ist, aufs vollkommenste und im höchsten Grade besitzt, so dass er gewissermassen der Apfel der Aepfel ist, wird darum auch das Symbol des die höchsten und besten Eigenschaften in sich vereinigenden, vollkommensten Wortes, des Wortes aller Worte, d. h. des Wortes Gottes seyn. Der Begriff „Wort Gottes" ist aber dem Hebräer ein Collectivbegriff, insofern er darunter das ganze Zeugniss oder das aus vielen einzelnen Geboten bestehende Ganze des Gesetzes (νόμος τῶν ἐντολῶν Ephes. 2, 15.) versteht; daher eignete sich zu seinem Symbol vor allen andern der, eine Menge wohlschmeckender, köstlicher Kerne umschliessende Granatapfel. Für die Richtigkeit dieser Deutung haben wir das unumwundene Zeugniss der jüdischen Tradition, welche

1) Clemens Alex. Photr. pag. 12. Görres Mythengeschichte II. S. 571.

2) Arnobius adv. gent. 5. p. 180.

3) Vergl. die Stelle aus Ovid bei Ursinus l. c.

4) Creuzer Symbolik II. S. 588.

das Erfülltsein von göttlichen Geboten, das Angefülltsein mit Werken des Gesetzes geradezu mit dem Granatapfel vergleicht [1]. Nicht minder spricht dafür auch die Analogie der schon erwähnten Gehänge (צִיצִית) an dem Kleide jedes Theokraten, welche an Schnüren von gleicher Farbe wie der Meil hiengen, und an „alle Gebote Jehova's“ erinnern sollten. Bemerkenswerth ist aber das Verhältniss dieser Gehänge zu den im Allgemeinen Gleiches andeutenden Granatäpfeln: jeder Israelite sollte als zum Bundesvolk gehörig „gedenken aller Gebote Jehova's, der Hohepriester aber als Haupt und Stellvertreter des gesammten Bundesvolkes sollte dieser Gebote nicht blos gedenken „und sie thun“, sondern Träger und Bewahrer des Gesetzes in seiner Totalität seyn; er hatte als solcher dafür zu sorgen, dass das Ganze des Gesetzes fortwährend bestehe, nichts davon und nichts dazu komme (Deuter. 4, 2.), er hatte das Amt des Gesetzes, und eben darum trug er an seinem gerade dieses specielle Amt darstellenden Hauptttheile seiner Amtstracht das Symbol des Gesetzes, als der Gesammtheit aller einzelnen Gebote Gottes. So wird es klar, warum der Hohepriester überhaupt Granatäpfel trug, und warum sie sich insbesondere gerade am Meil als dessen Insignien befanden, wofür vom nichtsymbolischen Standpunkt aus niemals ein nur irgend annehmbarer Grund wird aufgefunden werden können. Uebrigens ist nicht zu übersehen, wie scharf und bestimmt der grosse Unterschied des Mosaismus und des Heidenthums auch in diesem kleinen und an sich unbedeutenden Symbole hervortritt: während im Heidenthum der Granatapfel eine rein physische Bedeutung hat, tritt im Mosaismus die rein ethische ausschliesslich hervor. — Die Urkunde giebt auch noch besonders an, dass die hohepriesterlichen Granatäpfel aus Hyacinth, Purpur, Kokkus und Byssus sollten verfertigt seyn, was um so weniger eine willkürliche, bedeutungslose Bestimmung

---

1) **Gemara** tract. Chagigah fol. 27: Das Feuer der Hölle wird keine Gewalt haben über die Abtrünnigen (פּשׁעי) Israels, שמלאין מצות כרמון d. i. welche voll sind von den Geboten (Gottes) wie *ein* Granatapfel.“ Der Chaldäische Paraphrast giebt die Worte Hohel. 4, 13. so: עוּלֵימַיִךְ מַלְיָין פִּקּוּדַיָּא כְּרִמּוֹנִין d. i. „deine Jünglinge sind angefüllt mit (göttlichen) Geboten, wie Granatäpfel.“ Ganz ähnlich umschreibt er Hohel. 6, 11: „ob die Granatäpfel blühen“, durch: „ob sie voll guter Werke (עוֹבְדִין טָבִין) sind, wie Granatäpfel.“ Vgl. **Buxtorf** Lex. Talm. pag. 2265.

seyn kann, als dies nicht die natürliche Farbe des Granatapfels, sondern jene vier Farben sind, die sich beständig im ganzen Cultapparat wiederholen. Jedenfalls liegt darin die beste und einfachste Widerlegung derjenigen Deutung der Granatäpfel, welche von ihrer natürlichen rothen Farbe ausgehend, sie für Symbole der göttlichen Liebe hält [1]); denn unmöglich konnten sie ihre Hauptbedeutung von etwas haben, wodurch sie gerade von den wirklichen Granatäpfeln gänzlich verschieden waren. Die vier Farben in ihrer Verbindung mit einander bezeichnen die Totalität der verschiedenen Offenbarungsweisen Gottes an Israel (I. S. 367.); an dem Symbol des Gesetzes in seiner Totalität befindlich, müssen sie auf eine Eigenschaft desselben hinweisen, und diese wird demnach keine andere seyn, als dass das Gesammtgesetz die vollständige Gesammtoffenbarung Gottes an Israel ist, in welcher jede einzelne seiner Offenbarungsweisen wie alle mit einander sich abspiegeln und concentriren.

Die Glöckchen müssen nicht nur überhaupt so gut wie die Granatäpfel bedeutsam seyn, sondern vermöge ihrer unzertrennlichen und scharf hervorgehobenen Verbindung mit denselben namentlich auch eine verwandte Bedeutung haben. Darauf führt denn ohnehin die natürliche und einzige Bestimmung der Glocke selbst, welche darin besteht, dass sie Schall und Ton von sich giebt; nur diese ihre einzige und ausschliessliche Bestimmung kann in Betracht kommen, wenn sie als Symbol, wie hier, dienen soll. Dem Hebräer heisst der Hammer oder Schlegel der Glocke, womit sie den Ton hervorbringt, ihre „Zunge“ לָשׁוֹן, und der Ton selbst, den sie von sich giebt, ihre „Stimme“ oder „Rede“ קוֹל, welches Wort vom Arabischen قَالَ d. i. reden kommt, oder doch demselben Stamm angehört. Vgl. Deut. 1, 34. 5, 25. Hiob 33, 8. Das Tönen der Glocke ist dem Orientalen somit ein Reden, Sprechen, und zwar ein lautes Reden, das weithin gehört werden soll, also ein Kundmachen, Verkündigen. Wenn nun die Glocke hier in die unzertrennlichste Verbindung mit dem Symbol des Wortes (Gesetzes) Gottes gebracht ist, so kann sie auf nichts anderes hinweisen, als auf das Reden und Kundmachen dieses Wortes. Nun werden wir auch leicht das Verhältniss bestimmen können, in welchem die

1) So z. B. von Meyer Blätter für höhere Wahrheit X. S. 83.

beiderlei Gehänge des Meil sowohl zu einander als zu diesem selbst stehen. Der Meil ist das Kleid der bundesgesetzlichen Würde, des Amtes am Worte Gottes; dies Amt bewegt sich aber in einer doppelten, zusammengehörigen, unzertrennlichen Thätigkeit, nämlich einerseits im Bewahren des anvertrauten Wortes in seiner Totalität, damit nichts davon verloren gehe (Granatapfel), andrerseits im Verkündigen desselben (Glocke); während also der Meil das bundesgesetzliche Amt im Allgemeinen bezeichnet, weisen seine beiderlei Insignien auf die beiderlei Aeusserungsweisen dieses Amtes hin. So zeigt sich deutlich, dass die Wahl dieser so Manchem auf den ersten Blick leere kleinliche Zierrathen scheinenden Symbole durchaus keine willkürliche, sondern aus der Bestimmung des zweiten Haupttheils des hohepriesterlichen Ornates hervorgegangen ist. — Am Schlusse der Beschreibung des Meil fügt die Urkunde noch bei: „Und es sey an Aaron zum Dienen, und sein Schall (קוֹל) werde gehört bei seinem Kommen zum Heiligthum vor Jehova, und bei seinem Herausgehen, auf dass er nicht sterbe" Exod. 28, 35. Diese Worte sind öfter so missverstanden worden, dass man die Todesandrohung in unmittelbare und ausschliessliche Beziehung zu den Glöckchen setzte, und dann nach dem Grunde fragte, warum der Hohepriester bei Todesstrafe habe schellen müssen; an abentheuerlichen Beantwortungen besonders von Seiten der Rabbinen hat es nicht gefehlt [1]). Allein die Worte

1) So meint z. B. der Rabbi Abraham Ben David (de vest. sacerd. c. 2.), das Schellen habe die Stelle des Anklopfens an der Thüre des Jehovapallastes vertreten. Wer bei einem grossen König, ohne anzuklopfen, plötzlich eintrete, habe, wie dies beim König Ahasverus der Fall gewesen, das Leben verwirkt. Das Unrichtige dieser ohnehin seltsamen Meinung zeigt sich hinlänglich darin, dass nach dem Texte Aarons Schall auch beim Herausgehen gerade so wie beim Hineingehen gehört werden solle, beim Herausgehen klopft aber niemand an. Allein der genannte Rabbi giebt noch einen weitern Grund an: Im Innern des Heiligthums pflegten sich die Engel aufzuhalten, sie durften aber von niemand gesehen werden; damit sie sich nun in Zeiten entfernen konnten, musste der Hohepriester Glöckchen tragen, sie sollten hören, wenn er kam (!!). — Andere meinten, die Glöckchen hätten das Volk erinnert, es sey jetzt Zeit zum Gottesdienst (vergl. bei Drusius in den Crit. sacr. z. St.). Jedoch, abgesehen davon, dass diese Glöckchen keine Kirchthurmsglocken zum Zusammenläuten waren, wurden sie ja eben so gut beim Herausgehen Aarons gehört. — Was Winer Real-W.B. I. S. 592. Not. 2. bemerkt: „an dem hohenpriesterlichen Gewande hatten sie (die Schellen) gewiss keine andere Bestimmung, als die Klingeln bei der katholischen Messe", verstehe ich nicht recht. Bei letzterer zeigen die Klingeln die eben geschehene Wandlung an und geben

„auf dass er nicht sterbe“ sind ein nicht blos hier, sondern ein überhaupt häufig vorkommender Schlusssatz bei den die Priester und ihren Dienst betreffenden Verordnungen; er folgt z. B. gleich V. 42. nach Beschreibung der gewöhnlichen Priesterkleidung: „Und sie seyen an Aaron und an seinen Söhnen bei ihrem Kommen zum Zeugnisszelt oder bei ihrem Nahen zum Altar, zu dienen im Heiligthum, damit sie . . . . nicht sterben.“ So wenig hier die Todesandrohung sich nur auf das zuletzt vorher genannte einzelne Kleidungsstück, das Hüftkleid, bezieht, so wenig geht sie auch V. 35. nur auf die Glöckchen, sondern auf den ganzen Meil. Wie die Priester ihre einfache, so sollte Aaron seine dreifache Kleidung während Ausübung seines Amtes im Heiligthum stets tragen; das Ablegen eines Hauptheils derselben wäre eine factische Verläugnung (Verachtung) der ihm verliehenen Würde gewesen. Eben so ist auch das „Aus- und Eingehen“ in keine unmittelbare und specielle Beziehung zu den Glöckchen zu setzen, sondern, wie V. 43, ganz allgemein zu nehmen; es hat denselben Sinn hinsichtlich des ganzen zweiten Hauptheils des hohepriesterlichen Anzugs, wie nach Beschreibung des Choschen V. 30. gesagt wird: Aaron solle es tragen bei seinem Kommen vor Jehova“, er solle es tragen „beständig“. Vgl. V. 36. — Wenn Sir. 45, 11. als Zweck des Tönens der Glöckchen angegeben wird εἰς μνημόσυνον υἱοῖς λαοῦ αὐτοῦ, so ist dieser Zusatz offenbar herübergetragen aus Exod. 28, 12., wo die das Ephod auf der Schulter zusammenhaltenden Edelsteine „Steine des Gedächtnisses für die Söhne Israels“ heissen, also eine reine Verwechslung, ein Versehen, wie denn Sirachs Beschreibung des hohepriesterlichen Ornates durchaus nicht genau und zuverlässig ist.

II. Das Ephod und Choschen, welche mit einander den dritten Hauptheil der hohepriesterlichen Amtskleidung bilden, und die königliche Würde bezeichnen, stehen nicht in einem untergeordneten Verhältniss zu einander, so dass etwa das Choschen nur Insigne und besondere Zuthat zum Ephod wäre, sondern sie werden beide als selbstständige Kleidungsstücke in der Urkunde behandelt, die jedoch mit einander Ein Ganzes ausmachen. Die Würde also, welche sie darstellen, muss eine solche seyn,

---

der Gemeinde den Wink, sich niederzuknien oder das Kreuz zu machen. Damit aber weiss ich im Mosaischen Cultus nichts zu vergleichen.

die zweierlei in sich vereinigt, auf gedoppelte Weise sich äussert; und so dachte sich in der That der Hebräer und überhaupt das ganze, insbesondere orientalische Alterthum die königliche Würde, nämlich als das **Herrschen** und **Richten** in sich vereinigend. 1 Sam. 8, 5. 6. 20. 2 Sam. 15, 4. 1 Kön. 3, 9. 2 Chron. 1, 10. Amos 2, 3. [1]) Die Herrscherwürde nun ist deutlich durch das Ephod dargestellt, insofern es, wie wir gesehen haben (vergl. S. 102 f.), seinem Hauptcharakter nach **Schulterkleid**, ἐπωμὶς ist, die Schulter aber in der Bibel, wie sonst im Alterthum als Sitz der Herrschaft betrachtet wird. Vom Messias sagt Jesaja Kap. 9, 5: „Es wird die Herrschaft seyn auf seiner Schulter“; nach der Indischen Mythe, die aus den verschiedenen Theilen des göttlichen Urleibes die verschiedenen Kasten hervorgehen lässt, kommen die Könige und Krieger aus Brahma's Schultern [2]); nach der Persischen Mythe bittet Satan den Zohak, dessen Herrschaft tausend Jahre dauerte, um die Vergünstigung, als Zeichen der Huldigung seine Schultern zu küssen [3]); auch die Römer wissen von einem Ruhen der Herrschaft auf den Schultern [4]), und dasselbe Bild ist es, wenn auf den Schultern einer Bildsäule des Aegyptischen Königs Sesostris die Inschrift stand: Ἐγὼ τήνδε χώρην ὤμοισι τοῖσι ἐμοῖσι ἐκτησάμην [5]). Auf der Schulter wurden daher auch die Herrschaftsinsignien, Schwert und Schlüssel, getragen. So heisst es Jes. 22, 22: „ich will den Schlüssel des Hauses Davids auf seine Schultern legen, und er thue auf, und niemand schliesse zu, und er schliesse zu, und niemand thue auf“; das Schwert von der Schulter herabhängen zu lassen, war selbst bei Griechen und Römern Sitte [6]). Was sodann die Richterwürde

---

1) **Artemidor.** Oneir. II, 14: κρίνειν τὸ ἄρχειν ἔλεγον οἱ παλαιοί. cf. **Joseph.** c. Apion. 1, 21. **Rosenmüller** Morgenland III. S. 15.

2) **Creuzer** Symbolik I. S. 572.

3) Ebendaselbst S. 672.

4) **Plinius** panegyr. 10: *Cum abunde expertus esset pater, quam bene humeris tuis sederet imperium*

5) **Herodot.** 2, 106.

6) **Homer.** Il. 2, 45: Ἀμφὶ δ' ἄρ' ὤμοισιν βάλετο ξίφος ἀργυρόηλον. **Lipsius** in Tacit. Annal. 1, 35. — Der Grund dieser ganzen symbolischen Anschauung ist der, dass die Schulter Sitz der Tragkraft ist, während die handelnde Kraft mehr in der Hand und im Arme liegt. Die Herrschaft, das Regieren ist nicht eine einzelne Aeusserung der Thatkraft, sondern eine fortwährende, zuständliche Kraftäusserung, wie das Tragen im Verhältniss zum Handeln. Irrig ist es übrigens, wenn

betrifft, so bedürfen wir dafür, dass sie durch das Choschen bezeichnet ist, keiner weitern Nachweisung, insofern die Urkunde selbst es geradezu חֹשֶׁן מִשְׁפָּט d. i. das Choschen des Richtens oder des Gerichts nennt Ex. 28, 15. 30. Nur ist noch wohl der Ort zu beachten, wo das Choschen getragen werden sollte. Wie es hinsichtlich des Ephods heisst Ex. 28, 12: „Aaron soll tragen die Namen der Söhne Israels vor Jehova auf seinen beiden Schultern", so hinsichtlich des Choschen V. 29: „Aaron soll tragen die Namen der Söhne Israels an dem Choschen des Richtens עַל־לִבּוֹ d. i. auf seinem Herzen, wenn er kommt vor Jehova." Es fällt in die Augen, dass hier „Herz" und „Schulter" einander correspondiren; so gut nun letztere bedeutsam ist, und in genauer Beziehung zum Ephod als Herrschaftskleid steht, darf auch das „Herz" nicht blos local gefasst werden, sondern in ähnlicher Beziehung auf das Choschen als Richterkleid. Diese Beziehung giebt sich aber sehr leicht und ungezwungen zu erkennen, wenn wir uns erinnern, dass „der Hebräer sich fast durchaus das Herz mehr als den Sitz der denkenden, als den der empfindenden Kraft (vgl. das griechische φρην) denkt" [1]), es daher auch als Sitz der Weisheit und Einsicht betrachtet (Spr. 17, 16. 1 Kön. 10, 24. Hiob 34, 10.), und, insofern letztere zum Richten, Urtheilen, Entscheiden nothwendig ist, dieses als Sache des Herzens darstellt. Der König Salomo bittet Gott beim Antritt seines Herrscheramtes: „Du wollest deinem Knechte geben ein verständiges Herz (לֵב), um zu richten (לִשְׁפּוֹט) dein Volk, um zu erkennen zwischen gut und böse", welche Bitte ihm gewährt wird; er erhält von Gott Einsicht, Recht zu sprechen (הָבִין לִשְׁמֹעַ מִשְׁפָּט) und ein weises Herz (לֵב חָכָם) 1 Kön 3, 9 — 12. Dieser Vor-

noch neuere Gelehrte bei Jes. 9, 5. bemerken, man habe sich die Herrschaft als eine schwere Last gedacht, die dem Messias auferlegt werde. (Gesenius Commentar über den Jes. I. S. 363. Hitzig der Prophet Jes. S. 112.) Niemals ist im Alterthum die Herrschaft als etwas Drükkendes angesehen worden, sondern nur die Knechtschaft (das Joch auf den Schultern); immer vielmehr galt die Herrschaft, wie die Kraft und Stärke, viel zu tragen, für Ehre und Ruhm. Sehr richtig sagt Hengstenberg Christolog. des A. T. I, 2. S. 116: „Man dachte sich die königliche Würde nicht als eine Last, sondern als eine Zierde, deren Träger der König war."

1) Gesenius H.W.Buch s. v. לֵב.

stellung gemäss erhielt das die richterliche Würde darstellende Kleidungsstück seinen Sitz auf dem „Herzen", wie das die Herrscherwürde bezeichnende auf der „Schulter". Macht und Weisheit sind die Bedingungen zum Königsein, insofern dieses das Herrschen und Richten in sich vereinigt [1]).

Nach dieser Festsetzung der Bedeutung des Ephod und Choschen im Allgemeinen haben wir nun ihre nähere Beschaffenheit zu betrachten, die in mehrfacher Hinsicht bei beiden dieselbe ist. Sie sind von gleichem Stoff, gleichen Farben, gleicher künstlicher Arbeit, nämlich von Hyacinth, Purpur, Kokkus und Byssus, mit Goldfäden durchwirkt, ein Werk des חשב, nicht des רקם, und unterscheiden sich durch alles dies eben so einerseits von dem ersten, wie andrerseits vom zweiten Hauptheile des ganzen Ornates, ein neuer deutlicher Beweis, dass sie auch in der Bedeutung, diesen gegenüber, zusammengehören und mit einander Eine Würde bezeichnen. Ist diese aber die königliche, so liegt es in der Natur der Sache, dass zu der Darstellung derselben nicht ein gleicher oder gar geringerer Stoff und Arbeit, wie zu den beiden andern Haupttheilen, sondern nur der kostbarste, werthvollste, herrlichste genommen werden durfte; gerade an dieses Kleid gehörte seiner Bestimmung nach die möglichste Pracht und Herrlichkeit. Der Stoff war darum noch besonders mit Gold, dem speciellen Majestäts- und Hoheitssymbol (I. S. 283.) durchwirkt. Allein die Farbe des Kleides war nicht blos im Allgemeinen eine prächtige, schöne, kostbare, sondern dieselben vier Farben, die ausschliesslich im Cultapparat vorkommen, finden sich auch hier wieder bei einander. Es galt hier insbesondere den Begriff höchster Herrlichkeit darzustellen, diese aber fällt, insofern es die göttliche ist, dem Hebräer mit dem göttlichen Namen, als der Totalität der göttlichen Offenbarungsweisen an Israel zusammen; als Symbol der letztern haben wir bereits mehrfach die Gesammtheit der vier Cultusfarben kennen gelernt, die mittelbar dann auch damit zugleich den Begriff höchster Herrlichkeit symbolisiren (I. S. 368.); immerhin wiesen

---

1) Aus dem Obigen wird es hinlänglich erhellen, dass es verfehlt ist, wenn man, wie Paulus (Heidelb. Jahrb. 1825. No. 14. S. 213.), das Tragen auf dem Herzen in dem deutschen Sinn der Redensart, also für so viel als: sich etwas angelegen seyn lassen, dafür mit aller Liebe sorgen, nimmt. Auf diese Weise würde gerade die Beziehung und der relative Unterschied von Herz und Schulter ganz verloren gehen oder doch verwischt.

sie freilich zuletzt auf den hin, der der eigentliche König Israels ist. So kostbar übrigens der Stoff und die Arbeit des königlichen Kleides war, so fehlten doch darauf die Cherubim, die an den andern vom חשב verfertigten Zeuchen sich befanden (I. S. 266.), woraus hervorgeht, dass diese Gebilde kein „todtes Kunstwerk“ waren (I. S. 350. vgl. 374.), sondern Symbole, die hier fehlten, weil sie nicht hierher gehörten. Als Bewohner der Wohnung, des nachbildlichen Himmels, befanden sie sich auf der innern Zeuchtapete der Stiftshütte und auf dem Vorhange des Allerheiligen; nichts wäre aber sonderbarer gewesen, als sie auch auf Aarons Kleide, mit dem sie in gar keiner Beziehung standen, mit dessen Amt und Würde sie gar nichts zu thun hatten, darzustellen.

Auch die Insignien des Ephod und Choschen sind von gleicher Gattung, nämlich Edelsteine in Gold gefasst, abermals ein Beweis des Zusammengehörens beider Kleidungsstücke; nur sind diese Insignien, wie billig, bei jedem an der Stelle angebracht, welche für seinen speciellen Charakter bezeichnend ist: die des Ephod auf den Schultern, die des Choschen auf dem Herzen. Diese Location bedingt denn auch ihre Zahl und Anordnung: auf dem Ephod sind sie getrennt, für jede Schulter ein Insigne, auf dem Choschen stehen sie in Ein Quadrat vereinigt. Zweck und Bedeutung giebt uns die Urkunde selbst an: auf den Steinen des Ephods wie des Choschen waren die Namen der zwölf Israelitischen Stämme eingegraben, so dass Aaron das ganze Volk auf seinen Schultern, wie auf seinem Herzen trug. Ex. 28, 12. 29. Im Allgemeinen bezeichnen also diese so beschriebenen Edelsteine, auf wen sich das Herrschen (Ephod) und Richten (Choschen) bezieht [1]). Wenn die Urkunde sie אַבְנֵי זִכָּרוֹן לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל a. a. O. nennt und hinzusetzt: „Aaron soll die Namen tragen לִפְנֵי יְהוָה auf seinen zwei Schultern לְזִכָּרוֹן“, so ist es sehr verkehrt, dies mit gewissen jüdischen Auslegern so zu verstehen, als solle der Hohepriester jedesmal, wenn er im Heiligthum den Dienst verrichte,

1) Verglichen werden kann hier, dass nach 1 Kön. 10, 19. 20. der Thron Salomo's von zwölf Löwen umgeben war. Der Löwe ist Bild theils der Macht und Stärke, theils der richtenden, strafenden Rache (I. S. 343 f.), und darum eben Symbol der königlichen Würde; die Zwölfzahl ist natürlich auf die zwölf Israelitischen Stämme zu beziehen, als auf das Object des Herrschens und Richtens.

das Volk Israel, insbesondere seine Gerechtigkeit und seine Verdienste, dem Jehova ins Gedächtniss rufen [1]); unrichtig ist es auch, mit christlichen Auslegern jene Worte so zu erklären, als habe der Hohepriester die zwölf Stämme sich selbst ins Gedächtniss rufen sollen, um für sie alle zu opfern und zu beten [2]); die Urkunde sagt weder לַיהוָה noch לְאַהֲרֹן, sondern לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל; also den Söhnen Israels, dem gesammten Volke, sollte durch jene mit den Stammnamen beschriebene Steine etwas ins Gedächtniss gerufen werden, und dies kann nichts anderes gewesen seyn, als was das Kleid, woran sie sich befanden, darstellte, nämlich, dass der Hohepriester, wenn er „vor Jehova" stand, d. h. in seinem Amt und Dienst, ihnen von Gott zum Haupt und Richter bestimmt sey; und insofern diese Würde mit der priesterlichen in Einer Person vereinigt war, wurden sie stets daran erinnert, dass sie ein Königreich der Priester, eine Theokratie seyen. So brachte der Hohepriester durch das Tragen der Stammnamen stets dem Volke seine eigene hohe Bestimmung, Priestervolk, heiliges Volk, auserwähltes Bundesvolk zu seyn, ins Andenken, und in ihm erblickte so jeder Israelite um so mehr den Stellvertreter und Repräsentanten der ganzen Israelitischen Gesammtheit. Dies führt uns denn auch auf den Grund, warum die Stammnamen gerade auf Edelsteinen verzeichnet waren, was ja auch auf manche andere Weise hätte geschehen können. Nicht sowohl nämlich, weil die Edelsteine bei den Hebräern אַבְנֵים יְקָרוֹת d. i. λίθοι τίμιοι heissen (1 Kön. 10, 2. 10. Spr. 1, 13. Offenb. 17, 4. 21. 19.), und insofern dem auserlesenen Eigenthumsvolk entsprächen, eigneten sie sich zu dem fraglichen Zwecke, als vielmehr, weil nach Orientalischer Anschauung die Edelsteine die irdischen Gegen-

---

1) Jonathan umschreibt: *gemmae in memoriam revocantes merita filiorum Israel.* — Jarchi z. St.: *Ut Deus benedictus videat tribus scriptas ante se, et recordetur justitiae ipsorum.*

2) So Braun de vest. sacerd. II, 6. p. 477: *Ut per ea (nomina) Pontifex Maximus omnes duodecim tribus sibi in memoriam revocaret, cum sacrificaret, ut pro omnibus tribubus sacrificaret, omnesque secum in templum portaret et pro iis thymiamata et preces faceret.* Aehnlich in neuerer Zeit Paulus Heidelb. Jahrb. 1825. no. 14. S. 213: „zur Erinnerung — natürlich nicht um den Jehova eingedenk zu machen, sondern damit der jedesmalige Hohepriester, sobald er amtlich erschien, sich erinnerte: Ich habe die Nation, ich habe einen Stamm derselben, wie den andern zu tragen. Sie liegen und lasten auf meinen Schultern."

bilder der himmlischen Lichter, der Gestirne sind (I. S. 277.), welche der Hebräer bekanntlich das himmlische Heer צָבָא nennt [1]; der Herr dieses Heeres, der יְהוָה צְבָאוֹת, ist aber auch der Herr namentlich des Israelitischen Volkes, das gleichfalls in seiner Gesammtheit צָבָא heisst Ex. 6, 26. Num. 2, 4 f.; als solcher hat er seine Wohnung unter diesem צבא aufgeschlagen, welche Nachbild der himmlischen Wohnung ist; er zieht in dieser Wohnung mit seinem צבא, und führt es an. Symbolisch konnte daher letzteres in seinem nachbildlichen Charakter als himmlisches, göttliches Heer nicht treffender bezeichnet werden, als durch die das urbildliche himmlische Heer reflectirenden Edelsteine. Da, wo sich dieselben zu einem Ganzen vereinigen liessen, auf dem Choschen, sind sie daher auch, als dem צבא des Himmels entsprechend, wie dieses ins Quadrat geordnet, welches Form und Anordnung des Israelitischen Lagers, wie des gestirnten Himmels war (I. S. 208. vgl. S. 169.). Zu vergleichen ist noch, dass auch in der Apokalypse die Stadt, welche vom Himmel herabkommt, die Stadt des wahren Gottesvolkes, der himmlischen Gemeinde, auf zwölf Edelsteinen gegründet und ins Quadrat geordnet ist. Offenb. 21, 19 f. vgl. mit V. 10 — 16. (7, 4.) — Die an sich schon etwas müssige Frage, warum der Edelsteine auf den Schultern nur zwei, jeder mit sechs, auf dem Choschen aber zwölf, jeder mit einem besondern Namen waren, beantwortet sich leicht dahin, dass auf der Schulter zwölf Steine sich nicht anbringen liessen, am wenigsten in jener bedeutsamen Form und Einheit, wie auf dem Choschen. Vielleicht waren dagegen die Schultersteine grösser, als die einzelnen des Choschen. — Die Wahl der einzelnen Edelsteine war sicher keine willkürliche und zufällige, wie schon aus der sorgfältigen Angabe jedes einzelnen, namentlich beim Choschen hervorgeht, wo selbst die Reihenfolge genau bestimmt ist. Allein bei der völlig unentschiedenen Beschaffenheit der Steine ist es unmöglich, die Beziehung, in welcher jeder zu dem auf ihm bezeichneten Stamme stand, auszumitteln. Wohl haben Rabbinen sich die vergebliche Mühe einer Deutung gemacht, sind aber in wahre Abgeschmacktheiten verfallen [2]. Waren die Schulter-

1) Vgl. Gesenius W.B. s. v.

2) Nach R. Abraham Ben David de vest. sacerd. cap. 3. war

steine wirklich Sardonyche, so liesse sich die Nachricht der Alten benutzen, nach welcher dieser Stein vorzüglich zum Insigne königlicher Würde diente [1]).

Eine Sache von untergeordneter Wichtigkeit, die wir aber doch nicht ganz übergehen wollen, ist die Verbindungsart des Choschen mit dem Ephod; nach oben dienten dazu goldene Kettchen, die in die Schulteragraffen eingriffen, nach unten Bänder, die an Ringe befestigt wurden. Warum diese Verschiedenheit? Der Text giebt als Zweck der Verbindung durch die Bänder an: „dass das Choschen nicht wegrücke vom Ephod" Ex. 28, 28. 39, 21., es galt also damit nur der Verhütung des Hin- und Herbewegens, eine rein äusserliche Sache, ohne alle symbolische Beziehung; die goldenen Kettchen hingegen dienten, die genaue und enge Verbindung beider Kleidungsstücke anzudeuten, sie waren insofern etwas zu beiden wesentlich Gehöriges.

So gewiss nun auch nach allem Bisherigen das Choschen Symbol der richterlichen Würde ist, so fragt sich doch, wodurch es dies eigentlich ist; denn seine Form, das Quadrat, steht in keiner unmittelbaren Beziehung zum Richten, auch die zwölf Edelsteine können ihm diese Beziehung nicht geben, sie bezeichnen ja erst das Object des Richtens; endlich kann es blos dadurch, dass es auf dem Herzen getragen wird, auch noch nicht Richterkleid seyn, es müsste sich dann etwa nachweisen lassen, dass überhaupt die Richterinsignien auf dem Herzen pflegten getragen zu werden, wovon sich aber keine sichere Spur findet. Zum Richterkleid wird das Choschen vielmehr erst durch die in ihm befindlichen Urim und Thummim, die sich zu ihm ähnlich verhalten, wie die Gesetzestafeln zur Lade. Wie diese nicht um ihrer selbst, sondern um der Tafeln willen da ist, so auch ist das Choschen eigentlich nur um der Urim und Thummim wil-

---

der Karneol (blutroth) dem Ruben gewidmet, weil derselbe sein Fleisch und Blut durch Fasten wegen der Sünde gegen das väterliche Ehebett (Gen. 49, 4.) gemindert und geschwächt habe, Gott habe Ruben vergeben, und dieser Stein, wie die rothe Fahne Rubens sey ein Zeichen seiner Reue gewesen. Der (grünliche) Topaz gehörte Simeon an wegen seiner mit den Töchtern Moabs und Midians begangenen Sünde, denn die Farbe dieses Steins ist das Zeichen der Geilheit, auch vertreibt er die Geilheit u. s. w. Unbegreiflicher Unsinn!

1) Josephus Antiq. 7, 7, 5. erzählt, die Krone des Königs der Ammoniter (2 Sam. 12, 30.) habe gehabt *ἐν μέσῳ πολυτελῆ λίθον σαρδόνυχα*, und Stobäus sagt vom Sardonych (Serm. 98.): *ᾧ οἱ βασιλεῖς ἐν ταῖς βασιλείαις* (al. *βασιλείοις*) *χρῶνται*. Juvenal nennt ihn *gemma princeps*.

len da; es ist wie die Lade ein Aufbewahrungsbehältniss. Daher denn seine eigenthümliche Form und Einrichtung als eine Art Tasche. Die unmittelbare Beziehung der Urim und Thummim aber auf den Begriff des Richtens, und dass durch sie das Choschen erst zum חֹשֶׁן הַמִּשְׁפָּט (Ex. 28, 30.) wird, geht deutlich aus Num. 27, 21. hervor: „Eleasar frage für ihn (Josua) בְּמִשְׁפַּט הָאוּרִים“ [1]). Hiernach wird denn auch die Bedeutung von אוּרִים kaum zweifelhaft seyn können: es lässt sich in dieser Verbindung nur an Licht beim Richten, Entscheiden, Beurtheilen denken, also Erleuchtung. Das deutet auch das δήλωσις der LXX und das φωτισμοὶ des Aquila an; die Pluralform dürfte nicht sowohl mit Gesenius als pluralis excellentiae, als vielmehr ähnlich andern Pluralen, womit der Hebräer eine abstracte Allgemeinheit bezeichnet, wie z. B. חַיִּים Leben, zu fassen seyn. Nicht so klar ist die Bedeutung von תֻּמִּים. Als jedenfalls unrichtig ist die Uebersetzung der LXX und der Vulgata durch ἀλήθεια und *veritas* abzuweisen, denn warum stünde dann nicht das dafür gewöhnliche Wort אֱמֶת? תּוֹם heisst Integrität, Vollständigkeit, daher es ganz ähnlich steht, wie שָׁלוֹם Hiob 21. Ps. 41, 13., ja der Syrer hat für תמים geradezu שְׁלָמָא, und die Gemara erklärend תמים שמשלימין, Aquila τελειώσεις, was wenigstens besser ist, als ἀλήθεια. Allein der Begriff: Vollständigkeit lässt sich unmöglich wie der des Lichts unmittelbar mit dem des Richtens und Entscheidens verbinden, denn was soll das heissen: Vollständigkeit beim Richten? und doch muss auf das Richten sich zuletzt alles beziehen. Man ist daher berechtigt, ja genöthigt, תמים mehr als untergeordneten Nebenbegriff im Verhältniss zu אורים zu fassen, zumal, wie bereits oben bemerkt worden, letzteres öfter ohne ersteres vorkommt, also jedenfalls als das wichtigere erscheint. Die Vollständigkeit würde sich dann nicht unmittelbar auf das Richten selbst, sondern auf die Erleuchtung dabei beziehen, und der Ausdruck אוּרִים וְתֻמִּים bezeichnete dann den Doppelbegriff: vollständige Erleuchtung [2]). Stellen wir nun diese Be-

---

1) Wie konnte de Wette משפט hier durch „Art und Weise“ übersetzen?

2) Sprachlich hat eine solche Auffassung gar keine Schwierigkeit,

deutung mit dem oben S. 108 ff. gewonnenen Resultate zusammen, wornach man jedenfalls bei den Urim und Thummim an eine sichtbare, körperliche Sache zu denken hat, so folgt, dass sie entweder ein sinnliches Mittel waren, wodurch der Hohepriester zum מִשְׁפָּט erleuchtet wurde, oder ein Symbol, welches die Erleuchtung andeutete und verbürgte. Das erstere anzunehmen, verbietet der Geist des Mosaismus aufs bestimmteste, denn jenes Mittel wäre dann ein magisches, und alles Magische ist dem Mosaismus durchaus fremd; namentlich erinnert im Cultus nichts auch nur auf entfernte Weise an magische Wirkungen. Es bleibt demnach nur das letztere übrig, was ohnehin der ganzen Mosaischen Anschauungsweise, wie wir sie bis jetzt so vielfach kennen gelernt haben, völlig angemessen ist. Wie die in der Lade befindlichen Tafeln mit den „zehn Worten" alle Worte, die Gott zu Israel geredet hat, repräsentiren und als Bundesurkunde das ganze Verhältniss Gottes zu Israel verbürgen (I. S. 384 ff.), so ist auch das im Choschen befindliche Symbol der Urim und Thummim die Bürgschaft dafür, dass Gott fortwährend die zum מִשְׁפָּט erforderliche vollständige Erleuchtung dem Hohenpriester verleihen wolle. An Wichtigkeit und Werth steht daher dies Symbol den Tafeln der Lade gewissermassen parallel, wie schon die oben geltend gemachte parallele Ausdrucksweise der Urkunde darüber (Ex. 28, 30. vgl. mit Ex. 25, 16. 21.) beweist. — Die durch die Urim und Thummim verbürgte Erleuchtung war aber keine ganz allgemeine, in allen und jeglichen Fällen und ununterbrochen dem Hohenpriester zu verleihende; durch die Einrichtung des Choschen selbst wird sie näher bestimmt und besondert. Dieses hat nämlich zum Insigne jene zwölf ins Quadrat geordnete Edelsteine, welche die Gesammtheit

---

und so vorsichtig man auch mit der vielfach gemissbrauchten Hendiadys seyn muss, so hat man doch hier allen Grund, sie geltend zu machen. Schon Carpzov (Appar. crit. Ant. p. 76.) erklärt: *Duo utique et disparia sunt vocabula,* אורים *luces,* תמים *perfectiones, sed quae per tritam admodum hendiadem rem unam, illuminationes perfectissimae notant.* — de Wette (hebr. jüd. Archäol. S. 198.): „untrügliche Entscheidung", nur kann ich mit der dort geäusserten Vermuthung, als seyen die Urim und Thummim dasselbe wie מִשְׁפָּט u. s. w., nimmer übereinstimmen. Gesenius Thesaur. p. 54. fasst die Worte gleichfalls zusammen und giebt sie durch *revelatio vera*, was jedoch insofern nicht angeht, als תמים nicht *veritas* heisst und ausserdem der Begriff Wahrheit in dem des Lichtes enthalten ist, während bei aller Wahrheit die Erleuchtung doch ihre Grade haben, also mehr oder minder vollständig seyn kann.

des Israelitischen Volkes, als des צָבָא Gottes, vorstellen. Das Richten überhaupt und die dazu erforderliche Erleuchtung insbesondere muss also in bestimmter Beziehung auf das Israelitische Volk in seiner Gesammtheit und Einheit, und namentlich auf es, als צבא Gottes stehen; nicht also zur Entscheidung jedweder Privatangelegenheit, sondern nur in Angelegenheiten des gesammten Volkes Gottes sollte die Erleuchtung dem Hohenpriester verliehen werden. So finden wir es denn auch in der Geschichte: die wenigen Fälle, wo der Entscheidung durch Urim und Thummim Erwähnung geschieht, sind immer solche, die das Wohl, die Existenz des ganzen Volkes betreffen, und namentlich erscheint letzteres dabei immer als Heer. Num. 27, 21. 1 Sam. 23, 9. (Richt. 20, 27. 28.) 1 Sam. 30, 7. 8. Sehr nachdrücklich und einstimmig behaupten dies auch die Rabbinen [1]). Nach dem Bisherigen beantwortet sich nun auch von selbst die Frage nach der Art und Weise der Erleuchtung und Entscheidung. Der Hohepriester „fragte" (Num. 27, 21.) Jehova d. h. jedenfalls er betete, bat um göttliche Erleuchtung in der Sache, welche das Wohl und die Existenz des Volkes Jehova's betraf [2]); was ihm auf dies Gebet für ein Entschluss ins „Herz" gegeben ward, das wurde als göttliche Antwort betrachtet; und dass ihm eine Antwort, wie sie zum Heil des Volkes diente und dem Willen Gottes gemäss war, zu Theil wurde, dafür trug er in den Urim und Thummim die Bürgschaft auf dem Herzen. Wie Jehova zum Unterpfand, dass er Israels Gott seyn wolle, seine Wohnung sichtbar in Israels Mitte aufgeschlagen, so gab er auch ein sichtbares Unterpfand dafür, dass er dieses Volk,

---

1) **Abarbanel** in Ex. 28. und Deut 33: *Requiritur, ut interrogatio sit consilium, quod spectet negotium publicum totius populi* (דבר כולל לכל העם) *non de re particulari et privata alicujus* (על דבר פרטי לאיש מן האנשים). — **R. Levi Ben Gerson**: *Quia cogitatio sacerdotis summi non occupabatur, nisi* בני ישראל בכללם *i. e. Israelitas in genere, ideo non consulebantur a quoquam nisi* בדברים הכוללים *i. e. in rebus publicis.* — **Jonathan** umschreibt Ex. 28, 15: *Et facies* חשן המשפט, *in quo cognoscitur* דינידהון דישראל *judicium ipsorum Israelitarum, quod tectum est a judicibus;* וסדרי נצחן *et series victoriarum et praeliorum eorum.* — Sehr treffend bemerkt **Buxtorf** hist. Urim et Thum. cap. 3, 3: *Nimirum non licuit sacrum hoc oraculum consulere de negotio privato . . ., sed de rebus publicis . . . hinc tribuum nomina Pectorali erant inserta, ut scirent, harum duntaxat causa hoc beneficium ipsis indultum esse.*

2) Vgl. **Paulus** in den Heidelb. Jahrb. a. a. O. S. 214.

welches er zum Heil aller Völker seiner besondern Führung gewürdigt, in kritischen Lagen nicht rathlos lassen wolle [1]. In der ganzen Theokratie war aber niemand tauglicher, ein solches Unterpfand zu tragen, als der, in welchem sie sich concentrirte, der ihr Repräsentant war, und als Haupt des Priester-Königreiches Jehova vorzugsweise „nahe" stand; und dass er dies Symbol nun gerade auf dem Herzen trug, verstand sich nach der oben erwähnten hebräischen Vorstellungsweise von selbst. Die ganze Anordnung der Urim und Thummim beruht nach dem Allem auf der Idee des Israelitischen Volksthums, des Königreiches der Priester, dessen Centrum und Stellvertreter der Hohepriester ist; sie ist aus der Grundidee des Mosaismus, aus dem Bunde Israels mit Jehova hervorgegangen. Die Möglichkeit einer höhern Erleuchtung des Hohenpriesters fällt daher mit der Möglichkeit des besondern Verhältnisses Gottes zu Israel, ja zuletzt mit der Möglichkeit der alttestamentlichen Oekonomie, welche wiederum mit der neutestamentlichen in der genauesten Verbindung steht, in Eines zusammen. Immer ist eine solche Erleuchtung, wenn man will, eine Art Wunder, aber kein grösseres Wunder, als die Auserwählung Israels, seine besondere göttliche Leitung und seine welthistorische Bedeutung, der sie diente.

Die vielen verschiedenen Meinungen über die Entscheidungsart durch die Urim und Thummim alle aufzuzählen und zu widerlegen, ist Sache einer Specialschrift über diesen Gegenstand. Doch dürfen wir die bemerkenswerthern nicht ganz übergehen [2]. Die jüdische Tradition behauptet mit beinahe völliger Uebereinstimmung, die Antwort auf die dem Hohenpriester vorgelegte Frage sey jedesmal auf den zwölf Choschensteinen im eigentlichen Sinne zu lesen gewesen, indem diejenigen darauf eingravirten Buchstaben, welche die Antwort bildeten, vorzüglich geleuchtet und geglänzt hätten, wenn der fragende Hohepriester auf das Choschen blickte. Nur über die Art, wie die Buchstaben hervorgetreten, sind die Rabbinen nicht ganz einig. Einige behaupten ein successives Hervortreten; so oft der Hohepriester auf das Choschen geblickt, habe ein weiterer Buchstabe geglänzt, der dann an den frühern angereiht worden sey, bis die

---

1) Vgl. Boldich Pont. Max. Hebr. cap. 4, 4. Cunaeus de republ. Hebr. 2, 2.

2) Vgl. auch die Zusammenstellung bei Winer Real-W.B. II. S. 751.

Antwort vollständig da war; so Abarbanel. Andere behaupten ein Hervortreten aller die jedesmalige Antwort bildenden Buchstaben auf einmal; durch ausserordentliche göttliche Erleuchtung sey dann der Hohepriester in den Stand gesetzt worden, diese Buchstaben so zu ordnen und zu combiniren, dass die richtige Antwort herauskam; so Bechai, Nachmanides und Andere. Da aber in den zwölf Stammnamen nicht alle Buchstaben des Alphabets vorkommen, so nahm man weiter an, dass auch die Namen der drei Erzväter darauf gestanden. Diejenigen Rabbinen, welche die Urim und Thummim nicht mit den zwölf Steinen selbst identificiren, halten sie für eine geheimnissvolle Schrift (כתב) des Namens יהוה, welche im Choschen gelegen sey, dieser Name habe dann auf die Buchstaben der Edelsteine die wunderbare Kraft geäussert, dass sie glänzend hervorgetreten und die gewünschte Antwort gebildet [1]). Eine Widerlegung dieser ganzen monströsen Ansicht wird man nicht begehren; übrigens ist sie keine Erfindung der neuern Rabbinen, wie es wohl scheinen möchte, sondern sehr alt, denn Josephus schon giebt wenigstens im Allgemeinen an, die Antwort sey durch erhöhten Glanz der Edelsteine erfolgt [2]). — Spencer stellte über die Urim und Thummim eine mit seinem System zusammenhängende Meinung auf, die im Ganzen dahin geht, die Urim seyen ein kleines Götterbildchen (Theraphim) gewesen, das der Hohepriester ans Ohr gehalten und durch welches ihm Gott die begehrte Antwort wirklich zugeflüstert habe; die Thummim dagegen hält er für ein blosses Symbol der Wahrheit dieser Antwort [3]). So wichtig auch die Spencersche Untersuchung über die Urim und Thummim im Allgemeinen ist, und so sehr sie sich durch Gelehrsamkeit auszeichnet, so hat doch ihr Resultat nie Beifall gefunden und wird gegenwärtig allgemein verworfen. — Die besonders von Michaelis geltend gemachte Hypothese, nach der, wie bereits angeführt worden, die Urim und Thummim ein heiliges Loos waren, hat sich auffallender Weise selbst bei Jahn,

---

1) Die Rabbinischen Stellen, die hierher gehören, finden sich gesammelt bei Buxtorf hist. Ur. et Thum. cap. 4. Vgl. auch Braun de vest. sac. II. p. 610 sq.

2) Joseph. Antiq. 3, 9. *διὰ τῶν δώδεκα λίθων . . . . νίκην μέλλουσι πολεμεῖν προεμήνυεν ὁ θεός· τοσαύτη γὰρ ἀπήστραπτεν ἀπ' αὐτῶν αὐγή, μήπω τῆς στρατιᾶς κεκινεμένης, ὡς τῷ πλήθει παντὶ γνώριμον εἶναι τὸ παρεῖναι τὸν θεὸν εἰς τὴν ἐπικουρίαν.*

3) Spencer de leg. Hebr. rit. III. diss. 7. de Urim et Thummim.

Gesenius und andern Gelehrten Beifall verschafft. Die Stellen 2 Sam. 2, 1. und 1 Sam. 23, 9. bezeugen jedoch hinlänglich, dass die begehrte Antwort nicht in einem blossen Ja oder Nein, wie sie das Loos *nur* geben kann, bestand, sondern in bestimmten Worten oder gar in ganzen Sätzen. Was berechtigt auch zur Annahme von gerade drei Loosen? Waren ihrer aber nur zwei für Ja und Nein, wie konnten sie Urim und Thummim heissen? Beide Worte bilden ja nichts weniger als einen Gegensatz zu einander, sie machen vielmehr zusammen Einen Begriff aus [1]. — Eine ganz neue Hypothese hat Züllig aufgestellt: ihm sind die Urim und Thummim eine „Anzahl, vielleicht ein Händchen voll“ Diamantwürfel, welche verschieden geformt, theils roh, theils geschliffen waren; auf einigen derselben stand der Name יהוה ganz oder nur mit dem Anfangsbuchstaben. „Wenn ein Orakel begehrt wurde, so trat der Hohepriester in voller Amtstracht vor einen Tisch, am liebsten, wenn es seyn konnte, vor die Bundeslade, nahm die Choschendiamanten aus ihrem Behältniss hervor, warf sie auf jenem Tische gleich Würfeln aus, und sah auf die Verhältnisse, in die sie durch diesen Wurf zu stehen gekommen waren. Diese Verhältnisse combinirte er nunmehr nach einer hohenpriesterlichen Erbtheorie über die Sache und sprach, in der aufrichtigen Ueberzeugung, dass Gott den Fall dieser Steine gelenkt habe und dass seine Theorie untrüglich sey, das durch die Verhältnisse der vor ihm liegenden Steine Indicirte als göttliches Orakel aus“ [2]. Wenn irgend eine der verschiedenen Ansichten über die Urim und Thummim, so schwebt diese in freier Luft, sie ist eine Kette von unerwiesenen Voraussetzungen, deren erste die ist, dass Offenb. 2, 17. unter ψῆφος λευκή die Urim und Thummim gemeint seyen, was jedoch noch nie einem Ausleger in den Sinn gekommen ist. Mit dieser unbegründeten Vermuthung schon fällt die ganze weit ausgedehnte Hypothese um; übrigens weiss man auch sonst kaum, wo man zu widerlegen anfangen soll. Erklärungen, wie diese: „אוּרִים heisst wörtlich Feuer oder Lichter = geschliffene Diamanten, Brillanten; תֻּמִּים heisst wört-

1) Die ausführliche Widerlegung dieser Hypothese s. bei Saalschütz Prüfuug der vorzügl. Ansichten von den U. und Th. (in Ilgens historisch-theol. Abhdl. 3.) §. 1 — 11. Auch Züllig a. a. O. S. 433.

2) Vgl. a. a. O. S. 447.

lich Dinge, die ganz sind, Integritäten = ganz oder vollständig gelassene d. i. ungeschliffene Diamanten", übersteigen, ich gestehe es, meine exegetische Fassungskraft; und dass es „gerade so bei den Urim und Thummim scheine gewesen zu seyn", wie beim „Kartenschlagen", ist ein Resultat, das in der That so vieler darauf verwendeter gelehrter Mühe gänzlich unwerth scheint, und eine für den Israeliten so heilige, mit den Grundideen seiner Religion aufs genaueste zusammenhängende Sache in die Gemeinheit des modernen Aberglaubens herabzieht. So pedantisch sich der Aberglaube der Rabbinen über die Urim und Thummim äussert, so hat er doch noch mehr eigentlich religiöse Färbung, als das nur bei pöbelhaften alten Weibern übliche „Kartenschlagen". — Die Annahme, dass das Orakel auf rein innerlichem Wege durch den Hohenpriester erfolgt sey und somit den Urim und Thummim mehr der Charakter von Symbolen und Unterpfändern zukomme, haben schon ältere Theologen mit mehr oder weniger Modificationen vorgetragen; so besonders Braun [1]), und in neuester Zeit scheint sie sich immer mehr zu consolidiren: Saalschütz, Bellermann, Paulus, Köster haben sich für sie ausgesprochen, so sehr sie auch im Einzelnen wieder von einander abweichen mögen. So glaubt Saalschütz mit der ältern jüdischen Tradition, die Urim und Thummim seyen ein mit dem Namen יהוה beschriebenes Ding gewesen, der Hohepriester sey durch den Anblick dieses heiligen Namens und die Concentrirung seines Innern auf Jehova in einen Zustand gekommen, wo er der höhern zur Antwort erforderlichen Erleuchtung fähig gewesen. Paulus, der die Urim und Thummim mit den zwölf Edelsteinen identificirt, lässt den Hohenpriester auf die letztern blicken und sich dadurch in einen Zustand religiöser Begeisterung erheben; ganz eben so Bellermann, und Köster hält sie für blosses Symbol der hohepriesterlichen Weissagung. Was Züllig gegen die Entscheidung auf rein innerlichem Wege sagt, reducirt sich am Ende doch nur darauf, dass ihm seine eigene Hypothese besser gefällt, was jedoch bei Andern nicht so leicht der Fall seyn dürfte.

III. Die Kopfbedeckung des Hohenpriesters besteht aus den beiden selbstständigen Stücken der מצנפת und des ציץ,

---

1) Braun de vest. sac. II. p. 614: *De interno verbo et revelatione divina persuasissimus sum* etc.

die aber zu Einem Ganzen verbunden sind, also auch in der Bedeutung zusammengehören müssen. Erstere, die eigentliche Mütze, stellt den Hohenpriester in die Reihe der Priester überhaupt, von deren Mütze sie sich nur durch ihre höhere Gestalt unterscheidet, um, wie schon bemerkt, auch äusserlich sein Stehen und Emporragen über die andern anzudeuten. Der ציץ dagegen zeichnet den Hohenpriester aufs bestimmteste vor allen andern Priestern aus, und ist als seine Krone zu betrachten, daher er häufig (Ex. 29, 6. 39; 30. Lev. 8, 9.) נֵזֶר heisst, welches Wort von der Königskrone oder dem königlichen Diadem gebraucht wird 2 Sam. 1, 10. 2 Kön. 11, 12. Ps. 89, 40. Als Krone ist der ציץ auch durch seinen Stoff bezeichnet, denn Gold ist das Symbol der Majestät, der eigentlich königliche Stoff, während Byssus, woraus die Mütze verfertigt war, der eigentlich priesterliche Stoff ist. Die Form darf uns dabei nicht stören, denn bei den Alten heisst, wie **Braun** bemerkt, *omne id, quod frontem cingit, στέφανος, corona* [1]), daher auch **Philo** dafür eben so *στέφανος* wie *πέταλον* gebraucht, obgleich auch er nicht annimmt, dass diese Krone rund um den ganzen Kopf gieng [2]). Durch die Verbindung des ציץ mit der מצנפת zu Einem Ganzen werden demnach die beiden Begriffe: Priester und König mit einander vereinigt, und der Hohepriester erscheint demnach durch seine Kopfbedeckung als König der Priester d. h. als Haupt des Priesterkönigreichs. Dass es gerade blaue Bänder seyn mussten, wodurch der ציץ mit der Mütze verbunden war, wird schwerlich ganz zufällig seyn; und insofern diese Farbe die des Bundes und Gesetzes war, ist an dem Haupte des Hohenpriesters jede der drei in seiner Person vereinigten Würden vertreten und dargestellt.

Der ציץ, ohnehin schon als Krone der wichtigere Theil der hohepriesterlichen Kopfbedeckung, wird noch besonders hervorgehoben durch seine Aufschrift קדש ליהוה. Diese beiden Worte, mag man sie auch verbinden und übersetzen, wie man will, sind jedenfalls die zwei wichtigsten und vielsagendsten, die der Mosaismus kennt: יהוה ist der eigenthümliche, viel bezeichnende Mosaische Gottesname, den Gott sowohl seinem in-

---

1) **Braun** l. c. II. cap. 22. p. 630.

2) **Philo** de vita Mos. 3. p. 670. *χρυσοῦν δὲ πέταλον ὡσανεὶ στέφανος ἐδημιουργεῖτο.*

nem innersten Wesen nach, als das absolute Seyn, wie nach seinem Bundesverhältnisse zu Israel führt; vergl. Ex. 3, 13 f. קדש dagegen ist die Bezeichnung des eben so eigenthümlichen Wesens und Zweckes des Bundesverhältnisses zwischen Gott und Israel, Bezeichnung des Ziels der Mosaischen Religion überhaupt, wodurch sie sich eben so charakteristisch, wie durch die Lehre von dem Einen Gott, von allem Heidenthum unterscheidet. Bezeichnendere Worte konnten in keinem Fall auf dem ציץ eingegraben seyn. Dies eben aber auch war der Grund, warum er nach der ausdrücklichen Bestimmung der Urkunde עַל־מֵצַח d. i. auf oder an der Stirne sollte getragen werden; wie beim Ephod die Schulter, und beim Choschen das Herz, so ist auch beim ציץ die Stirne significant. Im ganzen Alterthum nämlich, und besonders im Orient pflegte man von alten Zeiten her bis jetzt auf der Stirne charakteristische Kennzeichen, vorzüglich die höchsten und wichtigsten, die religiösen, zu tragen, um dadurch, weil die Stirne der freieste Theil des Hauptes ist und am meisten sogleich vor das Auge tritt, anzudeuten, welcher Gottheit man diene, zu welcher Religion man sich bekenne. So zeichnet bei Ezech. 9, 4. eine himmlische Gestalt auf den Befehl Gottes die treu gebliebenen Jehovadiener „mit einem Zeichen עַל־מִצְחוֹת“; besonders geschieht in der Apokalypse häufig eines solchen Zeichens Erwähnung, meist ist es der Name der angebeteten Gottheit, der auf der Stirne als Kennzeichen steht. Offenb. 7, 3. 9, 4. 13, 6. 14, 1. 9. 17, 5. 20, 4. 22, 4. Ohne Zweifel gründet sich auf diese Stellen der Gebrauch in den ersten christlichen Gemeinden, die Bekenner des Gekreuzigten, besonders bei ihrem feierlichen Uebertritt zur christlichen Religion mit deren Symbol, dem Kreuz, auf der Stirne zu bezeichnen [1]). Aehnliches findet sich im Heidenthum. Das Zeichen, woran der Aegyptische Apis erkannt wurde, war ein weisses Dreieck oder nach Andern ein Viereck, also die Signatur der zeugenden Naturkraft oder der Welt, auf der Stirne [2]). Der Indische Schiwa trägt das Bild des befruchtenden Gangesstromes an seiner Stirne [3]). Der Hindu wird nach vorgenommener Rei-

1) Tertullian. de corona mil. cp. 3. Cyprian. de lapsis p. 160. Eisenschmid Geschichte der vornehmsten Kirchengebräuche S. 120.
2) Creuzer Symbolik I. S. 482. 780.
3) Stuhr Religionssysteme des Orients S. 107.

nigung im heiligen Wasser von einem Brahmanen mit dem Zeichen des Wischnu oder Schiwa auf der Stirne bezeichnet [1]); bei der Wallfahrt zu dem Tempel des Tensjo Dai Sin erhält der Japanese als Ablasszeichen ein kleines viereckigtes Schächtelchen, auf dessen Vorderseite mit grossen Buchstaben der Name jenes Gottes steht, und das er auf seiner Stirne nach Hause trägt [2]). Auch in den Mithrasmysterien war die Firmung auf der Stirne gebräuchlich [3]). Aus dieser alten weit verbreiteten Sitte erklärt sich, warum die Krone, durch die der Hohepriester als Haupt des Priesterkönigreichs bezeichnet wurde, zugleich Stirnblatt war: das charakterische Religionszeichen des ganzen Volkes sollte an der Stirne dessen zu sehen seyn, in welchem sich das Priestervolk als in Einer Person concentrirte; dem Repräsentanten und Stellvertreter dieses Volkes sollte es an die Stirne geschrieben seyn, was das eigenthümliche Wesen der Religion des gesammten Volkes ist. — Um aber nun den Sinn der beiden Aufschriftsworte in ihrer Verbindung mit einander richtig zu bestimmen, muss vorerst das, was die Urkunde selbst über den Zweck des so überschriebenen צִיץ angiebt, erwogen werden. Sie sagt Ex. 28, 38: „Und er sey auf der Stirne Aarons וְנָשָׂא אַהֲרֹן אֶת־עֲוֹן הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יַקְדִּישׁוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְכָל־מַתְּנוֹת קָדְשֵׁיהֶם d. i. und es tilge Aaron die Sünde der Heiligkeiten (heiligen Dinge), welche die Söhne Israels heiligen bei allen Gaben ihrer Heiligkeiten.“ Die Sünde der קדשים kann natürlich nur die Sünde derer seyn, welche heilige Dinge darbringen, um zu heiligen oder geheiligt zu werden, nicht aber eine Sünde der heiligen Dinge selbst; denn קדש ist ja gerade der Gegensatz und die Negation von עון, kann also nicht mit letzterem behaftet seyn [4]), wie denn auch die Redensart נשא את־עון niemals auf Lebloses oder Nichtmenschliches bezogen wird, sondern immer nur auf die Gemeinde oder die Söhne Israels (Lev. 10, 17. Ex. 32, 32. 34, 7. 23, 21. u. s. w.).

---

1) Rosenmüller altes und neues Morgenland IV. S. 326. von Hammer Wien. Jahrb. I. 1818. S. 112.

2) Claudius Werke I, 3. S. 97 f.

3) Tertullian. de praescr. 5, 40: *Mithras signat in fronte milites suos.*

4) Schon das Starkesche Bibelwerk sagt z. St.: „Die Missethat dieser heiligen Dinge sind die Sünden, zu deren Versöhnung und Abthuung sie dargebracht werden.“

Der Hohepriester ist also derjenige, welcher, indem er die Sünde tilgt, alle durch die Opfergaben bezweckte Heiligung vermittelt, und dies ist er vermöge des, קדש ליהוה überschriebenen ציץ. Es fällt in die Augen, dass das dreimalige קדש unsrer Stelle dem קדש der Aufschrift correspondirt; durch letztere war also der ציץ das Zeichen der Heiligung, das vorzugsweise der Hohepriester trug, weil von ihm als dem Haupte des Priestervolkes, dem Priesterkönige, alle Heiligung für Israel zuletzt ausgeht, und in ihm die Idee der Heiligungsvermittlung sich vollendet; sehr passend war somit sein Hoheitszeichen auch zugleich Heiligungszeichen. Dies findet sich auch in der Benennung vereinigt. ציץ heisst nämlich Glanz, Glänzendes, und wird darum, wie Rosenmüller sagt, *tanquam praeclarum eminentis dignitatis insigne* von der Krone, dem Hoheitszeichen gebraucht; allein ursprünglich heisst es Blume, Blüthe, und diese ist, wie wir so vielfach gesehen haben, das Symbol der Heiligkeit und namentlich das Insigne des Priesterthums, als der Vermittlung der Heiligung (vergl. I. S. 364 f.). Was daher der מצנפת im Vergleich mit der מגבעה abgieng, nämlich die Hinweisung auf den Begriff Blume, das ersetzte der mit ihr zu Einem Ganzen unzertrennlich verbundene ציץ. Ganz verkehrt haben die Rabbinen das Verhältniss des ציץ zu den קדשים aufgefasst, indem sie vorgeben, derselbe habe die Kraft gehabt, die den Opfergaben, wie allen Dingen der belebten und leblosen Welt, von Natur anklebende Schuld und Unreinigkeit wegzunehmen, so dass sie sich dann erst zu Gaben für Jehova eigneten [1]). Allein eine solche Annahme widerspricht nachgewiesenermassen dem Sprachgebrauch von נשא את־עון, und am wenigsten wird sich gerade hier von Schuld und Unreinigkeiten der Opfergaben reden lassen, da sie so nachdrücklich und wiederholt schlechthin als „Heiligkeiten" bezeichnet werden; endlich findet sich auch nirgends eine leise Spur in dem ganzen Ritual von einem sol-

1) Babylon. Gemar. Jom. 7: *Ecce* (ציץ) *non aufert, nisi* עון טומאה שהותרה מכללה בצבור *i. e. iniquitatem immunditiei, quae permissa est ab ejus generali in coitu.* Ganz eben so auch das Buch Siphra 4, 2. Jarchi giebt z. St. als Zweck an לרצות על הדם והחלב שקרבו בטומאה *i. e.* um wohlgefällig zu machen das Blut und das Fett, welches in (d. i. im Zustand der) Unreinigkeit dargebracht wird. An allen drei Stellen wird ausdrücklich bemerkt, dass nicht von der Lev. 19, 7. bezeichneten Unreinigkeit die Rede sey, sondern von der natürlichen.

chen, zumal magischen Reinigungsact der Opfergaben vor ihrer Darbringung. Auf gleiche Weise müssen wir auch **Rosenmüllers** Erklärung der Stelle: *si quid in offerendo aut immolando minus rite factum sit, hoc quoque ab Aharone expiabitur*, als unrichtig abweisen. Denn es ist gar nicht abzusehen, warum überhaupt nur von einem so speciellen עָוֹן die Rede seyn, noch weniger aber, warum gerade ein solches Vergehen oder Versehen mit dem צִיץ und seiner so allgemeinen Ueberschrift in unmittelbare Verbindung gesetzt seyn sollte. — Kehren wir nun zu den Aufschriftsworten קֹדֶשׁ לַיהוָה zurück, so werden wir nicht übersetzen dürfen: *sanctitas decet dominum q. d. procul este profani*, auch nicht: Heiligkeit ist dem Herrn, in dem Sinne: Jehova ist allein heilig, ingleichen nicht: *Sacerdos est consecratus domino* [1]), denn auf dies alles liegt in der besprochenen Stelle, die doch ein erklärender Zusatz ist, durchaus keine unmittelbare Beziehung. **Schlichter** übersetzt: *sanctitas a Jehova* d. i. Jehova ist die Quelle aller Heiligkeit, von ihm geht sie aus [2]); allein dies erlaubt doch die Partikel לְ nicht wohl. Am einfachsten übersetzt man wörtlich: Heiligkeit für Jehova, in dem Sinne, dass im Verhältniss zu Jehova Heiligkeit erfordert wird, und diese eben der vermittelt, dem dies an die Stirne geschrieben ist. — Schliesslich ist noch daran zu erinnern, dass auch hier, wie bei der Caporeth, im Verhältniss zur Lade (I. S. 393 f.) die Tilgung der Sünde von der Heiligkeit abgeleitet wird, indem das נשׂא את־עָוֹן in unmittelbare Beziehung zu dem קֹדֶשׁ der Kronaufschrift gesetzt und als Wirkung dieses Heiligungssymbols dargestellt ist. Wie die LXX für כַּפֹּרֶת *ἱλαστήριον* haben, so findet sich in dem hebräisch-griechischen Lexicon des Origenes für צִיץ neben dem gewöhnlichen *πέταλον* gleichfalls *ἱλαστήριον*.

§. 3.

Kritische Uebersicht der verschiedenen Deutungen der hohepriesterlichen Amtskleidung.

Da die im vorigen §. durchgeführte Deutung von den bisher aufgestellten im Ganzen und Einzelnen abweicht, so ist es

1) Diese Erklärungen führt **Polus** Crit. sacr. z. St. an.
2) **Schlichter** de lamina 1. §. 4.

billig, dass wir über einen so sehr wichtigen Bestandtheil des Cultapparats, wie die hohepriesterliche Amtskleidung ist, auch andere Stimmen hören. Jedoch sollen nicht alle Einfälle Einzelner aufgezählt werden, sondern, wie oben bei der Stiftshütte, nur dessen Erwähnung geschehen, was sich mehr oder weniger Geltung verschafft hat.

I. Der erste, von dem wir eine vollständige Deutung der hohepriesterlichen Kleidung haben, ist auch hier **Philo**; sie ist mit der, welche er von der Stiftshütte giebt (I. S. 103.), genau verwandt. Nicht immer bleibt er sich, wenn er da oder dort in seinen Schriften auf Einzelnes zu reden kommt, ganz gleich; einmal aber erklärt er sich ausführlich und im Zusammenhang über das Ganze. Die hohepriesterliche Kleidung im Allgemeinen ist ihm eine bildliche Darstellung der Welt im Ganzen und Einzelnen. Das Oberkleid ist vermöge seiner dunkelblauen Farbe Symbol des Aethers, der wie ein Gewand (ποδήρη) vom Mond bis auf die Erde gleichsam herabfliesst; es gieng daher auch von oben bis zu den Füssen (?). An ihm befinden sich Blüthen, Granatäpfel und Glöckchen; die Blüthen stellen die Erde dar, auf der alles grünet und sprosset, die Granatäpfel das Wasser, weil sie ihren Namen vom Fliessen haben (ῥοΐσκοι — ῥύσις), die Glöckchen die Harmonie des Wassers und der Erde, wie sie zur Production nothwendig ist. Am Saume des Oberkleides hängen diese drei Symbole, weil Erde und Wasser die unterste Stelle im Kosmos einnehmen und von der Luft abhängig sind. So wird das Oberkleid zugleich zu einem deutlichen Symbol der drei Elemente, aus und in welchen alles Sterbliche und Verwesliche besteht. Das Ephod sodann stellt den Himmel dar; die beiden auf den Schultern befindlichen runden Smaragde (?) sind nicht auf Sonne und Mond mit Einigen zu deuten, sondern auf die beiden Hemisphärien, welche, die eine unter-, die andere oberhalb der Erde, einander gleich sind, wie jene beiden Steine, und nicht wie der Mond bald grösser, bald kleiner werden. Dafür spricht auch die blaue Farbe des Smaragds. Die sechs Namen auf jedem der Steine beziehen sich darauf, dass jede der Hemisphärien den Zodiacus in sechs Zeichen abtheilt. Auf den Zodiacus weisen auch die zwölf in vier Reihen abgetheilten Edelsteine des Choschen hin, denn er wird eben so abgetheilt, und bedingt die vier Jahreszeiten, deren jede drei Zodiacalzeichen hat, indem die Sonne ihren Lauf nach bestimmten Zahlen durch

sie macht. Mit dem λόγιον (Choschen) sind die zwölf Steine in Verbindung gebracht, weil die durch den Zodiacus bedingte Ordnung in den Bewegungen und Veränderungen der Zeiten u. s. w. von dem λόγος herrührt und durch ihn besteht. Die Verschiedenheit der Steine in der Farbe deutet an, dass jedes Zodiacalzeichen einen verschiedenen Einfluss auf die Farbe der Luft, der Erde, des Wassers, der Producte äussert. Doppelt ist das λόγιον, weil der λόγος ein doppelter ist, er erscheint nämlich im Universum als Princip der Ideen und des κόσμος νοητὸς, des Typus der sichtbaren Welt, im Menschen aber als λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός. Die viereckte Form des λόγιον weist auf die Festigkeit und Unzerstörbarkeit dieses gedoppelten λόγος hin; auf ihn beziehen sich auch die beiden zugegebenen Tugendbilder δήλωσις und ἀλήθεια (Urim und Thummim), denn er ist im Universum wie im Menschen seinem Wesen nach ἀληθὴς und δηλωτικός. Die Mütze endlich vertritt die Stelle der Krone, denn der Hohepriester steht, wenn er sein Amt verrichtet, nicht nur über allen Privaten, sondern auch über den Königen. Das auf der Mütze befindliche goldene πέταλον hat zur Aufschrift den vierbuchstabigen Namen Gottes, weil ohne die Anrufung (Namennennung) Gottes Nichts bestehen kann. Aus dem allem folgt, dass, was der Hohepriester in seinem Amte, angethan mit dieser Kleidung, thut, Opfern, Beten u. s. w., mit ihm zugleich die ganze Welt, in deren Symbole er gehüllt ist, verrichtet [1]. — In ganz ähnlicher Weise deutet auch **Josephus** die hohepriesterliche Kleidung. Der χιτὼν ist ihm Bild der Erde, weil er Linnen, ein Product der Erde, zum Stoff hat; das blaue Oberkleid stellt den Himmel (πόλος) vor; die daran haugenden Granatäpfel und Glöckchen sind Symbole des Blitzes und Donners. Das Ephod mit seinen vier Farben bildet die aus vier Elementen bestehende, Gott unterworfene Natur des Alls ab; das eingewobene Gold zeigt den Glanz an, der Alles erleuchtet.

---

1) Die Hauptstelle ist de vita Mos. pag. 670 seqq., deren Schluss p. 673. also lautet: τοῦτον τὸν τρόπον ὁ ἀρχιερεὺς διακοσμηθεὶς στέλλεται πρὸς τὰς ἱερουργίας, ἵν' ὅταν εἰσίῃ τὰς πατρίους εὐχάς τε καὶ θυσίας ποιησόμενος, συνεισέρχηται πᾶς ὁ κόσμος αὐτῷ δι' ὧν ἐπιφέρεται μιμημάτων, ἀέρος τὸν ποδήρη, ὕδατος τὸν ῥοΐσκον, γῆς τὸ ἄνθινον, πυρὸς τὸ κόκκινον, οὐρανοῦ τὴν ἐπωμίδα κ. τ. λ. — Eben so de somn. p. 597: ᾧ (dem Hohenpriester) ἐπιγέγραπται χιτῶνα ἐνδύεσθαι τοῦ παντὸς ἀντιμίμημα ὄντα οὐρανοῦ, ἵνα συνιερουργῇ καὶ ὁ κόσμος ἀνθρώπῳ, καὶ τῷ παντὶ ἄνθρωπος. Vgl. de monarch. II. p. 825.

Das Choschen befindet sich in der Mitte des Ephod, wie die Erde die Mitte des Weltalls einnimmt. Der Gürtel ist Symbol des Oceans, welcher das Universum umschliesst. Die Sardonyche auf beiden Schultern stellen Sonne und Mond vor; die zwölf Choschenedelsteine beziehen sich auf die zwölf Monate des Jahres oder auf die Zodiacalzeichen. Die blaue (Ober-) Mütze bedeutet den Himmel (οὐρανὸς), denn sie trägt den Namen Gottes; mit einem goldenen Kranz ist sie versehen wegen des Glanzes, dessen sich Gott am meisten erfreut [1]. — Etwas modificirt wiederholt diese Deutung auch Clemens von Alexandrien, vermengt sie aber theilweise mit typischen Ideen; die 360 Glöckchen z. B., die er dem Saume des Oberkleides giebt, bezieht er zuerst auf die Tage des natürlichen Jahres, dann aber insbesondere auf das angenehme Jahr des Herrn (Luk. 4, 19.), welches die grosse Erscheinung des Heilandes verkündige; das Ephod samt dem Choschen (λόγιον) ist ihm Bild des Himmels, der durch den Logos geschaffen und dem unterworfen sey, der die κεφαλὴ τῶν πάντων ist, nämlich Christo [2]. Auch andere Kirchenväter folgen Philo und Josephus mit mehr oder weniger eigenthümlichen Modificationen, die wir, da sie von keinem weitern Interesse sind, übergehen [3]. In neuerer Zeit hat Görres diese Deutungsweise wieder hervorgezogen und, ihre Richtigkeit ohne weiteres voraussetzend, aus ihr beweisen wollen, dass der Mosaismus den Dogmen der Orientalischen Naturreligion aufgesetzt sey [4]. Auch Creuzer scheint dieser Deutung nicht abgeneigt. Neuerlichst hat sich auch im Allgemeinen von Bohlen für sie erklärt, jedoch in der unzweideutigen Absicht, der Originalität des Mosaischen Cultus auch von dieser Seite her wo möglich den Garaus zu machen [5].

---

1) Joseph. Antiq. III, 7, 7.

2) Clemens Alex. Strom. 5. p. 564.

3) Origen. hom. 6. in Lev. Augustin. in Exod. quaest. 116 sq. Hieronym. ad Fab. Gregor. Nyss. de vit. Mos. etc. Theodoret. in Exod. quaest. 60. Opp. I. p. 107.

4) Görres Mythengeschichte S. 526.

5) von Bohlen die Genesis, Einl. S. 76. Wenn sich dieser Gelehrte auf Weish. 18. beruft, so konnte dies nur bei auffallender Vernachlässigung des Zusammenhangs geschehen. Dort ist nämlich von der Num. 16, 46 f. erzählten Plage der Israeliten in der Wüste die Rede; um dieser Plage Einhalt zu thun und weiteres Hinsterben zu verhüten, sey der Hohepriester ins Mittel getreten, „gedenkend an die Schwüre der Väter und an den Bund . . . . er steuerte dem Zorn und schnitt ab

Betrachten wir diese Deutung zuerst im Allgemeinen und nach ihrem Princip, so gilt von ihr noch viel mehr das, was wir über die ganz ähnliche der Stiftshütte bemerkt haben. Sie trägt einen Charakter, der dem Mosaischen Cultus nicht nur fremd, sondern selbst zuwider ist, nämlich einen rein physischen, kosmischen. Alle die Dinge, um welche sich der Cultus der Naturreligionen dreht, sollen am Kleide des Hohenpriesters dargestellt seyn, während nichts daran auf eigenthümlich Mosaische Ideen bezogen wird. Nimmt man dazu die Bedeutung, die nach Philo und denen, welche ihm folgen, die Stiftshütte haben soll, so würde das Israelitische Volk in seinem Cultus beständig lauter Dinge vor Augen gehabt haben, deren Anschauen, um sie zu verehren, ihm so nachdrücklich als dem Herrn ein Gräuel verboten war (Deut. 4, 19 f. 17, 3 — 5.). So gewiss der Mosaische Cultus kein Naturcultus war, sondern erklärtermassen die Heiligung Israels bezweckte, so gewiss war auch die Hauptperson dieses Cultus, in der sich das ganze Volk, wie insbesondere das Cultuspersonale concentrirte, nicht mit lauter Natursymbolen bekleidet, sondern nothwendig mit solchen Symbolen, welche alle mehr oder weniger zuletzt auf das hinwiesen, was ihm mit ausdrücklichen Worten an die Stirne geschrieben war: קדש ליהוה. Es übersieht diese kosmische Deutung das Erste

---

den Weg zu den Lebendigen; *ἐπὶ γὰρ ποδήρους ἐνδύματος ἦν ὅλος ὁ κόσμος, καὶ πατέρων δόξαι ἐπὶ τετραστίχου λίθου γλυφῆς, καὶ μεγαλοσύνη σου ἐπὶ διαδήματος κεφαλῆς αὐτοῦ.* Diesen wich der Verderber.“ Dass das Kleid des Hohenpriesters, die *ποδήρη*, ein Bild der Welt gewesen sey, davon steht hier keine Sylbe; nimmer hätte dies auch als Grund (*γαρ*) angesehen werden können, dem Wüthen des Todes Einhalt zu thun. Die Stelle sagt vielmehr, auf dem Kleide sey *ὁλος ὁ κόσμος* gewesen, wie auf den vier Reihen Steine die Ehren (-Namen) der Väter, und wie auf dem Diadem die *μεγαλοσύνη*. Demnach kann *ὅλος ὁ κόσμος* nichts anderes seyn, als das חושן, welches die Rabbinen und mit ihnen auch Neuere durch *ornamentum*, i. e. *κόσμος* übersetzen. In diesem Sinne kommt *κόσμος* im Hellenistischen bekanntlich häufig vor (Jes. 51, 10. Ex. 33, 5. Ezech. 7, 20. Jer. 4, 30.) und namentlich übersetzen die LXX auch צָבָא damit (Gen. 2, 1. Deut. 4, 19. 17, 3. Jes. 24, 21. 40, 26.). Als צבא aber war ja, wie wir gesehen haben, Israel durch die zwölf Steine des Choschen symbolisirt. Insofern damit die Urim und Thummim genau verbunden waren, die es zu einem Unterpfand des Bundesverhältnisses mit Jehova machten, hielt der Hohepriester — so meint es die Stelle — diesen Schmuck Gott vor, um ihn an seinen Bund zu erinnern und zur Hülfe zu bewegen. Dieser Zusammenhang liegt so klar vor, dass er sich nicht übersehen lässt, wenn man nur die Augen aufthun will, und es gehört nicht wenig Keckheit dazu, bei völligem Uebersehen desselben auch noch das Richtige zu tadeln.

und Einfachste, wovon hier ausgegangen werden muss, dass nämlich die Kleidung Amtskleidung war; statt in ihr Beziehungen auf das Amt des Hohenpriesters, das hauptsächlich in Vermittlung der Heiligung bestand, zu suchen, macht man sie zu einer Art dramatischen Kleidung, und der „Heilige Gottes“ erscheint gewissermassen als religiöser Schauspieler, nämlich als verkleidetes Universum, als maskirter Demiurg. Eben darin aber verräth nun diese kosmische Deutung sehr unzweideutig ihren unmittelbaren Ursprung aus dem Heidenthum. Denn in den Mysterien pflegte man wirklich die Naturgottheiten durch verkleidete Priester dramatisch vorzustellen. So waren z. B. in den Eleusinen die Priester in astronomische Gottheiten verkleidet: der Hierophant stellte den Demiurgen, der Daduch die Sonne, der Epibomius den Mond vor [1]). Besonders geschah dies in den Bacchischen Mysterien, wo dann vorzüglich Bacchus selbst als Demiurg erschien in einem verkleideten Priester. Eines solchen Dionysos- oder Demiurgen-Costüms gedenkt Macrobius und lässt es Orpheus beschreiben: zuerst der kokkusfarbige Peplus, das Feuer vorstellend; dann das bunte Fell des Hirschkalbes, das bekannte Symbol des mit Sternen besäeten Himmels, auf der rechten Schulter; ferner das goldene Degengehäng über der Brust, als Symbol der aufgehenden Sonne mit der Morgenröthe, und zuletzt der Gürtel unter der Brust, als Bild des das All umfliessenden Oceans [2]). Hier haben wir das deutliche Original der kosmischen Deutung des Philo und Josephus, die,

---

1) Euseb. praepar. evang. 3. pag. 117. Creuzer Symbolik III. S. 446 f.

2) Macrob. 1, 18: *Orpheus, Liberum atque Solem unum esse deum eundemque demonstrans, de ornatu vestituque ejus in sacris Liberalibus ita scribit:*

Ταῦτά γε πάντα τελεῖν ἱερᾷ σκευῇ πυκάσαντα
Σῶμα θεοῦ πλαττεῖν ἐριαυγοῦς ἠελίοιο.
Πρῶτα μὲν ἀργυφέαις ἐναλίγκιον ἀκτίνεσσιν,
Πέπλον φοινίκεον πυρῖικελον ἀμφιβαλέσθαι·
Αὐτὰρ ὕπερθε νεβροῖο πανaιόλου εὐρὺ καθᾶψαι
Δέρμα πολύστικτον θηρὸς κατὰ δεξιὸν ὦμον,
Ἄστρων δ' αἰδαλέων μίμημ' ἱεροῦ τε πόλοιο,
Εἶτα δ' ὕπερθε νεβρῆς χρύσεον ζωστῆρα βαλέσθαι·
Παμφανόωντα πέριξ στέρνων φορέειν μέγα σῆμα
Εὐθὺς ὅτ' ἐκ περάτων γαίης φαέθων ἀνορούσων
Χρυσείαις ἀκτῖσι βάλῃ ῥόον ὠκεανοῖο,
Αὐγὴ δ' ἄσπετος ᾖ, ἀνὰ δὲ δρόσῳ ἀμφιμιγεῖσα
Μαρμαίρῃ δίνῃσιν ἑλισσομένη κατὰ κύκλον,
Πρόσθε θεοῦ. ζώνη δ' ἄρ' ὑπὸ στέρνων ἀμετρήτων
Φαίνετ' ἄρ' ὠκεανοῦ κύκλος, μέγα θαῦμ' ἐσιδέσθαι.

um die Griechen dem Hebraismus geneigter zu machen, die Mosaischen Symbole in griechischem Sinn und Geist deuteten, was aber hier um so weniger angeht, weil jene kosmische Priesterkleidung in genauem Zusammenhang mit Grundideen der Naturreligion steht. Das ganze Heidenthum nämlich betrachtet den Menschen als Mikrokosmos und damit auch zugleich als Mikrotheos, stellt aber, was daraus folgt, auch die Gottheit in Menschenform, als der vollendetsten kosmischen Form dar. Nach Indischer Lehre sind bekanntlich alle einzelne Hauptbestandtheile der Welt aus den einzelnen Gliedern des Brahman oder Weltschöpfers hervorgegangen: aus den Augen die Sonne, aus der Brust der Mond, aus dem Haar die Bäume und Gewächse u. s. w. [1] Der Aegyptische Pan war das All, seine einzelnen Glieder sind die Theile des Alls: „seine Hörner sind die Sonnenstrahlen und Mondshörner, sein Gesicht ist roth wie der Feuerhimmel, die Nebris auf seinen Schultern ist der bunte Sternenhimmel, seine rauhen Thiertheile unten bezeichnen Bäume, Sträucher und das Gewild in den Wäldern“ u. s. w. [2] Wir haben bereits oben (I. S. 318.) gehört, dass man den das All vorstellenden Gottheiten bunte Gewänder, die vom Kopf bis zu den Füssen giengen, beilegte, um das bunte Aussehen der Welt und Natur zu bezeichnen. Die dramatische Darstellung solcher Gottheiten durch verkleidete Priester hängt also aufs genaueste zusammen mit der Welt- und Naturvergötterung des Heidenthums, und so fremd diese dem Mosaismus ist, so fremd ist ihm auch die daraus hervorgegangene Priesterverkleidung. Ein deutlicher Beweis übrigens, dass solche Sitte nicht etwa nur den Griechen angehört, sondern überhaupt im Heidenthum als Naturreligion ihren Grund hat, ist die Kleidung des Chinesischen Kaisers, wenn er zugleich als Oberpriester erscheint. Ganz ähnlich jener Griechischen beschreibt sie uns ein Chinesisches Lied also:

Den Kaiser sah ich beim Opfer stehn
Im priesterlichen Geschmeide.
Ich habe die ganze Welt gesehn
In unsers Kaisers Kleide.

Goldgestickt die Sonne zur rechten Hand
Und silbern der Mond zur Linken;
Das weite himmelblaue Gewand
Besät mit Sterneblinken.

---

1) Müller Glauben, Wissen u. Kunst der alten Hindu S. 343 - 350.

2) Creuzer Symbolik III. S. 258. und die dort angef. Schriftsteller.

Und wie am Leibe den Himmelsraum,
Trägt er die Erd' auf seinem Haupte,
Gewirkt an der Mütze Gras und Baum,
Dass man sie wachsen glaubte [1].

Noch weit mehr aber als von Seiten ihres Princips zeigt sich das Willkührliche und Verkehrte der kosmischen Deutung, wenn wir ihre Einzelheiten prüfen. Die so scharf hervortretende Trichotomie des ganzen Ornates wird völlig übersehen, wovon dann Mangel an Ordnung und Consequenz die nothwendige Folge seyn musste. Philo namentlich lässt ganz unberührt, dass der Hohepriester zuerst in die gewöhnliche Amtstracht der Priester gekleidet ist; Josephus deutet zwar auch diese, nämlich auf die Erde, jedoch nur in ihrer Verbindung mit den andern Kleidungstheilen, die den Himmel u. s. w. darstellen sollen; auf die gemeinen Priester leidet dies aber dann keine Anwendung, oder sollen diese nur die Erde abgebildet haben? Bei Deutung der Granatäpfel und des Choschen verräth Philo auf sehr grelle Weise, dass er den hebräischen Text entweder nicht lesen konnte, oder doch nicht vor sich hatte, denn erstere sind ihm deshalb Bild des Wassers, weil ihr griechischer Namen ῥοΐσκοι mit ῥύσις verwandt sey, und bei letzterem hält er sich gleichfalls nur an die ganz willkürliche und unrichtige Uebersetzung der LXX durch λόγιον, welches Wort ihn auf seine Lieblingsidee vom λόγος führt, in der er sich dann weidlich nach allen Seiten hin ergeht. Wenn Josephus dagegen die Granatäpfel und Glöckchen auf Blitz und Donner deutet, so ist freilich noch schwerer anzugeben, worein er die Aehnlichkeit setzte. Unbegreiflich ist es auch, wie man bei den zwölf Edelsteinen des Choschen an die zwölf Zodiacalzeichen und an die Jahresmonate denken konnte, da doch die Urkunde so bestimmt jedem Israelitischen Volksstamme einen dieser Steine zueignet, und in ihrer Gesammtheit also ein Bild der Gesammtheit des Volkes (der „Söhne Israels“ Exod. 28, 29.) erblickt haben will. Gesetzt auch, die Israelitische Stammeintheilung rührte vom Zodiacus und der Jahreseintheilung her, so stehen doch jedenfalls die zwölf Steine des Choschen durchaus in gar keiner Beziehung weder zu dem einen noch zu dem andern, sondern allein nur zum Volk

---

1) Vergl. das Lied „des Kaisers Oberpriestergewand“ in dem von Rückert (Altona 1833) herausgegebenen: Schi-King, Chinesisches Liederbuch, gesammelt von Confucius, S. 26.

als solchem, wie dies noch zum Ueberfluss aus der Benennung חשן המשפט hervorgeht. Was in aller Welt hat der Begriff משפט mit den zwölf Monaten und dem Zodiacus zu thun? Demungeachtet wird bis in die neueste Zeit der alte Kohl immer wieder aufgewärmt. Ganz verkehrt ist ferner die Deutung des vierfarbigen Gürtels auf den Ocean, denn abgesehen davon, dass auf das Meer im ganzen Cultus auch nicht die leiseste Hinweisung sich findet, deuten Philo und Josephus sonst die vier Farben immer auf die vier Elemente, die wieder mit dem Ocean nichts zu thun haben. Die Deutung der Mütze auf den Himmel beruht auf der falschen Voraussetzung, als habe sie einen blauen Aufsatz gehabt (s. oben S. 112.), und fällt also mit dieser von selbst weg. — Unmöglich hätte nach dem Allem die kosmische Deutung des hohepriesterlichen Ornates bei Männern wie Görres und Creuzer Eingang finden können, wenn sie dieselbe einer genauern Untersuchung nach dem Grundtexte und im Zusammenhange mit dem ganzen Cultus unterworfen haben würden.

II. Himmelweit von dieser kosmischen Deutung weicht die Rabbinische ab, die wir mit den Worten des Talmud selbst anführen wollen [1]: „Auf dieselbe Weise, wie die Opfer sühnen (כפר), sühnen auch die heiligen Kleider, die Chetoneth, das Hüftkleid, die Mütze, und der Gürtel. Die Chetoneth sühnt diejenigen, welche in zweierlei Stoff [den das Gesetz Lev. 19, 19. Deut. 22, 11. verbietet] gekleidet sind. Einige behaupten auch den Todschlag, weil geschrieben steht: und sie tunkten die Chetoneth [des Joseph] ins Blut (Gen. 37, 31.). Das Hüftkleid sühnt die Unzucht (גלוי ערוות), denn es steht geschrieben: mache ihnen Hüftkleider, um zu bedecken das Fleisch der Blösse (Ex. 28, 42.). Die Mütze sühnt den Stolz (גסי הרוח), denn es steht geschrieben: und sie sollen eine Mütze setzen auf sein Haupt (Ex. 29, 9.). Der Gürtel sühnt den Diebstahl (הגנבים), nach Einigen den Betrug und die List (העוקמנים). Das Choschen sühnt die, welche das Recht verkehren (מטי הדין), denn es heisst: und mache חשן המשפט (Ex. 28, 15.). Das Ephod sühnt die Abgötterei (עובדי עבודה זרה), denn es heisst: und es war kein Ephod und Teraphim (Hos. 3, 4.). Was den Meil betrifft, so sagt Rabbi Simeon: für Zweierlei giebt es keine

1) Gemara Hieros. Joma 7.

Sühne, als nur, nach der Bestimmung des Gesetzes (durch diesen Theil der Priesterkleidung), nämlich für den, welcher mit seiner Zunge Böses redet (האומר לשון הרע), und für den, welcher aus Versehen tödtet (ההורג נפש בשגגה). Dem erstern bestimmt das Gesetz die Sühne durch die Glöckchen des Meil, denn es heisst: Und Aaron soll es anhaben, wenn er dienet, dass man seine Stimme höre (Ex. 28, 35.). So wird also קול durch קול gesühnt. Für den unfreiwilligen Todschläger hat aber das Gesetz keine andere Sühne, als durch den Tod des Hohenpriesters (Num. 35, 25.). Der ציץ sühnt nach Einigen die Gotteslästerung (הגדפנים) [weil der Name Gottes darauf steht], nach Andern die Frechheit (עזי פנים); Erstere berufen sich auf die Worte: und er warf den Stein an seine (Goliaths) Stirn (1 Sam. 17, 49.), denn es steht geschrieben: und er (ציץ) soll allezeit an seiner Stirne seyn (Ex. 28, 38.). Die Andern stützen sich auf den Ausspruch: Du hast eine Hurenstirn" (Jer. 3, 3.) [1]). Eine Widerlegung dieser Deutung wird Niemand von uns begehren; sie ist mehr nur eine historische Merkwürdigkeit und ein Beispiel Rabbinischer Geschmacklosigkeit. Unwillkürlich fragt man aber, wie es möglich war, auf solche Gedanken zu gerathen. Wohl meinte ein oder der andere Rabbine, den heiligen Kleidern komme die Sühnkraft deshalb zu, weil der Abschnitt von den (Sühn-) Opfern im Gesetz sogleich auf den von den Kleidern folge [2]); gewiss aber dürfen wir der jüdischen Tradition im Allgemeinen eine solche Albernheit nicht aufbürden. Das Amt der Priester war vorzugsweise Sühne durch Opfer, und da lag es denn nicht so gar ferne, in ihrer Amtstracht Hinweisungen auf Sühne zu finden; auch mag dazu die schon oben (S. 83.) bemerkte Verwandtschaft, ja Verwechslung der Begriffe Bedecken und Sühnen veranlasst haben. Unbedeckt-, also Blosssein ist dem Hebräer ja ein bekanntes Bild für Sündigsein Offenb. 3, 18. 16, 15. Das Bedecken der Blösse ist ein Aufheben des sündlichen Zustandes, also ein Sühnen. Dies

---

1) Auch die Gemara Babyl. Sevach 9. wiederholt diese Deutung. Oefter kommt sie dann auch bei einzelnen Rabbinen vor, z. B. bei R. Abraham Ben David de vest. sac. cap. 1. Vgl. auch Pesiktha minus bei Ugolini Thes. XV. p. 998.

2) Gemara Bab. l. c. *Dixit doctor Iniani filius Schaschon, quare sequitur sectio oblationum sectionem vestium sacerdotii? Respondetur, quemadmodum oblationes expiant, sic et vestes sacerdotales expiant.*

konnte dann aber leicht weiter führen, nämlich auch die einzelnen Bedeckungsmittel d. i. Kleidungstheile auf einzelne Blössen d. i. Sünden zu beziehen. Die Art freilich, wie dies die Rabbinen gethan haben, ist höchst verkehrt; allein insofern sie doch von einem ethischen Princip ausgiengen, steht ihre Deutung bei allen Abgeschmacktheiten in der einzelnen Ausführung der Wahrheit doch im Allgemeinen näher, als die kosmische des Philo und Josephus. Sie blieb nur zu einseitig bei der Sühne stehen und beachtete nicht, dass dieselbe nur Mittel ist zur Heiligung, diese aber den eigentlichen Endzweck des ganzen Cultus ausmacht, und namentlich durch das Priesteramt vermittelt werden soll. Am wenigsten lässt sich das rechtfertigen, dass man den Priesterkleidern nicht allein für die Priester selbst, sondern überhaupt für Alle, Sühnkraft zuschrieb [1]).

III. Gleich weit von der kosmischen wie von der Talmudischen Deutung entfernt sich die typische, welche in der hohepriesterlichen Kleidung ein Vorbild Christi und seiner Gemeinde, überhaupt der neutestamentlichen Verhältnisse erblickt. Theilweise kommt sie schon bei den Kirchenvätern vor, wie wir bereits oben bemerkten; genauer entwickelt und ausgeführt wurde sie aber erst in der Coccejusschen Schule, am vollständigsten von Braun am Schlusse seines Werkes über die Priesterkleidung. Von seiner Durchführung mag daher hier ein Auszug folgen [2]). Eine bestimmte Kleidung überhaupt erhielten die Priester, um zu erkennen, dass sie aller Gerechtigkeit ermangelten und sich in die Gerechtigkeit, Heiligkeit und das Verdienst des wahren Priesters Christi hüllen müssten. Die vier Stücke der gemeinen Priesterkleidung sind Vorbilder der vier uns durch Christum nach 1 Kor. 1, 30. gewordenen Wohlthaten, der Weisheit (Mütze), der Gerechtigkeit (Rock), der Heiligung (Hüftkleid), und der Erlösung (Gürtel); die vier weitern Stücke des Hohenpriesters bilden die Erwählung (Ephod), Berufung (Meil), Kindschaft (Choschen) und den Glauben (Kopfbedeckung) vor. Der Stoff

---

1) Eine neuere Deutung in rabbinischem Geschmack findet sich bei Landauer Wesen und Form des Pentateuch (Stuttg. 1838.) S. 35 f. Die Kleidung des Hohenpriesters wird für eine Parallele der Stiftshütte gehalten, und namentlich das Waschbecken als den Glöckchen des Meil entsprechend angesehen!!

2) Braun de vest. sac. II. cap. 27. p. 701 — 752. — Vergl. auch Witsius Miscell. sacr. p. 486 f. Lundius Jüd. Heiligth. S. 516 f.

der ganzen Priesterkleidung, Linnen und Wolle, weist auf die zwei Naturen in Christo hin und auf die Vereinigung der Heiden und Juden durch ihn; die Wolle insbesondere auf das Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt. Das eingewirkte Gold ist auf die göttliche Natur in ihrer Reinheit und Hoheit zu beziehen. Mit einander bilden diese drei Stoffe die drei Aemter Christi ab, Wolle das priesterliche, Linnen das prophetische, Gold das königliche. Von den Farben stellt Weiss sammt dem Gold die göttliche Natur dar, die drei andern die menschliche, denn sie werden aus irdischen Stoffen zubereitet; nichtsdestoweniger ist auch etwas Himmlisches in ihnen. Hyacinth als Himmelsfarbe ist Typus der menschlichen Natur Christi, insofern sie nicht von einem Manne erzeugt ist, sondern vom Himmel stammt; Kokkus ist Symbol der Sünde, die Christus getragen; Purpur Symbol des Blutes Christi, das sühnende Kraft hatte [1]). Die Verfertigung der Kleider („Werk des Webers" vgl. S. 76.) deutet an, dass in und an Christo alles untheilbar ist, sein Verdienst, seine Kirche, selbst seine Person, es durfte ihm kein Bein zerbrochen werden; wir dürfen sein Verdienst nicht theilen und die Lappen unsrer Gerechtigkeit darauf setzen. Was die einzelnen Kleidungsstücke betrifft, so ist das Hüftkleid Bild der Reinheit und Heiligkeit Christi, durch dessen Geist unser Fleisch sammt den Lüsten und Begierden getödtet wird, weshalb wir ihn anziehen müssen Röm. 13, 14. Die Chetoneth, die vom Kopf bis zu den Füssen geht, bedeutet die Gerechtigkeit Christi, die uns im Angesichte Gottes ganz und gar bedeckt; die in sie gewobenen Gebilde sind als Fassungen von Pretiosen auf die unzählige Menge der Auserwählten zu beziehen. Der Gürtel erinnert die Priester vorbildlich an stete Bereitschaft zu dem Geschäft der Sühne, welches Christus eigentlich und wahrhaft verrichtete. Die Mütze ist einerseits Symbol der Ehre und des Ruhmes Christi als des Herrn und Königs der Kirche, andrerseits auch Zeichen

1) Während Andere dieselbe Deutung der Farben mit wenigen Abweichungen vortragen, giebt Lundius a. a. O. S. 516. an: „Wie die weisse Farbe auf Christi Unschuld deutet, also deutet der Purpur und Scharlach auf sein blutiges Leiden, die himmelblaue Farbe auf seine Himmelfahrt, und die gelbe feurige Goldfarbe und feurige funkelnde Edelsteine auf seine Wiederkunft zum Gericht, da er wiederkommen wird mit Feuerflammen 2 Thess. 1, 7. 8., wie er denn auch neben seiner weissen Unschuld die rothe, blaue und gelbe Farbe in seinem heiligen Leiden an seinem heiligen Leibe getragen, indem er roth, gelb und blau für uns geschlagen worden und aufgelaufen."

der Dienstbarkeit, in der die Priester in Bezug auf das Ritualgesetz stehen, in welche aber auch Christus sich begab, um uns von der Knechtschaft zu erlösen. Der Hohepriester hatte mehr Kleidungsstücke, als die andern Priester, weil diese zugleich die Erwählten der Kirche Gottes vorbildeten, er aber allein nur Christum und zwar auf besondere Weise. Der מעיל hat seinen Namen von מעל *occulta praevaricatio*, mit der Alle behaftet sind, die aber Christus mit seiner Gerechtigkeit wie mit einem Mantel zudeckt; von Wolle war dies Kleid, weil er uns in der menschlichen Natur gerecht gemacht; blau wegen der Göttlichkeit seiner Gerechtigkeit. Die Granatäpfel daran sind ein Bild Christi selber, insofern er das heilsamste Nahrungsmittel ist, wodurch wir im geistlichen Leben erhalten werden, oder ein Bild des levitischen Priesterthums und Ceremonialgesetzes mit seiner harten Aussenseite (Schaale), oder ein Bild der Kirche, die ein aus vielen einzelnen Gliedern bestehendes Ganze ist. Die Glöckchen weisen auf den Schall, die Predigt des Evangeliums hin; ihre Verbindung mit den Granatäpfeln deutet die herrlichen Früchte an, welche das Evangelium hervorbringt. Das Ephod mit seinen zwei Stücken, die mit einander verbunden sind, ist Bild der aus Juden und Heiden bestehenden Kirche oder des alten und neuen Bundes. Die Edelsteine auf demselben sind auf das Verdienst Christi zu beziehen, welches Juden und Heiden zusammenhält. Das Choschen bedeutet einerseits Christum selbst, insofern er als unser Gott und Bürge in jeder Hinsicht glänzt, andrerseits die Kirche der Gläubigen, die er gleichsam auf der Brust trägt. Die Verschiedenheit der Choschenedelsteine nach der Farbe zeigt die Verschiedenheit der Erlöseten an, die aber in Christo eins sind. Mit dem „Gericht“ wird das Choschen verbunden, weil Christus der Richter der Lebendigen und der Todten ist und uns als Bürge von allem Gericht befreit. Die Urim und Thummim sind Vorbilder Christi, als des wahren Lichtes, der Wahrheit und Gerechtigkeit. Der Ziz stellt die Macht, Hoheit und Herrschaft Christi vor; die Aufschrift desselben ist von der Heiligkeit Christi zu verstehen, da der Hohepriester selbst nicht heilig war. Die blauen Bänder endlich erinnern daran, dass alle Gaben und auch das Priesterthum vom Himmel kommen, oder, insofern die Krone auch Symbol des Glaubens war, dass die Kirche durch den im Himmel Wohnenden im Glauben erhalten werde.

Prüfen wir zuerst das Princip dieser typischen Deutung, so gilt davon vollständig alles das, was wir in der Einleitung (I. S. 17 ff.) über die Coccejanische Typik überhaupt bemerkt haben, und daher nicht wiederholen wollen. Dass der Hohepriester ein Vorbild Christi ist, diese Grundlage des Ganzen, steht allerdings nach dem Neuen Testament, zumal dem Hebräerbrief fest. Allein die Anwendung, welche hier von dieser Wahrheit gemacht worden, ist eine offenbar verfehlte. Zunächst hätte man das Einfache und Unläugbare festhalten sollen, dass nämlich die Kleidung des alttestamentlichen Hohenpriesters nothwendig Symbol der alttestamentlichen Priesterwürde ist; so wenig Aaron Christus ist, so wenig ist auch Aarons Amtstracht eine unmittelbare Darstellung des Amtes und der Würde Christi; man deutete sie aber so, als wäre sie nicht Aarons, sondern Christi Amtskleidung. Statt zuerst ihre unmittelbare Beziehung, nämlich auf die Verhältnisse der alttestamentlichen Oekonomie zu ermitteln, und aus dem Ergebniss dann das typische Verhältniss des alttestamentlichen Hohenpriesters zum neutestamentlichen zu entwickeln, wurde alle Beziehung auf die Gegenwart ignorirt und nur die auf die Zukunft im Auge behalten, mit Einem Worte: die ganze Deutung beruht auf einer völligen Verkennung der Natur des Typus und seines Verhältnisses zum Symbol. Die Schrift sieht nicht in der Kleidung des Hohenpriesters eine Summe von Typen neutestamentlicher Verhältnisse, wohl aber erkennt sie in seinem Amte und in seiner Würde einen Typus des Amtes und der Würde Christi. Durch die Kleidung nun war, wie sich uns vom rein alttestamentlichen Standpunkte aus ergeben hat, die Würde des Hohenpriesters als eine dreifache dargestellt, die als solche auch durchaus Farbe und Charakter der alttestamentlichen Oekonomie trägt, und daher mit der Würde Christi nicht schlechthin identificirt werden darf, wenn sie schon Typus derselben ist. Die Typologie hätte also davon ausgehen sollen: was der Hohepriester im A. B. vermöge seiner dreifachen symbolischen Amtstracht für das Israel κατὰ σάρκα, das ist Christus im N. T. real für das Israel κατὰ πνεῦμα; dann wäre die Ausführung wohl besser gelungen und hätte wenigstens einen festen Boden gehabt. Da die Typik ausser dem Bereich unsrer Untersuchung liegt, so können wir uns nicht weiter einlassen. Nur so viel mag bemerkt werden, dass die Eintheilung des Geschäfts Christi bei den ältern Dogmatikern in das priesterliche,

prophetische und königliche keine willkührliche, sondern in dem Verhältnisse der beiden Oekonomien wohlbegründete, ja für eine biblische Theologie die einzig richtige ist, die Ernesti mit Unrecht aus der Dogmatik zu verbannen gesucht hat [1]).

Im Einzelnen zeigt sich bei der typischen Deutung eine Ordnungs- und Zusammenhangslosigkeit, die bei allem Pedantismus und Mechanismus auf der andern Seite auffallend ist, aber nothwendig von dem Mangel eines festen Princips herrühren musste. Es könnte nach dieser Deutung eben so vieles in der Amtstracht fehlen, als noch dazukommen; dabei wird alles durch einander geworfen und mit der grössten Willkür bald so bald anders gedeutet; oft sollen auch einzelne Symbole die heterogensten Dinge zugleich anzeigen, und auch das, was nur in äusserer Nothwendigkeit seinen Grund hat (I. S. 50 f.), wird, wie z. B. das Gezwirntsein des Byssus, ehe er gewoben wird, auf die wichtigsten neutestamentlichen Verhältnisse bezogen. Eine Widerlegung aller Einzelheiten scheint uns eben so langweilig als überflüssig, sie ist mittelbar in unsrer Deutung schon enthalten.

IV. Die neuere und neueste Zeit, welche überhaupt in vielen Anordnungen des Mosaischen Cultus nur äusseres Gepränge findet, hat diese Ansicht vorzüglich bei der hohepriesterlichen Kleidung in Anwendung bringen zu müssen geglaubt. Ihre Bedeutsamkeit entweder geradezu verwerfend oder doch ignorirend, hält man sie gegenwärtig fast allgemein für ein blosses „Putzkleid“ [2]), bei welchem es recht eigentlich darauf abgesehen sey, durch möglichste Pracht und Kostbarkeit zu imponiren. Die Richtigkeit dieser Ansicht als unbezweifelt voraussetzend, hat man dann an der sorgfältigen Anordnung des Ornates nicht nur Anstoss genommen, sondern sich sogar über sie, als kleinlich, lustig gemacht [3]). Zugleich wird behauptet, einzelne Theile seyen von den Ornaten hoher Personen bei andern Völkern ent-

---

1) Vergl. die beiden Programme de officio Christi triplici, 1768 und 1769. in seinen Opusc. theol. p. 411 sqq.

2) So nennt es geradezu z. B. Züllig Offenb. Joh. S. 277. vergl. S. 413.

3) von Ammon Fortbildung des Christenthums, zweite Aufl. I. S. 171: „Ein fürstlicher Ceremonienmeister mag sich wohl den Kopf über die wichtige Frage zerbrechen, wie ein Ordensband geschlungen, oder ein Faltenwurf des Hofmantels angelegt werden soll; aber was hat die kleinmeisterische Anordnung der levitischen Amtskleidung mit dem heiligen Gesetze Gottes gemein?“

lehnt, namentlich sollen die Gehänge des Meil, Granatäpfel und Glöckchen, eine Nachahmung der Persischen Königstracht seyn [1]), und die Urim und Thummim ihr Original an dem kleinen Bilde von Sapphir und Edelsteinen haben, welches alten Autoren zufolge von dem Aegyptischen Oberpriester als Vorsteher des höchsten Gerichts an einer goldenen Halskette getragen wurde und den Namen ἀλήϑεια führte [2]).

Diese Ansicht ist jedenfalls die bequemste, denn sie überhebt jeder weitern Untersuchung über Zweck und Bestimmung der einzelnen Kleidungstheile; allein es sprechen doch von den verschiedensten Seiten her so klare und entscheidende Gründe dagegen, dass es schwer zu erklären ist, wie sie sich so viele Anhänger selbst unter namhaften Gelehrten verschaffen konnte. Eine Widerlegung wird zwar durch die bisher gewonnenen Resultate unsrer Untersuchung, namentlich über die Bedeutung der Stiftshütte, mit der die hohepriesterliche Kleidung in so vielfacher und sichtbarer Beziehung steht, überflüssig gemacht, indem niemand, der jene Resultate zugesteht, an der Bedeutsamkeit der letztern zweifeln wird. Sehen wir jedoch davon ganz ab und betrachten die Sache für sich, so ist es vorerst eine wahre Versündigung an der Person Mose's (oder wer immer Verfasser des Exodus seyn soll), wenn ihm, wie mit jener Ansicht indirect geschieht, ein läppisches, abgeschmacktes Wesen und weibische Geschwätzigkeit schuld gegeben wird. Früher traute man ihm doch wenigstens so viel Verstand und Ernst der Gesinnung zu, dass er mit seiner ausführlichen Beschreibung des hohepriesterlichen Ornates nothwen-

1) Rosenmüller altes und neues Morgenland II. S. 114. hat aus Calmets Wörterbuch die Nachricht aufgenommen: „die alten Persischen Könige, welche in ihrer Person die königliche und priesterliche Würde vereinigten, hätten ihre Gewänder mit Granatäpfeln und Schellen besetzt gehabt.“ Von da gieng diese Notiz in mehrere andere Bücher über.

2) Zuerst hat wohl Spencer diese Behauptung aufgestellt (de leg. Hebr. ritual. III. Diss. 7. cap. 4, 1 und 2. p. 388 sqq.), und seit ihm ist sie vielfach wiederholt worden bis anf Rosenmüller (Schol. in Exod. 28, 30.) und de Wette (hebr. jüd. Archäologie S. 195.). Die Stellen der alten Autoren, die dafür angeführt werden, sind: Aelian. var. hist. 14, 34: Δικασταὶ δὲ τὸ ἀρχαῖον παρ' Αἰγυπτίοις ἱερεῖς ἦσαν. ἦν δὲ τούτων ἄρχων ὁ πρεσβύτατος, καὶ ἐδίκαζεν ἅπαντας. ἔδει δὲ αὐτὸν εἶναι δικαιότατον ἀνθρώπων καὶ ἀφειδέστατον. εἶχε δὲ καὶ ἄγαλμα περὶ τὸν αὐχένα ἐκ σαπφείρου λίθου, καὶ ἐκαλεῖτο ἄγαλμα ἀλήθεια. — Diodor. Sic. 1. cap. 3: Ἐφόρει δ' ἀρχιδικαστὴς περὶ τὸν τράχηλον ἐκ χρυσῆς ἁλύσεως ἠρτημένον ζώδιον τῶν πολυτελῶν λιθῶν, ὃ προσηγόρευον ἀλήθειαν. τῶν δὲ ἀμφισβητήσεων ἤρχοντο, ἐπειδὰν τὸν τῆς ἀληθείας εἰκόνα ὁ ἀρχιδικαστὴς προσθεῖτο.

dig etwas Weiteres, als nur eitle Putzvorschriften müsse bezweckt haben, und versuchte dann diesen Zweck anzugeben, d. h. eine Bedeutung nachzuweisen; fiel dieser Versuch auch theilweise höchst ungenügend aus, so steht er doch immer hoch über der leeren Voraussetzung, es gelte hier keinem andern Ziel, als Putz und Gepränge. Was wäre auch von Volksinstitutionen zu halten, die sich bei Anordnung eines „Putzkleides" so lange aufhalten und alles im Detail bestimmen, während sie von so manchem andern, was dagegen ungleich wichtiger scheint, schweigen? Wo finden wir hiezu im ganzen Alterthum ein ähnliches Beispiel? Warum soll aber der Israelitische Gesetzgeber und Religionsstifter allein so „kleinmeisterisch" seyn und so tief unter den Gesetzgebern aller andern Völker stehen? Ausser diesen aprioristischen Gründen spricht übrigens die Anordnung der Kleidung selbst gegen die neuere Ansicht. Beim Hohenpriester ist nämlich das Fehlen der Fussbekleidung eben wegen der Kostbarkeit seines Ornates noch viel auffallender, als bei den gemeinen Priestern. Erinnert man sich an den grossen Aufwand, der im alten Orient mit Fussbekleidungen getrieben wurde, und welch wichtigen Theil sie bei Putzkleidungen ausmachten [1]), so wird es zum Räthsel, warum der Hohepriester baarfuss war, wenn es doch mit seinem ganzen Amtsornat nur auf Pracht und Putz abgesehen seyn sollte. Ferner war es weder nöthig, noch förderte es den Glanz und die Pracht, dass er unter seinen besondern Kleidungsstücken die vollständige Amtstracht der gemeinen Priester trug; offenbar sollte er dadurch in die Reihe der Priester überhaupt gestellt, als Priester bezeichnet werden; wird aber zugegeben, dass der eine Haupttheil des dreifachen Ganzen bedeutsam war, so kann es von den beiden andern Theilen unmöglich geläugnet werden. Ueberhaupt aber müsste sich, wenn der ganze Ornat nur aus Putzstücken bestand, nachweisen lassen, dass man sich auf diese oder doch eine ähnliche Art bei den Hebräern oder bei andern Völkern zu putzen pflegte. Eine solche Nachweisung fehlt aber bis jetzt gänzlich und wird auch für immer unterbleiben müssen.

Dies führt uns auf das vorgebliche Entlehntsein einzelner Theile des hohepriesterlichen Ornates von andern Völkern. Im

1) Vgl. Hartmann die Hebräerin am Putztische II. S. 200 f. III. S. 232 f. Bynaeus de calc. p. 66.

Allgemeinen erscheint es eben so unkritisch als unhistorisch, anzunehmen, dass die Amtstracht des Mosaischen Hohenpriesters von da und dort her soll zusammengeweht seyn, der Rock von den Aegyptern, das Oberkleid von den Persern, die Urim und Thummim wieder von den Aegyptern u. s. w. Soll denn Moses nicht einmal im Stande gewesen seyn, ein Putzkleid zusammenzusetzen? musste er erst Stück für Stück von diesem und jenem Volk erborgen und so ein wahres Quodlibet aus verschiedenen Völkertrachten zusammenflicken? Das an sich schon so höchst Unwahrscheinliche zeigt sich aber bei genauerer Betrachtung als völlig unbegründet, ja falsch. Was nämlich vorerst die Persische Königstracht betrifft, so weiss von ihrer Aehnlichkeit mit dem hohepriesterlichen Meil kein einziger alter Schriftsteller etwas, und der fleissige **Brissonius**, der so sorgfältig alles Hierhergehörige gesammelt hat, t[illegible] einer so auffallenden Parallele mit keiner Sylbe Erwähnung [1]). Die fragliche Nachricht gründet sich ganz allein nur auf ein Jüdisches Targum zu Esth. **6, 10.**, wornach der König Ahasveros den Haman in die königliche Schatzkammer absendete, um sich daselbst eine Purpurdecke zu holen und seidene Kleider und (rothes) Seidenzeug, besetzt mit Edelsteinen und Perlen an den vier Ecken und ringsum mit goldenen Glöckchen und Granatäpfeln [2]). Es bedarf keines grossen kritischen Scharfblicks, um die offenbare Verwechslung und Confundirung jüdischer Prachtkleider, unter denen natürlich die hohepriesterliche Amtstracht obenan stand, mit fremdem Königsschmuck zu erkennen. Wie kann man überhaupt aus einem spätern, zumal selbst in der jüdischen Tradition ganz allein und verlassen mit seiner Nachricht dastehenden Targum etwas Zuverlässiges über die gewöhnliche Sitte der alten Persischen Könige entnehmen, und dann gar weitere Schlüsse in Bezug auf Mosaische Institutionen darauf bauen? Es ist in der That sehr auffallend, dass man eine so trübe Quelle geltend gemacht hat, und ein neues Beispiel dafür, wie gar flüchtig die Mosaischen Culteinrichtungen in neuerer Zeit behandelt worden

1) **Brissonius** de regno Pers. lib. 2. c. 184 — 200. (p. 539 sqq.), wo die Persische Kleidung ausführlich besprochen wird.

2) **Targum Scheni** in Esth. 6: *Et dixit Rex Hamani: abi cito ad thesaurum regium et accipe inde unum ex tegumentis* (כיסויא) *purpureis optimis, et accipe inde vestes sericas optimas et metaxam* (מטכס) *cum lapidibus pretiosis et margaritis appensis in quatuor angulis ejus, et tintinnabulis* (זוגא) *aureis et malogranatis undique appensis.*

sind [1]). — Nicht besser verhält es sich mit der vorgeblichen Entlehnung der Urim und Thummim. Die Zusammenstellung mit dem Insigne des Aegyptischen Gerichtsvorstehers beruht auf keinem andern Grunde, als auf der — anerkannt falschen Uebersetzung des תמים durch ἀλήθεια bei den LXX, woher auch Philo dieses Wort hat; mit der richtigen Bedeutung und Auffassung dieses Wortes zerfällt daher die ganze Parallele in Nichts. Ausserdem kann es aber auch nichts Heterogeneres geben, als die Bestimmung der Urim und Thummim im Vergleich mit jenem Richterinsigne, welches offenbar auf Unpartheilichkeit als erste Pflicht des Richters hinwies. Was hat aber die Erleuchtung bei Entscheidung wichtiger Angelegenheiten der Israelitischen Theokratie, was hat die Idee der besondern göttlichen Führung des Israelitischen Volkes, die Idee der alttestamentlichen Oekonomie, aus welcher die Urim und Thummim hervorgegangen sind, mit der Halskette des Aegyptischen Oberpriesters zu thun? In neuester Zeit sind daher auch gegen die verjährte Ansicht vom Aegyptischen Ursprunge der Urim und Thummim selbst solche Stimmen aufgetreten, die man am wenigsten irgend einer Vorliebe oder Eingenommenheit für die Originalität Mosaischer Culteinrichtungen wird beschuldigen können, wie Vatke und Züllig [2]).

Ueberblicken wir nochmals das Ganze der neuern Ansicht vom hohepriesterlichen Ornat, so muss zugegeben werden, dass sie den frühern Deutungsversuchen weit nachsteht. Am schlimmsten aber erscheint sie, wenn sie sich, wie das schon öfter ge-

---

1) Unbegreiflicher Weise hat man (s. Rosenmüller altes und neues Morgenland II. S. 115.) gelegentlich der Glöckchen des Hohenpriesters auch angeführt, dass Indische und Arabische Tänzerinnen am Halse, an den Ellenbogen und Füssen goldene Schellen zu tragen pflegten (vergl. Jes. 3, 16.). Warum führt man nicht lieber auch noch die Rosse und Mäuler, die ja gleichfalls Schellen zu tragen pflegten (Zach. 14, 10.), als Parallelen zum Hohenpriester an? — In dem Bacchus- und Cybeledienste hören wir von Schellen oder Glöckchen (Strabo Geogr. 15. p. 1038.), die aber keinen andern Zweck hatten, als die übrigen bei diesem Dienste üblichen Instrumente, Trommeln, Cymbeln u. s. w., nämlich zu lärmen. Man wird sie daher nicht mit den Glöckchen am hohepriesterlichen Ornate zusammenstellen wollen; es ist ein auffallender Irrthum und ein Zeichen totaler Unkenntniss Israelitischer Cultgebräuche, wenn Plutarch, weil er von keinem andern religiösen Gebrauch der Schellen, als im lärmenden Dionysusdienst wusste, daraus schloss, der Jüdische Hohepriester habe dem Dionysus gedient (Plutarch. Sympos. 4, 6, 2. p. 198.).

2) Vatke Theologie des A. T. S. 681. Züllig Offenb. Joh. Excurs 2. S. 426.

schehen, besonders gegen die typische Deutung dick und breit macht. An dieser ist doch jedenfalls die richtige Grundidee sammt der frommen Gesinnung zu ehren; was soll man aber an einer Behauptung loben, die eben so unbegründet als unbesonnen ist? Es lässt sich auf ihr Verhältniss zur typischen Deutung anwenden, was Witsius einmal äussert: Es ist doch besser, Christum überall finden, als nirgends.

FÜNFTES KAPITEL.

Die Weihe des Cultuspersonals.

§. 1.

Beschreibung der Weihe.

Das gesammte zur Besorgung des Cultus bestimmte Personal wurde zu seinen Dienstverrichtungen förmlich eingesetzt und eingeweiht. Dies geschah jedoch nach der verschiedenen Rangordnung auf verschiedene Weise.

Die Einweihung der Leviten wird Num. 8, 5 — 22. erzählt und heisst dort schlechthin ein Reinigen טהר (vergl. V. 7. und 21.). An Mose ergeht der Befehl: „Sprenge über sie Wasser der Entsündigung, und sie (die Leviten) sollen das Scheermesser über ihren ganzen Leib (בשר) gehen lassen und ihre Kleider waschen, so dass sie gereinigt sind.“ Darauf folgt ein feierliches Opfer, und nun gehören die Leviten Jehova an statt aller Erstgeborenen des Volkes. Die Erzählung schliesst mit den Worten: „Und die Leviten entsündigten sich und wuschen ihre Kleider, und Aaron webte sie als Webe vor Jehova, und es versöhnete sie Aaron zu ihrer Reinigung, und darnach giengen die Leviten an ihre Dienstverrichtungen am Zeugnisszelt vor Aaron und seinen Söhnen.“ Zur eigentlichen Weihe — denn die Opfer waren doch mehr begleitend — gehörte also Wasser der Entsündigung, Abscheeren der Haare und Waschen der Kleider. Ob das מֵי חַטָּאת ganz gewöhnliches, unvermischtes Wasser war, wie Lundius, Carpzov und Andere

dafür halten, steht doch dahin. Die Analogie des מֵי־הַנִּדָּה Num. 19, 9. d. i. Wasser, womit die Unreinigkeit, die man sich durch Berührung eines Leichnams zugezogen, gehoben wurde, scheint dagegen zu sprechen; dies Wasser war nämlich mit der Asche eines verbrannten Sündopfers vermischt. War das מֵי־חַטָּאת gewöhnliches Wasser, warum steht nicht מַיִם allein, wie bei der Einweihung der Priester, die mit „Wasser gewaschen" wurden (רָחַץ בַּמַּיִם)? Ex. 29, 4. 40, 12. Lev. 8, 6. Josephus bedient sich für beide Fälle des Ausdrucks *πηγαίοις ὕδασι καὶ ἀεννάοις*. Etwas Gewisses lässt sich hierüber um so weniger ausmachen, als ausser jenem Aschenwasser kein besonders zubereitetes sonst vorkommt. An dieses selbst hier zu denken mit Jarchi und andern Rabbinen, denen auch Rosenmüller folgt, ist aber sicher unstatthaft, da das Gesetz darüber jedenfalls erst nach der Einsetzung oder Einweihung der Leviten und Priester gegeben worden. — Eben so wenig lässt sich über das Scheeren mit dem Scheermesser etwas Genaueres bestimmen. Schwerlich ist an ein völliges Abrasiren aller Haare am ganzen Körper, wie es bei den Aegyptischen Priestern soll stattgefunden haben [1]), zu denken, sondern vermuthlich nur an ein solches, wie es nöthig war, um den ganzen Leib möglichst waschen und reinigen zu können. — Das Waschen der Kleider endlich geschah vermuthlich auf feierliche Weise an einem bestimmten Orte, vielleicht diente dazu das Wasser im Reinigungsbecken vor der Wohnung Jehova's.

Die Einweihung der Priester und des Hohenpriesters wird Ex. 29, 1 — 37. und Lev. 8, 1 — 6. (vergl. Ex. 40, 12 — 15.) erzählt [2]); sie heisst nicht sowohl, wie die der Leviten, ein Reinigen, als vielmehr ein Heiligen קִדֵּשׁ und Händefüllen מִלֵּא אֶת־יָד Ex. 29, 1. 29. 35. 40., 13. Letztere Benennung steht in genauer Beziehung zu der Ceremonie des Opfers, welches auch mit dieser Einweihung verbunden war, uns hier aber noch nicht weiter angeht. Den Anfang des Weiheactes machte das Waschen mit Wasser רָחַץ בַּמַּיִם vor der Woh-

---

1) Herodot. 2, 37. *Οἱ δὲ ἱρέες ξυρεῦνται πᾶν τὸ σῶμα διὰ τρίτης ἡμέρας, ἵνα μήτε φθεὶρ, μήτε τι ἄλλο μυσαρὸν μηδὲν ἐγγίνεταί σφι θεραπεύουσι τοὺς θεούς.*

2) Vgl. D. Weimar diss. de unctione sacra et inaugurali Hebraeorum. (Ugolini Thes. XII.) Maimonides de vas. sanct. 4, 12 sq.

nung; ob dieses am ganzen Körper geschah, oder nur an bestimmten Theilen, etwa an Händen und Füssen, wie später vor jeder Dienstverrichtung (Ex. 30, 17 f.), ist nicht gesagt. Hierauf folgte das Anlegen der Amtskleidung und dann das Salben mit Oel, welch letzteres der eigentliche Weiheact war. Einige ältere Archäologen haben behauptet, nur der Hohepriester sey förmlich gesalbt, die andern Priester aber blos mit etwas unter Blut gemischtem Oel besprengt worden. Diesen Irrthum widerlegt aufs bestimmteste Ex. 40, 13 — 15., wo erst die Salbung Aarons befohlen wird und es hinsichtlich seiner Söhne unmittelbar darauf heisst: „Und salbe (מָשַׁחְתָּ) sie, wie du gesalbt hast (מָשַׁחְתָּ) ihren Vater." Eben so wird ganz einfach und allgemein das Salben der Söhne Aarons Ex. 28, 41. befohlen. Vgl. auch Num. 3, 3. Die Ex. 29, 21. vgl. Lev. 8, 30. erwähnte Ceremonie, der gemäss Mose „von dem Blute (des Opfers) auf dem Altar und von dem Salböl nahm und es auf Aaron und auf seine Kleider und auf seine Söhne und die Kleider seiner Söhne sprengte", ist eine andere und weitere, als das eigentliche Salben, und folgt erst auf dieses; es war so wenig für Aarons Söhne die eigentliche Salbung, als für Aaron selbst, sondern gehörte ganz zum Opferrituale; das Oel war nur eine besondere Zuthat zu dem Blute, nicht aber umgekehrt. Müssen wir also den Priestern so gut wie dem Hohenpriester die Salbung zugestehen, so ist doch nicht minder gewiss, dass beide auf verschiedene Weise gesalbt wurden. Die Salbung des Hohenpriesters bestimmt die Urkunde selbst näher dahin, dass ihm das Oel sey aufs Haupt gegossen worden (יָצַק) Ex. 29, 7. Lev. 8, 10. vgl. Ps. 133, 2., und die Stelle Lev. 21, 10. 12. zeigt deutlich, dass ihn dies gerade von den andern Priestern unterschied. Wie dagegen letztere gesalbt wurden, ist nicht angegeben. Die jüdische Tradition macht einen Unterschied zwischen יצק und משח, und versteht unter ersterm ein eigentliches Ausgiessen des Oels (auf das Haupt), unter letzterm aber ein Bestreichen damit vermittelst des Fingers, und zwar auf die Stirne; das Ausgiessen habe nur beim Hohenpriester, das Bestreichen bei ihm und den andern Priestern stattgefunden. *Nec videtur esse ratio*, sagt Reland mit Recht, *cur haec Judaeorum traditio rejici debeat* [1]). Dass

1) Reland Antiq. II, 17. Vgl. auch Carpzov Appar. crit. Ant. pag. 67.

man auf die Stirne bedeutungsvolle Zeichen, besonders Zeichen einer religiösen Weihe, und eine solche war ja die Salbung jedenfalls, zu machen pflegte, haben wir bereits oben (S. 143.) als eine Sitte des Orients kennen gelernt, und im christlichen Alterthum noch wurde bekanntlich das Weihezeichen der christlichen Religion, das Kreuz mit Oel auf die Stirne gezeichnet [1]). Die weitere Rabbinische Angabe freilich, dass das משח im Zeichnen eines כ (nach Abarbanel) als Anfangsbuchstabe von כהן, oder (nach andern Rabbinen) eines Griechischen X auf die Stirne bestanden habe, ist ohne Werth [2]). Ob die Salbung überhaupt bei jedem neu eintretenden Hohenpriester oder Priester wiederholt würde, oder ob, was Einige aus Exod. 40, 15. schliessen wollten, die von Mose vorgenommene die erste und letzte, für alle Zeiten gültige war [3]), ist eine Frage, die für uns kein weiteres Interesse hat.

Das Oel, womit die priesterliche Weihe vollzogen ward, war nicht gewöhnliches, sondern ein eigens dazu bestimmtes, welches שֶׁמֶן מִשְׁחַת־קֹדֶשׁ hiess, und dessen Zubereitung die Urkunde sorfältig anordnet. Exod. 30, 22 — 33. [4]) Es war Olivenöl שֶׁמֶן זַיִת mit vier wohlriechenden Ingredienzen versetzt. Vom Olivenöl war bereits oben die Rede (I. S. 419.); das Quantum desselben bestimmt der Text auf ein Hin, d. i. den sechsten Theil eines Bat, oder zwölf Log, nach Josephus so viel als zwei Attische χοαι oder zwölf Sextarien, nach den Rabbinen 72 Eierschalen, welches ohngefähr vier bis fünf Maass wären. Sicher und genau lassen sich bekanntlich diese Maasse nicht auf die unsrigen reduciren. Die vier weitern Substanzen heissen im Allgemeinen בְּשָׂמִים רֹאשׁ d. i. die besten Wohlgerüche. Jarchi erklärt ראש richtig durch חשובים, irrig aber fasst es Abenesra, als stünde es voran, in dem Sinne: das Beste von

1) Eisenschmid Geschichte der vornehmsten Kirchengebräuche S. 121.

2) Vergl. die Rabbinischen Stellen bei Weimar l. c. cap. 3, 3. (Ugolini XII. p. 954.) und Selden de succes. in Pontif. 2, 9. Vgl. auch Vitringa observatt. sacr. I. p. 469. bes. 477.

3) Abarbanel in Ex. 30, 23: *Vulgares sacerdotes semel inuncti sunt semel in deserto ad conferendum ipsis sanctitatem, verum eorum filii minime inuncti sunt post eos* etc. Eben so Carpzov l. c.

4) Vgl. Balth. Scheid, Oleum unctionis, eine sehr ausführliche Schrift in Ugolini Thes. XII.

jeder der vier Specereien. Vergl. Hohel. 4, 14. Ezech. 27, 22. Die einzelnen Substanzen sind folgende: *a*) מָר־דְּרוֹר d. i. fliessende Myrrhe [1]. Die Meinung des Maimonides und einiger andern Rabbinen, welche Moschus darunter verstehen [2], ist insofern eine unüberlegte, als dieser von einem unreinen Thiere gewonnen wird. Vielmehr ist מוֹר der Saft eines in Arabien vorzüglich wachsenden, nach den Beschreibungen der Alten der Akazie ähnlichen Baumes, welcher im ganzen Alterthum theils zu Salben, theils zu Räucherwerk gebraucht wurde, und unter allen Wohlgerüchen beinahe der bekannteste und beliebteste war. Er fliesst entweder von selbst aus, indem die Rinde aufspringt, oder man macht Einschnitte in letztere; der von selbst ausfliessende ist ungleich besser [3], er ist auch hier gemeint, wie das Beiwort דְּרוֹר von درّ d. i. frei oder stromweise fliessen, zeigt. Die LXX geben es mehr dem Sinne nach durch ἐκλεκτή, Onkelos und der Syrer durch מוֹרָא דָכְיָא d. i. *myrrha pura*. Flüssig wurde der Myrrhensaft zu Salben, getrocknet zu Räucherwerk verwendet. — *b*) קִנְּמָן־בֶּשֶׂם d. i. Zimmet des Wohlgeruchs, also besonders guter, durch seinen Geruch sich auszeichnender Zimmet. Rosenmüller versteht darunter Ostindischen Zimmet, den die Hebräer durch die Midianiter und Nabatäer, welche ihn aus den Arabischen Seehäfen bezogen, erhalten hätten [4]. Dieser Ansicht war übrigens schon Ursinus [5]. Da aber der Zimmetbaum auch in vorzüglicher Güte in Arabien wächst, und von da ihn auch die Griechen durch die Phönicier bezogen [6], so möchte es gerathener seyn, an Arabischen Zimmet zu denken. Wie die Myrrhe, so wurde auch der Zimmet im ganzen Alterthum zu Salben und zu Räucherwerk verwendet. Sprüchw. 7, 17. Hohel. 4, 14. — *c*) קְנֵה־בֹשֶׂם d. i. wohlrie-

---

1) Vgl. Scheid a. a. O. §. 16. Weimar a. a. O. cap. 13, besonders Winer Real-W.B. s. v., wo ausführlichere Notizen angegeben sind.

2) Buxtorf Lex. Talm. s. v. מוֹר.

3) Plin. hist. nat. 12, 15: *Sudant sponte, priusquam incidantur, stacten dictam, cui nulla praefertur*. Theophrast hist. plant. 9, 4: τῆς σμύρνης δὲ ἡ μὲν στακτή, ἡ καὶ πλαστή. Dioscorid. mater. med. 1, 78.

4) Rosenmüller altes und neues Morgenland II. S. 122 f.

5) Ursinus hort. arom. 5, 10.

6) Herodot. 3, 111. Celsius Hierobot. II. p. 351.

chendes Rohr, die LXX *κάλαμος ἀρωματικός*, Kalmus, Jes. **43**, **24**. Ezech. **27**, **19**. Hohel. **4**, **14**., bei Plinius *calamus odoratus*, eine Pflanze, die sich durch ihre wohlriechende Wurzel auszeichnet und sowohl in Indien als in Syrien und Arabien zu Hause ist [1]). Auch dieser Pflanzenstoff wurde wie zu Räucherwerk, so auch zu Salben verwendet [2]). — *d*) קִדָּה, dasselbe, was Pr. **45**, 9. קְצִיעָה d. i. Mutterzimmet, Kasia. Den neuesten Forschungen zufolge ist die Pflanze, aus deren Rinde die Kasia gewonnen wird, „gar keine besondere Species, sondern nur eine verwilderte oder ursprünglich wilde Form von *cinnamomum zeylanicum*“ [3]); sie ist übrigens besonders in Arabien einheimisch, und diente gleichfalls zu Salben wie zu Räucherwerk [4]). — Ueber die Vermischung dieser vier Substanzen mit dem Olivenöl bemerkt die Urkunde nur, dass das Ganze eine Arbeit des רֹקֵחַ seyn solle; רקח heisst würzen, Gewürz unter etwas mischen, was im Alterthum als eine besondere Kunst angesehen wurde, daher Luther: „nach der Apothekerkunst“. Ausserdem wird auch das Quantum jeder Substanz bestimmt: von der Myrrhe kamen dazu **500** Seckel des Heiligthums, eben so viel von der Kasia, von jeder der beiden andern die Hälfte. Den heiligen Seckel zu ½ Loth gerechnet, wären **1500** derselben ohngefähr **46** Pfund, eine im Verhältniss zu dem bestimmten Quantum Oel immer sehr bedeutende Masse, die unmöglich, so wie sie war, etwa zerstossen zu dem Oel kann gethan worden seyn, indem dieses dann alle Flüssigkeit verloren haben und zum Salben untauglich geworden seyn würde, und doch wird das Salben auch als ein Giessen יָצַק bezeichnet Exod. **29**, **7**. Den Seckel aber noch kleiner als zu einem halben Loth anzunehmen, geht nicht wohl an. Wir sind daher genöthigt, den Angaben der Rabbinen wenigstens im Allgemeinen zu folgen; sie behaupten nämlich, die vier Substanzen seyen im Wasser erweicht und gekocht

---

1) Plin. hist. nat. **12**, **22**: *Calamus quoque odoratus in Arabia nascens, communis Indis atque Syriae est.*

2) Dioscorid. l. c. **1**, **17**: *μίγνυται δὲ καὶ μαλάγμασι καὶ θυμιάμασι πρὸς εὐωδίαν.* Plin. l. c. **15**, **7**. Theophrast. l. c. **9**, **7**. Vgl. überh. Celsius Hierob. II. p. 326.

3) Winer Real-W.B. s. v. Kassia.

4) Martial. **11**, **54**: *Unguenta et Casias et olentem funera myrrham Thuraque de medio semicremata rogo.* Vgl. Celsius l. c. pag. 185 und 360.

worden, um alle Kraft aus ihnen zu ziehen; dann habe man das Oel dazu gethan und beides mit einander wieder ans Feuer gesetzt, bis alle Wassertheile verdunstet gewesen [1]. Auf diese Weise wäre das Oel flüssig geblieben und ihm nicht die Masse, sondern nur die Essenz der Wohlgeruch-Substanzen mitgetheilt worden.

Die Dauer der priesterlichen Einweihung war nach Ex. 29, 35. und Lev. 8, 33 f. auf sieben Tage festgesetzt, während welcher Zeit die Initianden sich nicht von der Stiftshütte entfernen sollten. Ob die Salbung an jedem dieser Tage wiederholt wurde, wie man aus Lev. 33, 8. geschlossen hat [2], scheint doch nicht so ganz annehmbar. Freilich ist es auch nicht wahrscheinlich, dass die übrigen sechs Tage ohne alle Ceremonie vorübergiengen; vielleicht hatten nur Opfer statt. Die Rabbinen, das Gebot vom Bleiben bei der Stiftshütte buchstäblich nehmend, bestimmen sogar, wo und wie die Priester innerhalb der sieben Tage ihre Nothdurft verrichteten!! [3].

§. 2.

Bedeutung der Weihe.

Die ganze Einweihungsceremonie lässt sich nicht wohl auf einem andern Wege mit Sicherheit deuten, als wenn man von ihrem Mittelpunkte, nämlich von der Salbung ausgeht. Selbst die Einweihung der Leviten, obgleich bei ihr gar kein Oel gebraucht wurde, erhält erst von da aus das rechte Licht.

Ueber die Bedeutung des Oeles, womit hohe Personen gesalbt wurden, haben wir directe Erklärungen der Bibel selbst: es ist ein bekanntes Symbol des רוּחַ Jehova's, Salben heisst daher diesen רוּחַ mittheilen. Vergl. Jes. 61, 1: „der רוּחַ Je-

---

1) Talm. Mass. Kerith 77, 1: *B. Jose dicit: Certe ad unguendum radicalia tantum, ipsum oleum olivae non sufficiens fuisset, quomodo igitur factum est? assumserunt radicalia et elixarunt in aquis, postea vero super illa instillarunt oleum, ut reciperet odorem, tuncque sustulerunt.* — Rambam v. Hal. Kele Hammikd. 1, 2: *Contundit singula seorsim, deinde miscet omnia, et macerat in aquis puris ac dulcibus, donec extrahatur omnis virtus illorum, postea affundit super aquas olei olivae Hin . . . . et coquit simul ad ignem, usque dum exhalent aquae.* — cf. Weimar l. c. 2, 5.

2) Carpzov Appar. cr. Ant. p. 67.

3) Lundius Jüd. Heiligthümer S. 448.

hova's ist über mir, weil mich Jehova gesalbt hat"; nach 1 Sam. 10, 1 f. giesst Samuel dem Saul Oel aufs Haupt, um ihn zum Könige zu weihen, und als Folge dieser Salbung wird angegeben: „es kommt über dich der רוּחַ יְהוָה, ... und du wirst umgewandelt in einen andern Mann"; 1 Sam. 16, 13. 14. wird gleichfalls als unmittelbare Folge des Salbens mit Oel angegeben: „und der רוח יהוה kam über ihn"; dem Propheten Sacharja deutet der angelus interpres das Gesicht von den Oelbäumen, aus denen Oel in die Lampen des heiligen Leuchters fliesst, Kap. 4, 6. dahin, dass die Theokratie allein durch den רוח יהוה und nicht durch eine menschliche Kraft wiederhergestellt werden würde; auch im Neuen Testament wird von Christo gesagt, Gott habe ihn gesalbt mit dem heiligen πνεῦμα und mit Kraft, Apg. 10, 38. vgl. 4, 27. und Hebr. 1, 9.; eben so werden auch seine Gläubigen als mit dem heiligen πνεῦμα Gesalbte bezeichnet, und χρίσμα steht geradezu für Kräfte oder Gaben dieses πνεῦμα, vgl. 1 Joh. 2, 20. 27. 2 Kor. 1, 21. So klar und bestimmt alle diese Stellen das Salböl als Symbol des רוח יהוה fassen, geben sie doch noch keineswegs genügenden Aufschluss über die Bedeutung der priesterlichen Weihe. Es fragt sich vor allem: wieso ist denn das Salböl Symbol jenes רוּחַ? Darauf geht man meist gar nicht ein, geschweige dass vollständig und genügend geantwortet würde. So findet z. B. Abarbanel den Grund in der Vortrefflichkeit des Oels vor allen andern Flüssigkeiten, und glaubt, in Berücksichtigung der Stelle Richt. 9, 8., wo der Oelbaum als König der Bäume erscheint, habe man hohe Personen zu ihrer Würde mit Oel eingeweiht [1]. Wo ist aber da das tertium comparationis? Ueberhaupt ist die Vortrefflichkeit eine viel zu allgemeine und unbestimmte Eigenschaft, die auch vielen andern Dingen so gut wie dem Oel zukommt. Andere haben auf das „Oel der Freude" Ps. 45, 8. und auf die Orientalische Sitte, bei Gastmahlen zum Zeichen der Freude sich zu salben (Matth. 6, 17.), hingewiesen, welche Freude eine Wirkung des heiligen Geistes sey (Röm. 14, 17.). Dies lässt sich aber nur auf höchst gezwungene Weise mit der priesterlichen Würde in Verbindung bringen, und ist offenbar zu speciell und einseitig. Besser hat Vitringa den Grund des Bildes

1) Abarbanel Comment. in 1 Reg. 1. p. 195.

in der Kraft des Oels gesucht, den Körper zu irgend einem zu verrichtenden Geschäfte fähig, behende und geschickt zu machen [1]. Allein auch dies ist zu unbestimmt, da auch andere Flüssigkeiten diese Kraft haben, namentlich der Wein, welcher erheitert und stärkt. Das Oel konnte nur als Symbol des רוח יהוה betrachtet werden, insofern man in ihm dasjenige physisch und auf niederer Stufe vereinigt fand, was geistig und auf höherer Stufe das Wesen jenes רוח ausmacht. Als das eigenthümliche Wesen des רוח יהוה haben wir aber oben (I. S. 460 f. vgl. S. 85 f.) gefunden, dass er das Princip alles Lichtes und Lebens in der idealen und realen Welt ist; Licht und Leben zu verbreiten und mitzutheilen, ist aber auch das eigenthümliche Wesen des Oels. Es giebt, besonders das aus Oliven bereitete, das reinste Licht (I. S. 419.), daher es auch in der Wohnung Jehova's für den ein höheres Licht symbolisirenden Leuchter verwendet wurde; es hat aber auch zugleich belebende Kraft, indem es bei Gesunden die Lebensthätigkeit erregt und erhöht (daher sein Gebrauch bei Gastmahlen und überhaupt bei freudigen Gelegenheiten Ps. 23, 5. Amos 6, 6. Luk. 7, 38. Ps. 104, 15. 92, 11. und das Unterlassen des Salbens das Zeichen der Trauer und Betrübniss Deuter. 28, 40. 2 Sam. 14, 2. Matth. 6, 17.), für Kranke aber als recreirendes Heilmittel dient, und die erstorbenen Lebensgeister wieder erweckt (Luk. 10, 34. Jes. 1, 6. Jak. 5, 14.), ja die Todten vor Fäulniss und Verwesung bewahrt, daher sein Gebrauch zum Einbalsamiren der Leichname Joh. 12, 3. 7. Mark. 14, 8. Offenbar gab es keine Flüssigkeit, ja überhaupt in der ganzen materiellen Welt keinen Stoff, der auf seiner Stufe so dem Wesen des רוח יהוה, wie der Hebräer es sich dachte, entsprach, als das Oel. Die beiden an sich allgemeinen Begriffe Licht und Leben fasst aber nun der Mosaismus vermöge seines obersten Princips vorzüglich ethisch auf (I. S. 91.), namentlich ist dies der Fall im Verhältniss des Menschen zu Gott, also auch im Cultus, der eine Darstellung dieses Verhältnisses ist. Das Licht, welches vom רוח Jehova's ausgeht, ist dem Hebräer objectiv das „Gesetz", subjectiv die Erkenntniss dieses Gesetzes, in der die wahre Weisheit besteht; das Leben, welches von ihm ausgeht, besteht in der Conformität des Willens mit jenem Gesetze. Vgl. besonders Spr. 6, 23.

---

1) Vitringa Comment. in Jes. I. p. 364.

Ps. 36, 10. Licht und Leben, ethisch aufgefasst, kommen daher in einem Dritten zusammen, in dem Begriff der Heiligkeit, dessen Correlata sie sind, und der רוּחַ Jehova's ist darum zugleich das Princip der göttlichen Heiligkeit, insofern sie sich äussert und mittheilt, weshalb er denn geradezu רוּחַ קֹדֶשׁ d. i. Geist der Heiligkeit heisst. Ps. 51, 13. Jes. 63, 10. 11. (Vgl. das neutestamentliche πνεῦμα ἅγιον, welches eben so Princip alles Lichtes und aller Erleuchtung 1 Kor. 2, 12. Joh. 14, 26. 16, 13. wie des wahren göttlichen Lebens ist Joh. 3, 6. Gal. 5, 25. 6, 8. Tit. 3, 5.) Als Symbol des רוּחַ vermöge seiner beiden Hauptäusserungen, des Lichtes und Lebens, ist das Oel dann auch nothwendig Symbol der diese beiden Aeusserungen umschliessenden Heiligkeit, und heisst daher geradezu שֶׁמֶן קֹדֶשׁ d. i. Oel der Heiligkeit Ps. 89, 21. oder wie an unsrer Stelle שֶׁמֶן מִשְׁחַת־קֹדֶשׁ das Salböl der Heiligkeit. Das Mittheilen des Oels, d. i. das Salben wird auf diese Weise zum Symbol des Mittheilens der Heiligkeit d. i. des Heiligens, welches daher so häufig als Zweck des Salbens angegeben wird. Lev. 8, 10. 12. Ex. 30, 26 — 29. 29, 36. 40, 9. 10. 11. 13. 15.

Das Salböl aber, mit dem wir es hier zu thun haben, war noch mit wohlriechenden Substanzen vermischt, und die genaue Angabe der Urkunde in Betreff derselben zeigt, welch Gewicht auf diese besondere Eigenschaft des Oels, Wohlgeruch zu verbreiten, gelegt ward. Nach Orientalischer Vorstellungsweise knüpft sich an den Begriff des רוּחַ, wie wir schon oben (I. S. 459.) gesehen haben, unmittelbar der des Wohlgeruchs (רֵיחַ) an; beide Worte haben eine und dieselbe Wurzel; für ein Symbol des göttlichen רוּחַ war es somit ein nothwendiges Erforderniss, Wohlgeruch zu verbreiten. Diese Eigenschaft aber durfte dem Oele gerade hier um so weniger fehlen, als es den רוּחַ nicht schlechthin, sondern namentlich den רוּחַ קֹדֶשׁ symbolisiren sollte, Heiligkeit aber und geheiligtes Leben (Gerechtigkeit) durch das Bild des Wohlgeruchs bezeichnet werden. Sir. 39, 13. 2 Kor. 2, 16. (I. S. 464.) [1]) Dass der wohlriechenden Substanzen nicht mehr und nicht weniger als vier wa-

---

1) Zu vergleichen ist der Rabbinische häufig vorkommende Ausspruch: „Wenn einer gerecht ist, so wird für ihn das Gesetz ein Geruch des Lebens.“ Schöttgen hor. hebr. p. 683.

ren, wird so wenig zufällig seyn, als beim Räucherwerk, vielmehr denselben Grund wie dórt haben. Der רוּחַ Jehova's ist das, wodurch sich Jehova offenbart, bezeugt und mittheilt, er ist die Offenbarung Gottes selber; sein Symbol muss darum auch irgendwie die Signatur der Offenbarung, die Vier an sich tragen (I. S. 465.). Uebrigens hatte sicher auch hier, wie beim Räucherwerk, jede einzelne wohlriechende Substanz ihre besondere Bedeutung, die sich aber so wenig als dort gehörig nachweisen lässt. Das Verbot des Nachmachens für den Privatgebrauch hat ebenfalls denselben Grund, wie bei dem parallelen Räucherwerk (I. S. 467.). Das Nachmachen wäre eine Art Verläugnung des obersten Mosaischen Dogma's gewesen, dass nämlich alle Heiligkeit von Gott, dem Heiligen Israels, allein ausgehe und mitgetheilt werde.

Den Gebrauch des Salböls schränkt die Mosaische Institution nur auf die Priester und den Hohenpriester ein, und da diese namentlich bei der feierlichen Einsetzung in ihr Amt damit gesalbt wurden, so muss das Salben auch in einer nothwendigen, ja ausschliesslichen Beziehung zum Priesteramte stehen. Diese liegt nach dem Bisherigen klar vor. Wesen und Ziel des priesterlichen Amtes ist, Heiligkeit, deren Grund und Quelle allein Jehova, der Heilige Israels, ist, zu vermitteln (S. 21.); dazu bedurften aber die Priester selbst vorerst der Mittheilung der Heiligkeit, und weil nun der רוּחַ Jehova's es ist, von dem alle Heiligkeit ausgeht und mitgetheilt wird, mussten sie nothwendig als solche erscheinen, die dieses רוּחַ theilhaftig geworden sind, also mit dem Symbol desselben, dem Salböl (denn alles, der ganze Cultus hatte symbolische Form) gesalbt werden, und dies natürlich dann gerade, als ihnen das Heiligungsamt übergeben wurde. Dass der Act des Salbens beim Hohenpriester ein anderer war, als bei den gemeinen Priestern, hat seinen Grund in dem verschiedenen Grade der priesterlichen Würde. Im Hohenpriester concentrirte sich das Heiligungsamt, er hat es in seiner ganzen Fülle, in seinem ganzen Umfang, er ist Vermittler nicht blos Einzelner, sondern der Gesammtheit des Volkes; sein ihn auszeichnendes Geschäft bestand in der jährlichen Sühne und Heiligung des ganzen Israel; darum sollte sich auch die Mittheilung des רוּחַ in ihm concentriren, und er die ganze Fülle, das vollkommenste Maass desselben erhalten, somit wurde das Salböl

reichlich über sein Haupt „gegossen“ (יָצַק) [1]. Die gemeinen Priester dagegen, in denen das Priesterthum mehr vereinzelt war, wurden nur mit Oel bestrichen an dem Theile des Hauptes, der als der bedeutsamste galt, an der Stirne. Sehr bezeichnend hiess daher der Hohepriester im Verhältniss zu ihnen schlechthin der „gesalbte“ Priester d. h. der Priester *κατ' ἐξοχην*, ihm kam das, was die Salbung bedeutete, im vollsten Maasse zu, eben darum konnte er aber auch „der Heilige Gottes“ genannt werden (vgl. S. 21.). — Ausser den Priestern selbst wurde auch der gesammte Cultapparat, die Stiftshütte mit ihren Geräthen bis auf die Priesterkleidung zur Einweihung gesalbt. Die Ursache ist dieselbe, wie bei den Priestern. Der Zweck des Cultus überhaupt war Heiligung; ihn zu erreichen, bedurfte es nicht nur eines Cultpersonals, sondern auch eines Cultapparats; wie jenes, so diente auch dieser wenigstens indirect dazu, Heiligung zu vermitteln, daher er geradezu קֹדֶשׁ d. i. Heiligkeit, Heiligthum, Heiliges hiess. Die Stiftshütte sammt ihrem Geräthe war der Ort, von dem die Heiligung vermittelst der Priester ausgieng für Israel, darum musste sie, wie diese selbst, von dem רוּחַ קֹדֶשׁ angehaucht (vgl. Joh. 20, 22.), er musste ihr mitgetheilt, symbolisch ausgedrückt, sie musste gesalbt werden [2].

---

1) Diese Fülle und Reichlichkeit des Oels bei der Salbung Aarons wird auch Ps. 133, 2. besonders hervorgehoben, wenn gesagt wird: Das Salböl fliesse vom Haupt herab auf den Bart. Es ist unrichtig, wenn man, was wohl sonst zu geschehen pflegte, daraus schliesst, Aarons Bart sey besonders gesalbt worden. Die Rabbinen wissen gar, dass (durch ein Wunder) an den beiden Bartspitzen zwei Tropfen des Salböls beständig zu sehen gewesen. Weimar de unct. sacr. 3, 4.

2) Die alte Sitte, heilige Steine zu salben, an die man hier so leicht erinnert wird, ist doch etwas ganz anderes, wie allein schon aus Gen. 28, 18. 35, 14. erhellt. Diese Steine waren entweder Gedenksteine, die man zum Andenken an irgend einen Beweis göttlicher Güte und Macht errichtete, oder eine Art Götterbilder. Im erstern Fall war die Begiessung eine Spende, ein Trankopfer, wie denn statt des Oels auch Wein auf sie gegossen ward. Des Oels bediente man sich häufiger, weil es für das „Fett“ der Erde d. h. für das beste Erzeugniss galt (Jes. 10, 27. Deuter. 32, 13. Num. 18, 12. Hiob 29, 6.), und darum sich vorzugsweise zur Opfergabe eignete. Man nannte daher jene Steine geradezu „fette Steine“. (Clemens Alex. Strom. 7. p. 713. *Οἱ αὐτοὶ δ' οὗτοι πᾶν ξύλον καὶ πάντα λίθον, τὸ δὴ λεγόμενον λιπαρὸν προςκυνοῦντες.* cf. Arnob. adv. gent. 1, 11.) Dazu kommt, dass das Oel nicht so leicht als andere Flüssigkeiten vom Wasser weggespült werden konnte, der Stein selbst also auch länger als Gedenkstein bezeichnet blieb. Im zweiten Fall war das Oel meist ein wohlriechendes, und das Salben eine Art Ehrenbezeugung: das Götterbild sollte als solches Wohlgeruch verbreiten, und dadurch, gemäss den Begriffen, die der Orientale mit

Ausser dem Salben gehörte zum Weiheact der Priester, wie wir gesehen haben, das Waschen mit Wasser und das Anlegen der Amtskleidung; beides gieng aber, was wohl zu beachten, dem Salben voraus, und steht, wie sich aus dem Bisherigen schon ergiebt, diesem als Hauptact nach. Das Waschen mit Wasser wies jedenfalls auf Reinigung hin und macht das negative Moment der Weihe aus, während das Salben mit Oel das positive bildet. Die Wasserreinigung symbolisirt das Wegnehmen der Unreinigkeit, die Salbung dagegen die Mittheilung des רוּחַ קֹדֶשׁ an die Gereinigten, ganz naturgemäss folgte daher letztere auf erstere. Das Anlegen der Amtstracht war kein gewöhnliches Ankleiden, sondern ein feierliches Einkleiden d. i. bedeutsames Einsetzen in das durch die Kleidung bezeichnete Amt. Daher das Anlegen Stück für Stück von der Urkunde hervorgehoben wird, ein deutlicher Beweis, dass es mit dieser Kleidung nicht auf blossen Putz und Gepräng abgesehen war. (Ueber das „Füllen der Hände" weiter unten.)

Die Dauer der priesterlichen Einweihung war keine willkürliche; dass erst nach Verlauf von gerade sieben Tagen die Weihe vollendet war (Lev. 8, 33.), hat seinen Grund in der Bedeutung der Siebenzahl, welche nicht nur im Allgemeinen Bundes-, sondern Heiligungszahl ist (I. S. 193 f.), und die ganze Weihe war ja theils Aufnahme in einen besondern Bund mit Jehova Sir. 45, 15. (vgl. oben S. 17 ff.), theils eine Heiligung und Einsetzung in das Heiligungsamt. Als Heiligungszahl erscheint die Sieben auch in dem siebenmaligen Salben des Altars.

Die Einweihung der Leviten ist von der der Priester bedeutend verschieden; nicht nur ist die Opferceremonie eine andere, sondern es fehlt auch gerade das, was bei der Priesterweihe die Hauptsache ausmacht, die Salbung mit Oel, gänzlich. Dies erklärt sich nimmer aus dem blos äusserlichen, von der verschiedenen Rangordnung u. s. w. hergenommenen Grunde, son-

Wohlgeruch verband (I. S. 463.), zur Verehrung auffordern. So sah z. B. Tavernier in der Pagode von Benares ein Götterbild von schwarzem Stein, welches täglich mit wohlriechenden Oelen einzusalben ein Hauptgeschäft der Priester war (Rosenmüller Morgenland I. S. 125.). Jedenfalls fehlte es also diesen gesalbten Steinen gerade an dem, was beim Mosaischen Salben Hauptsache ist, an der Beziehung auf mitzutheilende Heiligkeit. Im Heidenthum traten dabei physische Ideen deutlich hervor (Müller Glauben u. s. w. der alten Hindu S. 185.).

dern allein aus der entwickelten Bedeutung des Salbens und aus der Bestimmung der Leviten. Das Amt, wozu sie geweiht wurden, war durchaus kein Vermitteln der Heiligung, wie das priesterliche; ihr Dienst war vielmehr ein äusserlicher, bedeutungsloser (vergl. oben S. 5.); darum aber eben bedurften sie auch der die Mittheilung des רוּחַ קֹדֶשׁ symbolisirenden Salbung nicht; weil sie aber doch mit heiligen Dingen, mit dem Cultapparat, umzugehen, und Geschäfte bei und an dem Heiligthum hatten, bedurften sie wenigstens einer besondern Reinigung oder Entsündigung, und in dieser bestand nun ihre Einweihung, welche sehr bezeichnend niemals ein קֹדֶשׁ, wie die der Priester, sondern nur ein טֹהַר genannt wird. Sämmtliche Weiheceremonien der Leviten stehen daher in deutlicher Beziehung zu dieser besondern, ausserordentlichen Reinigung. So zuerst das Besprengen mit dem מֵי חַטָּאת, welches, wie schon bemerkt, schwerlich ganz gewöhnliches Reinigungswasser war. Denselben Zweck hatte auch das Abscheeren der Haare, wie schon daraus hervorgeht, dass es zwischen zwei andern, unbestreitbar Reinigung anzeigenden Handlungen erwähnt wird (Num. 8, 7.); ausserdem bezeugt es die Stelle Lev. 14, 8., wo es vom Aussätzigen heisst: „Der zu Reinigende soll seine Kleider waschen und sein Haar scheeren und sich baden in Wasser, so ist er rein“ [1]). Erwägt man, dass es überhaupt für schimpflich galt, kahlköpfig und bartlos zu seyn (Jes. 3, 17. 24. 2 Kön. 2, 23. vergl. mit Lev. 13, 40 f.), und dass es namentlich Cultpersonen verboten war, sich den Kopf kahl zu scheeren oder den Bart abzunehmen Lev. 21, 5., so werden wir an ein solches Scheeren hier um so weniger denken dürfen, als die Einsetzung der Leviten in ihr Amt keine Beschimpfung, sondern vielmehr eine Erhebung und Auszeichnung war, und sie dadurch ein besonderes Eigenthum Jehova's wurden. Num. 8, 14. Offenbar ist also das Abscheeren der Haare an den übrigen Körpertheilen gemeint. Die durch die Ausdünstung der Haut entstehende Unreinigkeit pflegt sich in diesen Haaren besonders festzusetzen, auch hält sich in ihnen leicht Ungeziefer, als Folge der Unreinigkeit, auf; das Abscheeren

1) Verfehlt ist daher, was **Theodoret** Quaest. 12. in Num. als Grund angiebt: *αἱ τρίχες τῆς νεκρώσεως σύμβολον· νεκραὶ γὰρ αὗται, καὶ ὀδύνης αἴσθησιν οὐ δεχόμεναι. τὴν ἀληθῆ τοίνυν ζωὴν ἔχειν κελεύει τοὺς τῷ Θεῷ λειτουργοῦντας, καὶ μηδὲν νεκρὸν ἔχειν, μὴ δὲ δυσῶδες.*

dieser Haare, aber nicht der des Kopfes und Bartes, war daher eine ganz besondere, ausserordentliche, so zu sagen radicale Reinigung des Leibes [1]). Die dritte Reinigungsceremonie, das Waschen der Kleider, das ähnlich bei den levitisch Verunreinigten vorkommt Lev. **15**, **5**. **8**. **10**. **13**. **17**. **21**., schliesst, was nicht zu übersehen, das Anlegen einer Amtskleidung, also auch das feierliche Einkleiden, wie es bei den Priestern statt hatte, aus; da das Geschäft der Leviten kein bedeutsames war, so fehlte auch natürlich eine bedeutsame Kleidung; wohl aber sollten sie als solche, die mit heiligen Dingen zu thun hatten, nicht blos am Leibe rein seyn, sondern auch reine, diesem Zustande des Leibes entsprechende Kleider haben.

§. 3.

Besondere aus der Weihe hervorgegangene Verpflichtungen.

Die Priesterweihe war zunächst eine symbolische Befähigung zu dem priesterlichen Amte, zugleich aber zog sie als besondere höhere Weihe gewisse besondere Verbindlichkeiten nach sich, die mit der Natur dieser Weihe und dem Wesen des priesterlichen Amtes in innerem nothwendigen Zusammenhange stehen. Von selbst lässt sich erwarten, dass diese Verbindlichkeiten nach dem verschiedenen Grade der Weihe verschiedene, d. h. gesteigert seyn werden. Die Verordnungen darüber giebt Lev. **21**, **1** — **15**; es sind folgende:

„Wegen einer Leiche soll sich keiner (von den Söhnen Aarons) verunreinigen in seinem Volk, (2) ausser wegen seiner nächsten Blutsverwandten, wegen seiner Mutter und wegen seines Vaters und wegen seines Sohnes und wegen seiner Tochter

---

1) Auch die Aegyptischen Priester pflegten sich die Haare abzuscheeren zum Zweck besonderer Reinigkeit; es hatte dies auch nach der oben S. 166 angeführten Stelle des Herodot im Ganzen denselben Grund, der, sobald einmal leibliche Reinigkeit in den religiösen Kreis gezogen ward, sehr nahe lag. (Vgl. auch Philo de circumcis. p. 810: *τὴν δι' ὅλου τοῦ σώματος καθαρότητα πρὸς τὸ ἁρμόττειν τάξει ἱερωμένῃ· παρ' ὃ καὶ ξυρῶνται τὰ σώματα προςυπερβάλλοντες οἱ ἐν Αἰγύπτῳ τῶν ἱερέων. ὑποσυλλέγεται γὰρ καὶ ὑποστέλλει καὶ θριξὶ καὶ ποσθίαις ἔνια τῶν ὀφειλόντων καθαίρεσθαι.*) Allein sehr wohl ist dabei zu beachten, dass die Aegyptischen Priester, einer der Israelitischen geradezu entgegengesetzten Vorstellung nach, beständige Kahlköpfe waren (s. oben S. 166.), und dass sie sich alle drei Tage am ganzen Leibe schoren. das Abscheeren also bei ihnen ein ständiger Act war, während es bei den Leviten nur einmal zum Zeichen einer aussergewöhnlichen Reinigung statt hatte.

und wegen seines Bruders, (3) und wegen seiner Schwester, die noch eine Jungfrau und bei ihm ist, die noch keinem Manne angehört; wegen ihr mag er sich verunreinigen. (4) Er soll sich nicht verunreinigen als (Familien-) Haupt (בעל) in seinem Volke, dass er sich entweihe. (5) Sie sollen keine Glatze scheeren auf ihrem Haupt, und die Ecke (Spitze) ihres Bartes nicht abschneiden, und an ihrem Leibe sollen sie keine Schnitte machen. (6) Heilig sollen sie ihrem Gott seyn und nicht entweihen den Namen ihres Gottes, denn die (Opfer-) Feuerung Jehova's, das Brod ihres Gottes bringen sie herzu, und (darum) sollen sie heilig seyn. (7) Keine Hure, keine Geschwächte sollen sie (zur Frau) nehmen, und keine vom Mann Verstossene sollen sie nehmen; denn heilig sind sie ihrem Gott. (8) Und du (Israel) sollst ihn heiligen (als heilig betrachten), denn er bringt das Brod deines Gottes dar; heilig sey er dir, denn heilig bin ich Jehova, der euch heiliget. (9) Die Tochter eines Priesters, wenn sie anfängt zu huren, entweihet sie ihren Vater; mit Feuer soll sie verbrannt werden. (10) Und der Hohepriester unter seinen Brüdern, auf dessen Haupt das Salböl gegossen und dem die Hände gefüllt worden, so dass er die Kleider angezogen hat, soll sein Haupt nicht entblössen und seine Kleider nicht zerreissen, (11) und soll zu keinem Todten kommen; wegen seines Vaters und wegen seiner Mutter soll er sich nicht verunreinigen. (12) Und aus dem Heiligthum soll er nicht herausgehen, damit er nicht das Heiligthum seines Gottes entweihe; denn die Weihe (נֵזֶר) des Salböls seines Gottes ist auf ihm. Ich bin Jehova. (13) Und er soll ein Weib in ihrer Jungfrauschaft nehmen; (14) keine Wittwe, keine Verstossene, keine Geschwächte, keine Hure, keine von diesen soll er nehmen, sondern eine Jungfrau von seinem Volke soll er nehmen zum Weibe. (15) Und er soll seinen Saamen nicht entweihen unter seinem Volke, denn ich bin Jehova, der ihn heiliget."

So heterogener Natur diese Verordnungen auch auf den ersten Blick scheinen mögen, fallen sie doch bei genauer Betrachtung sämmtlich unter zwei Gesichtspunkte: sie haben es nämlich theils mit den geschlechtlichen Verhältnissen der Priester, mit Ehe und Erzeugung zu thun (V. 7—9. 13—15.), theils mit ihrem Verhältniss zu Todten (V. 1—6. 10—12.). Diese beiden Zustände, Geburt und Tod, Erzeugung und Verwesung, verunreinigten aber überhaupt jeden, der damit in eine nähere

oder entferntere Berührung kam, und auf sie bezogen sich daher auch alle jene so wichtigen levitischen Reinigkeitsgesetze, wie wir unten am gehörigen Orte nachweisen werden. In Eine Classe mit diesen Gesetzen gehören also auch unsre Verordnungen, nur unterscheiden sie sich dadurch, dass die Forderung der Reinigkeit weiter ausgedehnt, die Reinigkeit eine gesteigerte ist. Und dies hat seinen natürlichen Grund in der Weihe der Priester, die in der Mittheilung einer besondern Heiligkeit bestand. Wie nämlich die Heiligkeit der Priester eine höhere als die des Volkes war (vgl. S. 21.), so musste es auch ihre Reinigkeit seyn; deshalb wird auch immer das „Heiligsein" als Grund der einzelnen Verordnungen angegeben. Wie dann weiter die Weihe und also auch die Heiligkeit im Priesterstande selbst eine gradweise verschiedene war, so wurde wiederum vom Hohenpriester eine höhere Reinigkeit als von den übrigen Priestern verlangt. Nun wird uns das Einzelne der Verordnungen klar werden.

Was zuerst die geschlechtlichen Verhältnisse angeht, so konnte von den Priestern unmöglich eine gesteigerte höhere Reinigkeit in Betreff der nächtlichen Saamenergiessung, des ehelichen Beischlafs, des krankhaften Saamenflusses gefordert werden (Lev. 22, 1—9. vgl. mit 15, 2. 16. 18.), indem diese Zustände theils unwillkürlich, theils, sollten anders die Priester ehelich leben und sich fortpflanzen, unvermeidlich waren; die Steigerung musste daher die eheliche Verbindung unmittelbar selbst betreffen. Der Priester sollte nämlich keine Ehe mit einer Person eingehen, welche auf unreine, ungesetzliche Weise sich fleischlich vermischt hatte, sey es mit Einem Manne (Geschwächte) oder mit mehrern (Hure); ja keine Verstossene, d. h. von ihrem Ehemanne um eines Vergehens willen Fortgeschickte, sollte er ehelichen [1]). Dies werden wir aber um so natürlicher finden, wenn wir erwägen, dass leibliche Abstammung den Priesterstand, der ein heiliger Stand war, bedingte; die Abstammung

---

1) Sehr sonderbar giebt Philo (de monarch. 2. p. 827.) als Grund an: der Priester habe durch Ehelichung eines geschiedenen Weibes die Eifersucht ihres früheren Mannes erregen und dadurch in Streit verwickelt werden können. Vielmehr wurde bei jeder Verstossenen im Allgemeinen eine Schuld vorausgesetzt, die sich auf das eheliche Verhältniss bezog. Daher Abarbanel als Grund angiebt: *quia citra dubium, virum, qui foeminam repudiavit Dei timens fuisse, nec temere aut malitiose, sed quia turpe aliquid in ipsa deprehendit, eam segregasse a se praesumitur.*

musste hier gerade eine solche seyn, die aus einem reinen, gesetzmässigen, durch keine Geschlechtsvergehen getrübten, ehelichen Verhältnisse hervorgieng. Bei dem Hohenpriester, als dem Haupte des Priesterstandes, in welchem das Priesterthum sich concentrirt, war dies nun noch weiter gesteigert; er sollte nicht einmal eine Wittwe, sondern nur eine Jungfrau ehelichen: nicht als ob der Wittwenstand als irgend unrein gegolten, sondern es galt hier die möglichst lauterste Abstammung. Während die Priester sich mit keinem Weibe, das auf unrechtmässige Weise mit einem Manne zu thun gehabt, verheirathen durften, sollte der Hohepriester ein Weib haben, das überhaupt noch mit gar keinem Manne sich vermischt hatte. Uebrigens mag hierbei nicht unbeachtet bleiben, dass im Mosaismus keine Spur von der Meinung zu finden ist, als führe Ehelosigkeit einen höhern Grad von Heiligkeit und Reinheit mit sich. Wäre solche Meinung herrschend gewesen, so hätte gerade den Priestern und vorzüglich dem Hohenpriester als dem „Heiligen Gottes“ die Ehelosigkeit geboten werden müssen. Da die so hochgeachtete Priesterwürde an die leibliche Abstammung geknüpft war, so lässt sich eher umgekehrt schliessen, dass es für verwerflich galt, wenn ein Priester ehelos leben und auf Nachkommen Verzicht leisten wollte.

Der Verordnungen wegen Berührung oder Gemeinschaft mit Todten sind mehrere, sie sind auch strenger, was daher rührt, dass, wie wir unten sehen werden, die Unreinigkeit, die man sich durch Todtenberührung zuzog, für eine ungleich grössere galt, als die durch die geschlechtlichen Verhältnisse hervorgerufene, wozu noch kommt, dass (vgl. oben S. 21.) der Priesterstand der Stand des Lebens (Heils) war, und als solcher die Symbole des vollen Lebens, Blume und Blüthe zu Insignien hatte (I. S. 365.), also den directen Gegensatz gegen den Tod und alles Todte bildete. Möglichst musste daher von den Priestern als solchen alles, was an Tod und Verwesung erinnerte, entfernt und sie vor jeglicher Berührung und Gemeinschaft mit dem Tode verwahrt bleiben [1]. Die gesteigerte Reinigkeit, wie sie durch die priesterliche Würde erfordert wurde, musste hier dem-

1) Maimonides (More neboch. 3, 47.) hebt dabei noch einen äussern Grund hervor: die Priester wären, wenn jeder Todte sie verunreinigt hätte, zu häufig in ihren Functionen gehindert worden, indem eine solche Verunreinigung nach dem Gesetz jedesmal sieben Tage dauerte. Num. 19, 11 f.

nach darin bestehen, dass die Priester nicht mit jedwedem oder selbst mit gar keinem Todten in Berührung kommen sollten. Auch hier findet nämlich eine Steigerung zwischen den gemeinen Priestern und dem Hohenpriester statt. Letzterer nämlich sollte sich an gar keinem Todten, selbst nicht an der Leiche seines Vaters oder seiner Mutter verunreinigen, und damit er nicht unwillkürlich mit einer Leiche oder etwas Todtem in Berührung komme, war ihm aufgegeben, sich nicht aus dem Heiligthume zu entfernen [1]), denn er würde, wäre er als Verunreinigter eingetreten, das ganze Heiligthum, das als solches zugleich Stätte des Lebens war (vgl. I. S. 299.), entweiht haben. Den gemeinen Priestern hingegen, in denen die Idee des Priesterthums sich noch nicht ganz vollendet hat, war es gestattet, zur Leiche ihrer nächsten Blutsverwandten zu kommen. Das Gesetz giebt diese einzeln an, es sind unmittelbare Verwandte, Eltern, Kinder und Geschwister, in welchen, weil Mann und Weib „Ein Fleisch" sind, auch Ein Blut d. i. Ein Leben ist. Unter den weiblichen Geschwistern war jedoch nur die inbegriffen, welche als Jungfrau starb. Denn sobald sie sich verheirathet hatte, war sie auch mit ihrem Manne Ein Fleisch geworden und gehörte dem Manne an, durch dessen Saamen sie Kinder gebar, nicht mehr ihrer eigenen Familie (Ephes. 5, 31.). Mit dem verheiratheten Bruder verhielt es sich anders; dieser pflanzt als der zeugende, besaamende Theil das Blut, das er mit dem Priester gemein hat, fort, während die Schwester der empfangende Theil ist und den Saamen ihres Mannes zur Welt bringt. Mit dem Bruder, auch wenn er verheirathet war, blieb somit der Priester immer in einem nähern blutverwandtschaftlichen Verhältnisse, als mit der verheiratheten Schwester.

Daraus, dass den Priestern die Gemeinschaft mit Todten untersagt war, folgte von selbst, dass sie nicht das Aussehen haben und nicht die Zeichen an sich tragen durften, welche Todtengemeinschaft andeuteten, also keine T r a u e r z e i c h e n. Diese zählt unsere Verordnung auch einzeln auf, und wir haben sie als solche kürzlich nachzuweisen. *a*) D a s K a h l s c h e e r e n d e s H a u p t e s

1) In der Zeit des Zugs durch die Wüste war ein beständiges Verweilen in dem wandelbaren Heiligthumszelte natürlich nicht möglich; obige Verordnung gehört also in die Reihe derjenigen, welche erst für den Aufenthalt im verheissenen Lande selbst gegeben und dort ausführbar waren.

als Trauerzeichen zu betrachten, hat seinen Grund in der natürlichen Anschauung, der gemäss die Haare ein Gewächs des menschlichen Leibes, also auch Zeugniss der Leibeskraft und überhaupt des leiblichen Lebens sind [1]). Auf dem Haupte ist der Haarwuchs am stärksten und üppigsten: hört er auf, wird das Haar klein und dünn, so nimmt die Lebenskraft ab. Das Abscheeren der Haupthaare wird auf diese Weise zum natürlichen Zeichen des Mangels der Lebenskraft d. i. des Todes oder der Gemeinschaft mit dem Tode, der Trauer, und wir dürfen uns nicht wundern, diese Sitte so weit in der alten Welt, selbst bei Griechen und Römern, verbreitet zu sehen [2]). Nichts ist verkehrter, als eine in allgemein menschlicher Anschauungsweise begründete Gewohnheit nach Spencerscher Manier aus einem Entlehnen oder Absehen von andern Völkern abzuleiten. Bemerkenswerth ist es, dass gerade bei den Aegyptern, denen Moses so viel soll abgesehen haben, die entgegengesetzte Sitte herrschte, und dort namentlich die Priester das Haupt beständig kahl trugen (S. 179.), was in Israel der grösste Schimpf gewesen wäre (Jes. 3, 17. 24.). — *b*) Das Abschneiden der Bartspitze wird deutlich als Trauerzeichen Jer. 41, 5. 48, 37. Jes. 51, 2. Baruch 6, 30. 31. erwähnt. Was vom Haare des Hauptes im Allgemeinen gilt, das gilt ganz besonders vom Barte, welcher nur dem stärkern, kräftigern Geschlechte angehört, und bei ihm erst dann sich zeigt, wenn die Manneskraft reift, mit der Pubertät. Er ist das natürliche Zeichen der erlangten vollen männlichen Lebenskraft, darum auch der natürliche Schmuck des Mannes, und hat deshalb bis heute im Orient hohes, ja heiliges Ansehen. Weil sich in ihm die ganze männliche Lebensfülle kundthut, gebraucht man „Bart“

---

1) Der Orientale verwechselt daher auch Haare mit Gewächsen und Gewächse mit Haaren. Im Hebräischen heisst חָלָק unbehaart Gen. 27, 11. und auch unbelaubt Jos. 11, 27. צַמֶּרֶת Wolle wird auch vom Laub der Bäume gebraucht Ezech. 17, 3. צִיצָה Blume Jes. 28, 4. und צִיצִת Vorderhaar Ezech. 8, 3. Vergl. Lev. 25, 11. mit Num. 6, 5. In den alten orientalischen Kosmogonien, wo die Weltschöpfung unter dem Bilde der Erschaffung des Urmenschen dargestellt wird, erscheinen die Gewächse der Erde als die Haare dieses Urmenschen. So heisst es im Zendavesta (I. S. 22.): „Da wuchsen Bäume auf der Erde, wie Haare auf des Menschen Haupt.“ Vergl. Görres Myth. Gesch. S. 96. 112. 154. 232.

2) Homer. Iliad. 23, 141. Odyss. 4, 197. Euripid. Orest. 94. Ovid. epist. 11. Seneca Hippol. 5, 1. Sueton. Caligul. 5, 16. Plutarch. Aristid. p. 327. Herodot. 1, 83. 9, 24.

für gleichbedeutend mit „Leben", und der Orientale schwört bekanntlich eben so bei seinem Barte, wie bei seinem Leben oder seiner Seele, er bittet „um des Bartes willen", oder „um des Lebens des Bartes willen", und wünscht dem Barte Segen, wie z. B. bei den Arabern der Ausdruck sich findet: „Gott lege seinen Segen auf euren Bart" [1]). Den Bart abnehmen, abschneiden oder stutzen, musste nach dieser Vorstellungsweise als ein Berauben der Lebenskraft und Lebensfülle erscheinen, als ein Zeichen des Mangels an Leben, der Schwachheit. Für den Mann als solchen war es daher beschimpfend 2 Sam. 10, 4. 5. Jes. 7, 20. So wurde es denn auch zum natürlichen Zeichen des Unglücks und der Todesgemeinschaft, der Trauer. Doch bedurfte es dazu nicht der völligen Abnahme des Bartes, es reichte hin, wenn nur die „Ecke" פאה d. i. die Spitze, die seine Blüthe und Krone, sein Oberstes ist, abgeschnitten wurde. — *c*) Das Schnittemachen am Leibe wird durch den Zusatz Lev. 19, 28: „um eines Todten willen" deutlich als Trauerzeichen bestimmt. Vgl. Jer. 41, 5. 47, 5. 48, 37. 16, 6. Jes. 15, 2. [2]) Der Zweck dieses Verfahrens war, das Blut strömen zu lassen; das Blut aber ist nach der Ansicht des ganzen Alterthums Sitz und Bedingung des Lebens, daher Blut vergiessen so viel ist als Leben nehmen 2 Kön. 21, 16. Ps. 106, 38. Zugleich aber ist das Blut auch Sühnmittel Lev. 17, 11. Auf diese beiden Eigenschaften bezog sich das Schnittemachen am Leibe. Die, welche ihr Blut fliessen liessen, wollten dadurch auf verlorenes Leben (Blut), auf Lebensverlust hinweisen, und zwar auf einen solchen, der sie als Blutsverwandte angehe, dabei aber zugleich den Verstorbenen, für den und um deswillen sie ihr Blut fliessen liessen, sühnen, eine Art Todtenopfer bringen. Gewiss war wegen des letztern Punktes diese Trauerceremonie nicht nur den Priestern, sondern den Israeliten insgesammt verboten (Lev. 19, 28.), denn nach dem Mosaischen Gesetz sollte niemals Menschenblut zur Sühne dienen. Bei den heidnischen Völkern des Orients dagegen war die Sitte ziemlich verbreitet. So pflegten die Scythen beim Tod ihrer Könige nicht nur Einschnitte in den Arm zu machen, sondern auch Nase und Stirne zu verwunden, ingleichen die Haare abzuschneiden [3]). Die Magier

---

1) Vergl. überhaupt Rosenmüller altes und neues Morgenland zu 2 Sam. 10, 4. III. S. 133.

2) Vergl. J. G. Michaelis de incisura super mortuos.

3) Herodot. 4, 71.

sollen, um Winde und Stürme zu besänftigen d. i. die Naturmächte zu sühnen, sich Einschnitte gemacht haben [1]. Gleiches geschah von den Priestern der Syrischen Göttin und im Dienste der Cybele [2], wo es, ähnlich der Selbstentmannung, auf die erstorbene Lebenskraft der Natur Bezug hatte. Auch die alten Hunnen verwundeten sich bei Trauerfällen im Gesicht, und die Neuseeländer schneiden mit Muschelschalen tiefe Furchen auf die Stirne und ins Gesicht beim Tode ihrer Verwandten [3]. Die Perser feiern ein Trauerfest jährlich zum Gedächtniss der Ermordung Hosseins, des zweiten Sohnes Ali's, den sie als Märtyrer und Heiligen verehren, wobei sie gleichfalls sich selbst verwunden „zum Gedächtniss des unschuldigen Blutvergiessens ihres Imams Hossein, und glauben, dass durch solch ihr Blutvergiessen viele Sünden mit weggehen" [4]. — *d*) Das Zerreissen der Kleider ist unter den bisherigen Trauerzeichen das bekannteste (Gen. 37, 34. Jos. 7, 6. 2 Sam. 1, 2. 11. 3, 31. 13, 31. 1 Kön. 21, 27. u. s. w.), das auch häufig bei andern Völkern vorkommt [5]. Das Kleid, der Rock ist ein geschlossenes Ganze und dient zur Bezeichnung des Standes, der Würde, überhaupt des nicht sichtbaren Zustandes dessen, der darein gehüllt ist. Der Schmerz, der dem Gemüthe den Zustand der Ruhe und des Friedens (שָׁלוֹם, eigentlich Ganzheit, Integrität) nimmt, und das Herz zerreisst, wurde durch das Zerreissen des Kleides, das dann aufhörte ein Ganzes zu seyn, bezeichnet (vgl. oben S. 77.). Da nun das Priesterkleid ohnehin den Charakter der Integrität haben sollte, daher es nicht zusammengesetzt oder zusammengenäht werden durfte, sondern durchaus gewoben seyn musste, um so das Ansehen eines „Rockes des Heils" zu erhalten, so konnte den Priestern um so weniger das Zerreissen dieses Kleides gestattet werden. Sollten die Priester überhaupt nicht trauern, so durfte dies am wenigsten auf eine Weise geschehen, wodurch ihr Amts- und Würdezeichen wäre verletzt oder zerstört worden. — *e*) Das Entblössen des Hauptes war ein Trauerzeichen, insofern die Priester eine Kopfbedeckung trugen, die auf Heil und Leben symbolisch hinwies, worüber bereits oben (S. 79.) das Nöthige bemerkt wurde.

---

1) Herodot. 7, 191.

2) Lactant. p. 94 sq. Lucan. Phars. 1, 565. Lucian. de dea Syr. 2. p. 910.

3) Rosenmüller altes und neues Morgenland IV. S. 296. Warnekros hebr. Alterthümer S. 559. not. g.

4) Olearius Persische Reisebeschreibung IV, 24. S. 243.

5) So bei den Persern Esth. 4, 1. Curtius 3, 11, 25. 4, 10, 25. Brisson. de regno Pers. 2. p. 256; bei den Griechen Lucian. dialog. de luctu; bei den Römern Virgil. Aen. 12, 609. Vgl. überhaupt Heden Scissio vestium, Hebraeis ac Gentilibus usitata (Ugolini Thesaur. XXIX. p. 1026.).

DRITTES BUCH.

Die Cultus-Handlungen.

ERSTES KAPITEL.

Das Opfer im Allgemeinen.

§. 1.

Uebersicht der das Opfer im Allgemeinen betreffenden gesetzlichen Bestimmungen.

Diejenigen religiösen Handlungen, welche in den Kreis des öffentlichen Cultus gehören, mit denen allein wir es also in der folgenden Untersuchung zu thun haben, zerfallen nach dem Mosaischen Gesetz in zwei Hauptklassen: Opfer und Reinigungen. Beide stehen sich jedoch nicht gleich; die Opfer vielmehr bilden die bei weitem wichtigere, bedeutendere Klasse, denn jede nur etwas wichtigere Reinigung musste selbst wiederum mit einem Opfer irgendwie verbunden seyn, so dass dieses eigentlich die allgemeinste und umfassendste Cultushandlung ist.

Das Opfer rührt nicht, wie so vieles Andere, Einzelne im Israelitischen Cultus, von Mose erst her, sondern findet sich schon bei den sogenannten Patriarchen, ja die biblische Urkunde führt es sogar auf die Söhne der ersten Menschen zurück, und gedenkt selbst da schon seiner so, als habe es nicht zum erstenmal stattgefunden; es erscheint überhaupt als die erste und älteste, allgemeinste und wichtigste Ausdrucksweise der religiösen Verehrung. Die Form des Opferactes war im Allgemeinen von jeher dieselbe: eine Gott geweihete Gabe ward auf geheiligter Stätte verbrannt; allein im Einzelnen konnte doch Verschiedenheit obwalten, es war nichts Bestimmtes festgesetzt, man verfuhr, wie es die Observanz mit sich brachte oder das subjective religiöse Gefühl verlangte. Die Mosaische Institution dagegen, welche als „Gesetz“ jede Willkür im Cultus aufhob, musste diesen ihren Charakter vor allem derjenigen Handlung mittheilen, in der sich gewissermassen der ganze Cultus concen-

trirte, die jede Art der Gottesverehrung umschloss, sie musste das Opfer nach allen Seiten hin näher bestimmeu, ordnen, regeln. Dadurch wurde der bisher mehr einfache Act sehr erweitert und bis ins Einzelnste ausgebildet, was allerdings von jenem Standpunkte aus, welcher im Opfer eine blosse Ceremonie und ein Erzeugniss abergläubischer Vorstellungen vom Wesen Gottes erblickt, als ein Rückschritt erscheinen muss. Allein nur wenn die ganze Mosaische Institution ein Rückschritt ist, ist es auch derjenige Theil derselben, der ihren Kern und ihr Centrum bildet. Das Opferwesen ist daher auch in engerm Kreise das, was das ganze „Gesetz" im weitern, ein παιδαγωγος (I. S. 30 f.); es ist fürs erste vermöge seines genau bestimmten, ausgedehnten Rituals äusserliches religiöses Zuchtmittel, das allem, bis aufs Kleinste, seine gehörige Schranke und Bestimmung giebt; es ist aber auch fürs zweite eigentliches religiöses Bildungsmittel, welches zur Erweiterung und Ausbildung religiöser Erkenntniss dient, es ist Lehre, aber in Symbolen, factische Lehre, wie sie den Bedürfnissen des Volkes und der Zeit angemessen war, seine Ausbildung und Erweiterung war im innersten Wesen des Mosaismus, in der ganzen welthistorischen Bestimmung desselben gegründet, daraus hervorgegangeu. So angesehen ist diese Erweiterung nichts weniger als ein Rückschritt, vielmehr ein Fortschritt. Das Einfache ist ja an sich keineswegs zugleich auch immer das Vollkommene und Vollständige, vielmehr das Unbestimmte, das durch möglichst genaue Besonderung und Bestimmung nichts verliert, sondern nur gewinnt. — Wir haben nun vorerst, wie beim Cultuspersonale, die betreffenden Verordnungen übersichtlich zusammenzustellen, wobei genauere Erörterungen über Einzelheiten noch ausgeschlossen bleiben, so wie auch die biblischen Belegstellen weiter unten am gehörigen Orte werden angegeben und erläutert werden. Die Opferverordnungen beziehen sich im Allgemeinen auf dreierlei, nämlich auf die Gabe, die dargebracht wird, auf das Verfahren, das mit ihr zu beobachten ist, und auf den verschiedenen speciellen Zweck, den die ganze Handlung hat.

Die Opfergabe oder das Opfermaterial bestand theils in Thieren, theils in Erzeugnissen des Bodens, daher die gewöhnliche Eintheilung in blutige und unblutige Opfer. Jedoch nicht alle Thiere und nicht alle Erzeugnisse des Bodens durften geopfert werden; das Gesetz theilt ohnehin schon die Thiere in

reine und unreine, und es versteht sich, dass zu den Opfern nur reine Thiere dienen konnten; aber auch unter diesen wiederum sind nur Rindvieh, Schafe und Ziegen dazu bestimmt. Jedes Opferthier musste ein gewisses Alter haben, und ohne Gebrechen, fehlerlos seyn; in einzelnen Fällen war auch das Geschlecht vorgeschrieben. Als eine Art Surrogat konnten auch Tauben geopfert werden; alle andern Thiergattungen waren ohne Ausnahme ausgeschlossen. Bei den Festen ist auch die Zahl der Opferthiere jedesmal genau bestimmt. Die unblutigen Opfergaben bestanden in feinem, gutem Mehl oder in verschiedenartigen Kuchen und Broden, dann in Oel, welches auf das Mehl oder Gebackene gegossen oder damit vermischt ward, und endlich, als Israel seine festen Wohnsitze hatte, auch in Wein. Salz und Weihrauch kamen zu jedem Opfer, dagegen sollte Honig und Sauerteig ausgeschlossen bleiben. Das Gesetz trennt übrigens die unblutigen Opfer keineswegs von den blutigen, sondern verbindet sie mit einander und bestimmt ihr Verhältniss als ein untergeordnetes, so dass die unblutigen mehr als eine Zugabe zu den blutigen erscheinen, wie denn auch ihre Quantität sich genau nach der Verschiedenheit des blutigen Opfers, zu dem sie gehörten, richten musste.

Das Verfahren mit der Opfergabe begann damit, dass sie der Opfernde zur Centralcultusstätte vor den Altar brachte; hier legte er dann feierlich die Hand auf des Thieres Haupt, und schlachtete es; der Priester fieng das ausfliessende Blut in einem Gefässe auf und sprengte es dann je nach dem verschiedenen, besonderen Zweck des Opfers an verschiedene geheiligte Stätten. Hierauf wurde das Thier entweder ganz (jedoch mit Ausnahme des Felles) auf dem Altar verbrannt, oder es kamen nur besondere, bestimmte Theile auf den Altar und das Uebrige wurde gegessen, in gewissen Fällen von den Priestern allein, in andern von den Priestern und Opfernden; in noch andern Fällen durfte dies Uebrige gar nicht gegessen, sondern musste ausserhalb des Lagers verbrannt werden. Die Tauben schlachtete jedesmal der Priester selbst, und liess ihr Blut an der Altarwand auslaufen, dann wurden sie verbrannt. Das unblutige Opfer übergab der Opfernde dem Priester, welcher einen Theil davon sammt allem Weihrauch auf das Altarfeuer legte, das Uebrige aber für sich behalten durfte. Der Wein ward rings um den Altar gegossen.

Der Zweck des Opfers ist zwar im Allgemeinen nur Einer, lässt aber doch verschiedenerlei besondere Beziehungen zu, und je nachdem diese oder jene Beziehung vorherrscht, wird das Opfer ein specielles. So zerfallen die Opfer in verschiedene Gattungen, deren das Gesetz im Ganzen vier festsetzt: Brand-, Dank-, Sünd- und Schuldopfer. Jede Gattung hat ihr besonderes Ritual. Handauflegen, Schlachten, Blutsprengen, Verbrennen fand zwar bei allen statt, dagegen geschah das Blutsprengen nicht immer auf dieselbe Weise, und das Verbrennen war ein mehr oder weniger theilweises; ingleichen wurde nicht bei jeder der vier Gattungen gegessen, und wenn gegessen wurde, so waren die Theilnehmer genau bei jeder Gattung bestimmt. Endlich richteten sich auch die Opfergaben selbst nach der verschiedenen Opfergattung, nicht jedes Opferthier konnte zu jeder Gattung verwendet werden.

Dasselbe Loos, welches vor dem Forum der neuern Kritik die Stiftshütte und das Priesterwesen getroffen hat, ist auch, was bei dem anerkannten und zugestandenermassen unzertrennlichen Zusammenhang nicht anders seyn kann, den Verordnungen über Opfer und Reinigungen zu Theil geworden. Unsern Hauptzweck streng vor Augen behaltend, beschränken wir uns auch hier nur auf die Angabe der neuesten Resultate und einige apologetische Bemerkungen. — Ein so reiches Ritual, behauptet die Kritik, eine so durchgebildete Cultgesetzgebung kann unmöglich das Werk Eines Mannes seyn, und die Nachmosaische Periode, in welcher man von dem Bestehen dieser Ritualgesetze keine Spur findet, ist der historische Beweis dafür, dass sie zur Zeit Mose's überhaupt nicht vorhanden waren. Sie rühren vielmehr aus einer spätern Zeit her; Einzelnes und die Grundlage mag wohl auf Mose zurückzuführen seyn, aber das Ganze hat sich nur nach und nach ausgebildet und höchstens schon zu Salomo's Zeit, wahrscheinlich aber erst nach dem Exil diejenige Gestalt erhalten, in welcher es in den drei mittlern Büchern des Pentateuchs erscheint [1]). Betrachten wir zuerst das historische Moment dieses Resultates, so galt bisher überhaupt das Nichtbeobachten der Ritualgesetze in der Richterperiode als der Haupt-

1) Eine Zusammenstellung dieser kritischen Resultate findet sich in de Wette's sehr beachtenswerther Anzeige der oft citirten Schriften Vatke's, von Bohlens und George's, auf die wir der Kürze halben im Allgemeinen verweisen. Studien und Kritiken 1837. Heft 4.

grund ihres Nichtvorhandenseins in der Mosaischen Zeit; nun hat aber neuerlichst der eigentliche Begründer der kritischen Angriffe auf die Cultinstitution, de Wette selbst „die Behauptung, dass von dem ganzen Ritualgesetze nicht mehr Elemente in das Mosaische Zeitalter hinaufgerückt werden dürfen, als wir in der Richterperiode und im Zeitalter Samuels antreffen“, für „voreilig“ erklärt, weil „wir die gottesdienstlichen Gebräuche dieser beiden Perioden nicht genau kennen“. Hiermit wird das sehr wichtige Zugeständniss gethan, dass aus dem Nichtbeobachten in der Nachmosaischen Periode keineswegs das Nichtvorhandensein der Ritualgesetze folge; vielmehr sollen allerdings solche Gesetze in der Mosaischen Zeit vorhanden gewesen seyn, nur nicht gerade alle, die der Pentateuch giebt. Nun ist aber fürs erste nicht einzusehen, warum, wenn ein Theil der Gesetze später wegen des abnormen Zustandes in der Richterperiode nicht beobachtet wurde, dies nicht auch mit dem andern Theile geschehen konnte; im Gegentheil macht ein solcher abnormer Zustand eher die Nichtbeobachtung der ganzen, zumal in sich so einigen und zusammenhängenden Cultinstitution, als nur die einzelner Theile derselben wahrscheinlich. Sodann aber sollte die Kritik doch auch angeben, welche Cultgesetze mosaisch sind oder nicht, welches das Criterium des Ursprungs in einer spätern Zeit, und welches das Verhältniss der Nachmosaischen zu den Mosaischen Verordnungen ist. Hierin ist jedoch bis jetzt so viel als nichts geschehen. Dagegen hat Bleek von rein kritisch-historischem Standpunkte aus nachgewiesen, dass ein sehr bedeutender Theil der Cultgesetze, wie namentlich die Opfervorschriften Lev. 1 bis 7, das Gesetz vom grossen Versöhnungstag Lev. 16, vom Aussatz und dessen Reinigung Lev. 13 und 14, von der rothen Kuh und dem Reinigungswasser Num. 19, von den reinen und unreinen Thieren Lev. 11, von den Kindbetterinnen und andern Arten levitischer Unreinigkeit Lev. 12 und 15 u. s. w., nicht nur von Niemand anderm herrühren können, als von Mose, sondern nothwendig auch noch in der Mosaischen Zeit selbst müssen aufgezeichnet worden seyn [1]). Nur durch Gewaltstreiche lassen sich seine Gründe vernichten. Es kommt also nur darauf an, den Zusammenhang dieser als ächt Mosaisch

---

1) Bleek Beiträge zu den Forschungen über den Pentateuch, in den Studien und Kritiken 1831. Heft 3. S. 489. 496 ff.

sich erweisenden Gesetze mit den übrigen, die nicht dasselbe äussere Kennzeichen an sich tragen, darzuthun. Dies kann aber nicht wohl auf rein historisch-kritischem Wege geschehen, sondern nur durch Entwicklung des Sinnes und der Bedeutung des ganzen Rituals, was gleichfalls bis jetzt noch nicht versucht worden. Erweist sich das Ganze als innerlich zusammenhängend, als hervorgegangen aus Einem Princip, das mit strenger Consequenz bis ins Einzelnste durchgeführt ist, so kann man keine Glieder aus dieser Kette herausreissen, ohne das Ganze zu zerstören, und es ist keine andere Wahl mehr, als entweder die ganze Institution für Mosaisch zu halten, oder sie gänzlich zu verwerfen und nichts davon dem Mosaischen Zeitalter zuzueignen. Letzteres wird aber nie bei den Besonnenern Eingang finden, denn es kann nur angenommen werden bei völliger Zerstörung aller historischen Basis. — Das zweite Hauptargument der Kritik gegen die Opfer- und Reinigkeitsgesetze ist deren Ausführlichkeit: es gebe sich darin der spätere Kleinigkeitsgeist der Pharisäer (so George) oder gar „Mückenseigerei und späterer pedantischer Rabbinismus“ (so von Bohlen) zu erkennen. Dies kann man nur behaupten, wenn man den spätern, pedantischen Rabbinismus nicht kennt, oder nicht kennen will. Ein oberflächlicher Blick in die Talmudischen Tractate über die Opfer und Reinigungen oder in die Rabbinischen Commentare zeigt den ungeheuren Contrast zwischen den jüdischen Satzungen und den Mosaischen Vorschriften; es kann gar keinen grössern Abstand geben; wir werden vielfache Gelegenheit haben, ihn in den folgenden §§. an einzelnen Beispielen kennen zu lernen. Sodann werden bei jener Behauptung die Cultgesetze anderer orientalischer Völker gänzlich ignorirt. Die Ausführlichkeit der Mosaischen Gesetzgebung ist durchaus nicht etwas ihr Eigenthümliches, sie theilt sie vielmehr mit allen andern alten Gesetzgebungen, die sich nicht blos mit dem Ganzen und Allgemeinen, sondern mit dem Einzelsten und Besondersten selbst beschäftigen. Es hängt dies genau mit dem Begriff zusammen, den die Alten überhaupt mit „Gesetz“ verbanden. Alles, was den Charakter der Ordnung, besonders einer göttlichen Ordnung tragen sollte, musste als solches bis ins Einzelste gemessen, bestimmt, begränzt, gezählt seyn; eben darin offenbarte sich das Göttliche, und diesen Charakter musste somit vor Allem das Cultgesetz haben (vgl. bes. I. S. 120 — 126.). Das Anstössige der

Ausführlichkeit der Mosaischen Cultgesetze verschwindet daher ganz, wenn man die Gesetze anderer orientalischer Völker vergleicht; um im Gegentheil die Einfachheit und hohe Einfalt der Mosaischen Verordnungen, ihre Bestimmtheit und Consequenz kennen zu lernen, darf man nur einen Blick werfen in die Indischen Opfergebote und in die Persischen Reinigkeitsgesetze, wovon wir unten Beispiele anführen werden. Der Abstand ist grösser, als der zwischen den Cultvorschriften der protestantischen und katholischen Kirche. Endlich wird bei jener Behauptung auch wieder vorausgesetzt, dass die Mosaischen Gebote eben so leeres und blosses Ceremoniell bezweckten, und so bedeutungslos seyen, wie die läppischen spätern Zusätze der Pharisäer. Lässt sich dagegen nachweisen (und dies sollte man doch versuchen, ehe man sich Aeusserungen, wie die angeführten erlaubt), dass die Mosaischen Opfer- und Reinigkeitsgesetze bedeutsamer Natur sind, dass sie von Einem Princip ausgehen, welches bis ins Einzelste consequent durchgeführt ist, so erscheint die Behauptung von Kleinigkeitsgeist und Mückenseigerei vollends als unbesonnen und als eine Versündigung gegen den Gesetzgeber. — Zuletzt noch ein Wort über die vorgebliche Unmöglichkeit, dass alle Opfer- und Reinigkeitsgesetze des Pentateuchs von Einem Gesetzgeber herrühren könnten. Mir scheint es nicht nur höchst gewagt, sondern auch voreilig, jetzt noch bestimmen zu wollen, was ein Mose, ein Mann, dem die Weltgeschichte jedenfalls ausser Christo keinen Religionsstifter an die Seite zu stellen hat, alles konnte, und was nicht. Eine so consequent durchgeführte, ein geschlossenes Ganze bildende Cultinstitution ist doch in der That viel eher das Werk Eines grossen Mannes, als vieler kleinen, die dasselbe nach und nach in einem Zeitraume von mehreren Jahrhunderten sollen zusammengeflickt haben. Da de Wette einerseits jene Institution dem Mose abspricht, andrerseits aber mit schlagenden und siegreichen Gründen gegen die neuesten Kritiker das vordeuteronomische Alter der drei mittlern Bücher des Pentateuchs behauptet, so entstand für ihn die, wie er selbst gesteht, höchst schwierige Aufgabe, zu bestimmen, wie denn gerade in der so abnormen nachmosaischen Periode bis etwa gegen David hin eine so zusammenhängende, durchgebildete Cultinstitution entstehen konnte. Die Unmöglichkeit, diese Aufgabe zu lösen, mag wohl jene Kritiker hauptsächlich zu der, ich möchte sagen verzweifelten An-

nahme veranlasst haben, das Deuteronomium sey viel älter, als die vorausgehenden Bücher. Auch de Wette ist die Lösung der Aufgabe nichts weniger als gelungen. Mose einige Anfänge der Institution zuerkennend, meint er, es habe „eine Fortbildung der Opfer-, Fest- und Reinigkeitsgesetze in der Praxis“ stattgefunden; „die Priester vergnügten sich in ihrer Musse an Entwerfung von Idealen, deren Verwirklichung sie für die Zukunft hoffen mochten“ 1). Allein es soll ja in der nachmosaischen Periode noch gar keinen Priesterstand und Priesterthum gegeben haben, wie sollen denn nun gar die Priester in jener so abnormen und rohen, verwilderten Zeit zu einer „idealisirenden Tendenz“ gekommen seyn, und vergnügliche Musse gehabt haben, dieser Tendenz nachzugehen? Ist es denn nicht zehnmal leichter, zu glauben, dass Ein grosser und einzig in der Weltgeschichte dastehender Mann eine in sich einige, consequent durchgeführte Cultinstitution gegeben habe, als dass die Priester in der Richterperiode, Leute, deren Namen die Geschichte nicht einmal aufbehalten hat, eine solche künstlich zusammensetzten? Was praktisch zu verschiedener Zeit und an verschiedenen Orten sich ausbildet, hat immer mehr oder weniger den Charakter der Unbestimmtheit und der Ungebundenheit; dieser ist aber gerade der dem Cultgesetz des Pentateuchs entgegengesetzte. Auch hier kommt doch alles wieder darauf an, die innere Einheit dieses Gesetzes darzuthun, was nur durch Nachweisung seiner Bedeutung im Ganzen und Einzelnen geschehen kann, was aber die Kritik bisher vernachlässigt hat. Ist die innere Einheit dargethan, so muss die Hypothese von der allmähligen Composition durch die verschiedensten Menschen von selbst weichen, und wir haben keine gegründete Ursache mehr, die ganze Institution Einer Zeit und Einem grossen Manne abzusprechen. Möchte im Folgenden der Versuch, jene Einheit nachzuweisen, gelingen.

§. 2.

Wesen und Begriff des Mosaischen Opfers.

Die Untersuchung über die Bedeutung des alttestamentlichen Opfers ist von grosser Wichtigkeit, sie greift tief in die biblische Theologie überhaupt ein, und hat insofern auch unmittelbar

1) Vergl. a. a. O. S. 274. 276.

dogmatisches Interesse. Auffallend ist es, dass ein so bedeutender Gegenstand, der mit dem Mittelpunkt des Evangeliums selbst in so naher Berührung steht, der ausführlichen, ihm ausschliesslich gewidmeten Bearbeitungen nur sehr wenige gefunden hat [1]. Die theilweise nicht geringe Schwierigkeit scheint hier nicht, wie es sonst der Fall zu seyn pflegt, die Forschungslust gereizt zu haben, und Viele ahnen kaum, was alles hier noch zu thun ist. Ein erspriessliches Resultat lässt sich jedenfalls nur dann hoffen, wenn aufs strengste dem biblischen Texte gefolgt und der Zusammenhang, in welchem das Opferwesen mit dem Ganzen des Mosaischen Cultus steht, nie aus dem Auge verloren wird. Beides, besonders das Letztere ist bisher nicht geschehen, weil es überhaupt an einer Untersuchung über diesen Cultus gefehlt hat. Um so mehr muss es unsre Aufgabe seyn, diesen beiden ersten und nothwendigsten Erfordernissen zu entsprechen.

Das Mosaische Gesetz ordnet, wie wir gesehen haben, zwar vier Gattungen von Opfern an, welche sich sowohl durch verschiedenen Zweck, als durch verschiedenes Ritual von einander unterscheiden. Allein diese Verschiedenheit der einzelnen Gattungen unter sich setzt doch zugleich nothwendig einen allgemeinen Gattungsbegriff voraus, und dieser ist eben die Grundidee des Opfers überhaupt, die in jenen einzelnen Gattungen nur nach verschiedenen Seiten hin aufgefasst ist, ganz entsprechend dem Ritual, welches der Hauptsache nach und im Allgemeinen bei allen Gattungen dasselbe und nur in Einzelheiten besonders modificirt ist. Mit dieser allen einzelnen Gattungen gemeinsamen Grundidee haben wir es nun hier vorerst zu thun. Um sie aufzufinden, ist es das Erste und Natürlichste, dass wir uns nach unsrer dritten Deutungsregel (I. S. 49.) an diejenige Benennung wenden, welche dem Opfer im Allgemeinen

---

1) Aus älterer Zeit ist zu nennen Outram de sacrificiis Libri duo, Lond. 1677. 4. (nur das erste Buch dieses Werkes p. 1 — 283. handelt von den alttestamentlichen Opfern), aus neuester Zeit Scholl Ueber die Opferideen der Alten, insbesondere der Juden (in den Studien der Würtembergischen Geistlichkeit I, 2. IV, 1. V, 1 und 2.). Unbedeutend ist das Buch von Sykes Versuch über die Natur, Absicht und den Ursprung der Opfer mit Anmerkungen von Semmler, Halle 1778. Das Werk von Saubert de sacrificiis handelt nur nebenbei von den Mosaischen Opfern. Einzelne kleinere Abhandlungen oder Abschnitte in umfassenderen Werken werden wir gelegentlich anführen. Vgl. auch Winer Real-W.B. s. v. Opfer.

und zugleich jeder der einzelnen Gattungen beigelegt wird. Dies ist bekanntlich קָרְבָּן für die Gabe des Opfers und הִקְרִיב für die Handlung des Opferns. Vom Opfer im Allgemeinen stehen beide Ausdrücke Lev. 1, 2; von den einzelnen Opfergattungen und zwar vom Brandopfer Lev. 1, 3, vom Speisopfer Lev. 2, 1. 4. 12, vom Dankopfer Lev. 3, 1. 7. 12, vom Sündopfer Lev. 4, 3. 14. 23. 28, vom Schuldopfer Lev. 5, 8. 7, 3. 14, 12. Diese Benennung muss nothwendig jedenfalls dasjenige bezeichnen, was allen Opfergattungen gemeinsam ist. Nun haben wir aber bereits oben (S. 14 f.) die Bedeutung des Stammwortes קרב entwickelt und es dort als die allgemeinste Bezeichnung des Wesens des Priesterthums kennen gelernt, woraus zunächst folgt, dass die Idee des Opfers mit der des Priesterthums in der genauesten Beziehung stehen, ja gewissermassen mit ihr identisch seyn muss. Das Wesen des Priesterthums hat sich uns nämlich dargestellt als Vermittlung der Heiligung; die Priester heissen קְרֹבִים d. i. die Nahen und Nahenden, die als solche alle Gemeinschaft mit Jehova, dem Heiligen Israels, vermitteln, und eben darum auch die κατ' ἐξοχην Heiligen sind (S. 20 f.); kein Opfer קָרְבָּן kann ohne Priester קְרֹבִים dargebracht werden הִקְרִיב, und es war daher ihnen ausschliesslich, wie wir sehen werden, gerade dasjenige Geschäft bei der Darbringung zugetheilt, welches den Kern und Mittelpunkt des ganzen Actes bildet. Demnach werden wir das Opfer vermöge seiner allgemeinen Benennung als Dasjenige auffassen müssen, wodurch die Gemeinschaft und Verbindung mit Jehova, dem Heiligen Israels, vermittelt wird, mit einem Wort, als Heiligungsmittel. Hieraus allein schon erhellt zugleich hinlänglich, wie irrig und einseitig es ist, wenn in neuerer Zeit קָרְבָּן gewöhnlich schlechthin durch „Geschenk“ übersetzt und dann weiter geschlossen wird, das Opfern sey nichts weiter, als ein Geschenkebringen.

Giebt uns nun auch wohl der allgemeine Name des Opfers seinen Begriff im Allgemeinen an, so fragt sich doch weiter, was denn eigentlich es zu einem Verbindungs- und Gemeinschaftsmittel mit Jehova dem Heiligen macht, wieso es ein Heiligungsmittel seyn kann. Dies muss von dem Wesen und der Beschaffenheit dessen, was nahe gebracht wird, also des zum Opfer bestimmten Materials herrühren. Dasselbe gehört im Allgemeinen entweder dem Thier- oder dem Pflanzenreiche an,

d. h. die Opfergabe ist entweder eine blutige oder eine unblutige. Nun stehen aber, wie bereits im vorigen §. bemerkt, die unblutigen Opfer zu den blutigen in einem völlig untergeordneten Verhältnisse, fehlen bei zwei Gattungen, den Sünd- und Schuldopfern, wahrscheinlich ganz, und erscheinen bei den andern beiden als blosse Zugabe, wie aus der Hauptstelle Num. 15, 1 — 12. (28, 1 f. 29, 1 f.) erhellt [1]. Ueberaupt kann und wird Niemand in Abrede stellen, dass die blutigen Opfer im Mosaischen Cultus die bei weitem wichtigeren sind. Daraus folgt aber unmittelbar, dass auch in diesen die Idee und Bedeutung des Opfers überhaupt vollständiger und vollkommener als in den unblutigen ausgeprägt und dargestellt ist. Bei Aufsuchung dieser Idee müssen wir uns demnach zunächst und vorzüglich an die blutigen Opfer halten. Zum Glück haben wir über ihr Wesen und ihren Zweck eine directe Erklärung im Gesetz selbst, die uns aller weitern Combination überhebt. In der Stelle Lev. 17, 11. nämlich wird das Verbot des Blutessens mit folgenden Worten motivirt: „Denn die Seele (נֶפֶשׁ) des Fleisches ist im Blut, und ich habe es euch gegeben zum Altar, zu sühnen (לְכַפֵּר) eure Seelen (נַפְשֹׁתֵיכֶם), denn das Blut sühnt durch die Seele (בַּנֶּפֶשׁ).“ Dieser Ausspruch ist deshalb so wichtig, weil er sich nicht auf eine einzelne Opfergattung, sondern auf die blutigen Opfer ganz im Allgemeinen, mögen sie dieser oder jener Gattung angehören, bezieht; auch findet sich nirgends sonst eine so vollständige und deutliche Aeusserung über diesen Gegenstand. Die Stelle ist recht eigentlich der Schlüssel zur ganzen Mosaischen Opfertheorie, und gewiss würde des Wirrwarrs in den Opferhypothesen weniger seyn, wenn man, wie billig, von ihr ausgegangen wäre und sich streng an ihre Aussprüche gehalten hätte. Aber merkwürdiger Weise wird sie in den meisten Untersuchungen kaum erwähnt, geschweige denn zu Grunde gelegt und gehörig erör-

---

1) Es ist irrig, wenn Scholl a. a. O. 5, 1. S. 127. die Speisopfer als eine für sich selbstständige Opfergattung neben die vier andern stellt. Die Stelle Lev. 2. berechtigt dazu keineswegs, auch steht sie in keinem Widerspruch mit Num. 15; sie sagt nur, woraus das Speisopfer bestehen, wie es zubereitet werden soll, mag es nun zu einem Brand- oder zu einem Dankopfer gehören. Noch weniger lässt sich dafür die Stelle Lev. 5, 11. anführen. Dort ist das Opfer reines Substitut für ein blutiges und wird deutlich als eine Ausnahme von der Regel bezeichnet.

tert; ein genaues Eingehen ist daher um so mehr nöthig. Um der Ordnung willen bringen wir das für unsern Zweck Wichtige unter folgende vier Hauptpunkte.

I. Das Erste, was bei Betrachtung der Stelle im Allgemeinen Jedem sogleich in die Augen fallen muss, ist das Hervorheben des **Blutes**; sie sagt nichts von der Opfergabe als solcher, nichts vom Tod, als dem Mittel der Sühne, sondern spricht nur vom Blute, als handle es sich überhaupt beim Opfer nur um das Blut, und bezeichnet eben dadurch dieses jedenfalls als Hauptsache und Mittelpunkt des Opfers. Ganz so erscheint das Blut nun auch im Ritual sämmtlicher Opfergattungen. Denn während das Handauflegen, Schlachten und Tödten, Fellabziehen, Zerlegen in Stücke vom Opfernden selbst vorgenommen wurde, war das Verfahren mit dem Blute nur und allein des Priesters Geschäft, wie dies die Urkunde jedesmal scharf hervorhebt und ausdrücklich bestimmt. Lev. 1, 5. 11. 15. 3, 2. 8. 13. 4, 15. 16. 24. 25. 29. 30. 33. 34. 7, 14. 2 Chron. 29, 23. Wurde etwas vom Opfer ins Innere des Heiligthums oder gar vor den Thron Jehova's gebracht, was nur in besonders wichtigen Fällen geschah, so war es allein das Blut, Lev. 4, 5. 16. 6, 30. (23) 16, 14. 15., und am Altar wurde, wenigstens bei den Sündopfern, gerade derjenige Theil mit dem Blute besprengt, welcher der wichtigste und heiligste war, die Hörner, die ihn erst zur geweihten Stätte machten, ohne die er aufhörte Altar zu seyn (I. S. 472 f.). Aus dem allem erhellt aufs deutlichste, dass das Blut und das Verfahren damit das Wichtigste bei der Opferhandlung war. Eben so einstimmig als nachdrücklich bezeugt dies auch die Jüdische Tradition; sie erklärt das Opfer, wobei ein Laie das Blut gesprengt, für ungültig [1]), und nennt diese Handlung geradezu עקר הקרבן oder עקר הזבח d. i. *radix, principium, praecipuum sacrificii* [2]); es ist ein feststehender

---

1) Massech. Sebach. 2, 1: כל הזבחים קבל דמן זר אונן טבול יום מחומר בגדים פסל *i. e. Omnia sacrificia, quorum sanguinem suscipit laicus aut sacerdos lugens, eodem die lavandus, aut qui vestibus caret, illegitima sunt.* — Maimonides de sanctuar. 9, 6: *Mactatio victimarum per peregrinos (qui non sunt Aaronidae) legitima est, etiam sanctissimarum, sed receptio sanguinis, et quae eam sequuntur* (scil. aspersio), *pertinent ad sacerdotium.*

2) Bochart Hieroz. I, 2, 50: *Judaeorum canon hic est notissimus* עקר הזבח בהוית הדם *i. e. radix, seu essentia sacrificii est*

Jüdischer Canon: אין כפרה אלא בדם d. i. *nulla (est) expiatio, nisi per sanguinem*, dessen hohes Alter schon daraus hervorgeht, dass er sich auch Hebr. 9, 22. findet: *χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις* [1]). Daher führt denn auch der Act des Blutsprengens den Namen des Opferns überhaupt מתנה oder נתינה i. e. *datio*, eben weil sich darin die ganze Handlung concentrirt [2]). Nicht also, und das ist möglichst zu beachten, das Schlachten oder Tödten des Thieres ist Kern und Mittelpunkt des Opfers, sondern das Verfahren mit dem Blute. Die Verwechslung und das Identificiren von Blut und Tod hat in die Untersuchung über die Opfer die grösste Verwirrung gebracht, und es ist nicht möglich, zu irgend einiger Klarheit zu kommen, wenn nicht beides bestimmt unterschieden und das Blut stets als radix und principium sacrificii im Auge behalten wird.

II. Als Zweck und Wirkung des Opferblutes giebt unsre Stelle das כִּפֶּר an. Dies ist überhaupt der ständige technische Ausdruck des Ritualgesetzes für die Wirkung und den Zweck des Opfers, daher auf die richtige Auffassung und Bedeutung desselben viel ankommt. Die Grundbedeutung ist zugestandenermassen: zudecken, bedecken. „Diese Grundbedeutung, bemerkt treffend Süskind, muss man immer vor Augen haben, wenn man den Sinn der verschiedenen Redensarten, in welchen dieses Wort gebraucht wird, und die verschiedenen Ceremonien, die auf das כִּפֶּר Beziehung haben, bestimmt und genau ange-

---

in aspersione sanguinis. Hinc Maimonides *de Pasch. cap. 2, 6.* שהשריקה חמורה שהיא עקר הקרבן *i. e. quia aspersio ritus magni momenti est, cum sit radix oblationis. cf.* Reland *Antiq. sacr. III, 1, 22.* (Ueber die Bedeutung von עקר als *fundamentum, principium, praecipuum alicujus rei* vgl. Buxtorf Lex. Chald. et Talm. p. 1653.)

1) Vgl. Joma 1. fol. 5, 1, Menachoth fol. 39, Sebachim fol. 6, 1, wo die angeführten Worte stehen, zu welchen R. Salomo aus dem Tractat Sebach. bemerkt: עקר כפרה בדם *fundamentum expiationis in sanguine* (situm est). Vergl. Mai theolog. Jud. 8. p. 147; de Hamm de ara interiore 2, 2; besonders Joh. Jac. Cramer de ara exteriori cap. 10, 1: *Haec sanguinis ad aram aspersio caeremoniarum in sacrificiis princeps est, Judaeis judicibus, et maxime sacrificalis. Juxta tritissimum eorum effatum „non est expiatio nisi per sanguinem“* (אין כפרה אלא בדם), *sed, quod teneto, per sanguinem in morte effusum.* Barten. ad Sebh. 8, 7.

2) Vgl. Lightfoot Opp. I. p. 704. Reland Antiq. sacr. l. c.

ben will“ [1]). Im eigentlichen Sinn kommt die Grundbedeutung nur im Kal Gen. 6, 14. vor; im Piel dagegen hat sich der Sprachgebrauch dahin fixirt, dass es nur **Sühnen** heisst. Gemäss der Grundbedeutung aber kann mit dem Begriff Sühne nichts Anderes gemeint seyn, als das Bedecken dessen, was Gott gegenüber sich nicht zeigen und sehen lassen kann; was zugedeckt wird, ist nicht mehr sichtbar und darum so gut wie verschwunden, wie nicht mehr da. Daher nach hebräischem Sprachgebrauch Zudecken so viel ist als Aufheben, Wegnehmen, Vernichten. So Jer. 18, 23, wo das כפר des ersten Versgliedes im zweiten, parallelen, durch „Auslöschen (מחה) vor dem Angesicht“ erklärt wird. Bei den Rabbinen heisst darum auch das Wort geradezu „läugnen“ d. i. als nicht daseyend betrachten; כופר בעקר nennen sie den Gottesläugner (eigentlich *abnegans fundamentum, principium*), weil er lebt oder spricht, als sey Gott gar nicht da [2]). Durch die Sühne wird also das, was Gott zuwider, was ihm entgegen ist, was die Verbindung und Gemeinschaft mit ihm hindert, vertilgt, aufgehoben, vernichtet. Sehr wichtig ist es nun, dass an unsrer Stelle überhaupt allem Opferblut, zu welcher einzelnen Gattung auch das Opfer selbst gehören mag, die Wirkung und Bestimmung des Sühnens beigelegt wird, woraus nothwendig folgt, dass dem Mosaischen Opfer überhaupt und im Allgemeinen jedenfalls die Idee der Sühne zu Grunde liegt und davon nicht getrennt werden kann; so gewiss das Blut Hauptsache und Mittelpunkt des Opfers ist, und bei jedem Opfer gesprengt wird, so gewiss ist auch jedes Opfer irgendwie sühnend. Hieraus erhellt, wie unrichtig es ist, wenn, wie gewöhnlich geschieht, nur die Sünd- und Schuldopfer als sühnend betrachtet und im Gegensatz zu den Brand- und Dankopfern Sühnopfer genannt werden. Wir kommen unten am gehörigen Orte darauf zurück.

III. Aber unsre Stelle giebt nicht nur im Allgemeinen das Sühnen als Zweck des Opfers an, sondern sie bestimmt auch diesen hier so wichtigen Begriff insofern näher, als sie sagt,

---

1) Vgl. **Flatt** Magazin für Dogm. und Moral III. S. 205.

2) **Buxtorf** Lex. Chald. et Talm. p. 1077. — Auch die Araber und Perser haben für Bedecken und Aufheben oder Vertilgen Ein und dasselbe Wort. Vergl. **Tholuck** Beilage 2. zum Commentar über den Brief an die Hebr. S. 78. Note.

von wem das Sühnen ausgeht und auf wen es sich bezieht: „Ich habe es (das Blut) euch gegeben auf den Altar, zu sühnen eure Seelen“, d. h. ich habe das Blut dazu bestimmt, ich habe es so angeordnet, ich habe die Sühne an das Blut geknüpft. Von Jehova geht also die Sühne aus, zu ihrem Object aber hat sie die Seelen der Menschen. Ganz eben so wird die Sache auch sonst immer dargestellt, und die biblische Ausdrucksweise bleibt sich hierin so durchaus gleich, wie nur in irgend einem andern Punkte. Immer nämlich ist das Subject zu כִּפֶּר, wenn anders von Sühne im Verhältniss zwischen Gott und Mensch, und nicht zwischen Menschen unter einander, die Rede ist, Jehova selbst, Jer. 18, 23. Neh. 3, 37. Ps. 85, 3. 32, 1. 79, 9. 65, 4. Deut. 21, 8.; und wenn an unserer Stelle gesagt wird: „das Blut sühnt“, so versteht sich nach dem vorausgegangenen nachdrücklichen: Ich habe es euch zum Sühnen gegeben, von selbst, dass dies, analog der Redeweise: der Hammer zerschmettert Felsen, sagen will: das Blut ist in der Hand Jehova's, nach seinem Willen das Mittel zur Sühne, als solches hat er es gegeben. Aehnlich verhält es sich mit der Stelle Ex. 32, 30, wo Mose nach dem Vorfall mit dem goldenen Kalb zum Volke spricht: „Ihr habt eine grosse Sünde begangen, und nun will ich hinaufgehen zu Jehova, vielleicht sühne ich (אֲכַפְּרָה) eure Sünde.“ Nimmer will er damit sich selbst als den Sühnenden, Sünde Bedeckenden, Vergebenden darstellen, sondern vielmehr sagen: ich will Jehova bitten, vielleicht erlange ichs durch meine Fürbitte, dass er euch vergiebt; daher folgt denn auch wirklich sogleich das Gebet: „Nun vergieb (du, Jehova) ihnen ihre Sünde.“ Im Ritualcultus erscheint zwar nicht sowohl Jehova selbst als der Sühnende, sondern der Priester, der das Blut sprengt, vergl. Lev. 4, 3. 5; 16. 6, 11. 16, 32. 21, 10. Num. 8, 19., dann Lev. 4, 20. 26. 31. 35. 5, 6. 10. 13. 16. 18. 26. 7, 7. 9, 7. 12, 7. 8. 14, 18. 20. 31. 53. 15, 15. 30. 16, 24. 32. 33. Num. 16, 11. 2 Chron. 29, 24. Allein dies ist ganz dasselbe, denn hier erscheint der Priester recht eigentlich als solcher, nämlich als der geweihete Vermittler, der im Namen und Auftrag Jehova's handelt und gewissermassen sein Stellvertreter ist (s. oben S. 16.). Eben darum durfte denn auch, wie bemerkt, niemand als nur der Priester den Act mit dem Blute, d. i. den Sühnact vornehmen. Das Object von כִּפֶּר, welches nicht durch den blossen Accusativ, son-

dern durch eine Präposition, gewöhnlich עַל, einigemal auch בְּעַד (Lev. 9, 7. 16, 6.) bezeichnet wird, ist immer der Mensch oder die menschliche Sünde. So an unsrer Stelle נַפְשֹׁתֵיכֶם, eure Seelen, eben so Ex. 30, 15; öfter steht dafür das blosse Personalpronomen Lev. 1, 4. 4, 20. 5, 16. 18. 26. 10, 17. 12, 7. 8. 14, 18. 20. 29. 31., nicht minder häufig auch עָוֹן oder חַטָּאת Ps. 78, 38. 65, 4. 79, 9. Ex. 32, 30. Jer. 18, 23. Jes. 6, 7. 27, 9.; öfter wird zu dem Personalpronomen noch besonders עָוֹן oder חַטָּאת als das an dem Menschen zu Sühnende beigesetzt Lev. 4, 26. 35. 5, 6. 10. 13. 18. 16, 16. 34. Num. 6, 11. Aus Vergleichung aller dieser Stellen hat Rosenmüller nicht mit Unrecht geschlossen, die am meisten im Opferritual vorkommende Formel כִּפֶּר עָלָיו sey eine abgekürzte, welche vollständiger כִּפֶּר עַל נַפְשׁוֹ laute, und dieses stehe wieder statt כִּפֶּר עַל חַטָּאת נַפְשׁוֹ [1]. Endlich kommen auch leblose Dinge als das Object von כִּפֶּר vor, nämlich besonders solche, die zum Cultapparat gehören, Ex. 29, 36. 37. 30, 10. Lev. 8, 15. 14, 53. 16, 10. 16. 18. 33. Ezech. 43, 20. 26. 45, 20. Dass es aber bei diesem כִּפֶּר nicht den Dingen als solchen galt, sondern der menschlichen Sünde, durch welche sie verunreinigt gedacht würden, erklärt geradezu Lev. 16, 16; auch hier also ist doch das eigentliche Object der Mensch und seine Sünde. Niemals aber — und das kann nicht genug hervorgehoben werden — ist Gott oder etwas in und an Gott Object von כִּפֶּר; nirgends kommt die Redeweise כִּפֶּר עַל יְהוָה vor, vielmehr wird nicht selten dem כִּפֶּר עָלָיו noch ausdrücklich der Zusatz לִפְנֵי יְהוָה beigegeben (Lev. 5, 26. 10, 17. 14, 18. 29. 31. 15, 15. 30. 23, 28.), welcher geradezu verbietet, יְהוָה oder etwas in ihm als Object von כִּפֶּר zu fassen, denn es wird damit deutlich gesagt: die Sünde oder der Mensch als Sünder werde vor den Augen, vor dem Angesicht Jehova's, als des Heiligen, zugedeckt; vergl. Jer. 18, 23. Die Grundbedeutung von כִּפֶּר macht es überhaupt rein unmöglich, dass jemals יְהוָה das Object davon seyn kann, denn כִּפֶּר עַל יְהוָה würde ja heissen: Jehova oder etwas in ihm zudecken, unsichtbar machen, vertilgen, vernichten; und wir haben eben gehört, dass im Rabbin. Sprachgebrauch כּוֹפֵר בְּעִקָּר nicht den bezeichnet, der das höchste

---

1) Rosenmüller Excurs. II. in Lev. de variis verbi כִּפֶּר significationibus. Schol. in V. T. II. p. 200.

Wesen, Gott, sühnt, sondern der ihn gleichsam zudeckt d. h. ihn für nichtig erklärt, vernichtet, läugnet. So gewiss Jehova der Heilige ist und kein עָוֹן oder חַטָּאת hat, so wenig ist er oder irgend etwas in ihm zuzudecken, unsichtbar zu machen, zu vernichten. Das כִּפֶּר עַל יְהוָה würde demnach vom Standpunkte des Mosaismus aus, welchem יְהוָה eo ipso der Heilige und das Wesen Gottes schlechthin Heiligkeit ist, als eine Art Lästerung erscheinen, denn es setzte diese Redeweise nothwendig etwas Zuzudeckendes, Vertilgungswürdiges d. i. Unheiliges in Jehova voraus, während er gerade umgekehrt als der Heilige und vermöge seiner Heiligkeit das Unheilige ausser ihm, am Menschen, bedecken, d. i. vertilgen, vernichten, von seinem Angesicht wegschaffen will, und eben dazu „das Blut auf den Altar gegeben" d. h. Veranstaltungen getroffen hat, die Sünde, welche der Verbindung und Gemeinschaft mit ihm, dem Heiligen, entgegensteht, in seinem zu dieser Gemeinschaft berufenen Volke aufzuheben [1]). — Neben כִּפֶּר, dem vocabulum proprium von der Wirkung des Opfers überhaupt und namentlich des Opferblutes, kommen auch noch einige andere Ausdrücke, jedoch bei weitem nicht so häufig vor. So vorerst חִטֵּא entsündigen, oder auch als Sündopfer, חַטָּאת, (zur Entsündigung) darbringen. Hier versteht es sich denn von selbst, dass Gott oder etwas in Gott niemals Object seyn kann, sondern immer nur der sündliche Mensch oder etwas durch seine Sünde Beflecktes. Uebrigens steht der Ausdruck völlig synonym mit כִּפֶּר. Was Lev. 14, 49. חִטֵּא, heisst gleich darauf V. 53. כִּפֶּר, vgl. ähnlich Num. 8, 21; neben einander stehen beide Worte Ex. 29, 36. Lev. 8, 15. 2 Chron. 29, 24. Die LXX haben dafür Ezech. 43, 22. 23. 45, 18. ἐξιλάσκω, womit sie sonst gewöhnlich כִּפֶּר übersetzen, sonst auch ἁγνίζω (Num. 8, 21. 31, 19. 23.) oder ἁγιάζω (Lev. 8, 15. Ex. 29, 36.). Dies ist denn wieder für כִּפֶּר selbst erläuternd,

---

1) Auch Scholl a. a. O. 5, 2. S. 168. gesteht zu, die Redensart כפר על יהוה habe keinen „vernünftigen Sinn", behauptet aber doch: „den Sünder vor Jehova bedecken" heisse nicht sowohl „ihn mit Jehova versühnen", als vielmehr „machen, dass Jehova den Sünder (als solchen) nicht bemerkt, dass er ihm verzeiht", und dies sey dem Sinne nach so viel als „Gott versühnen". Allein er übersieht dabei gänzlich, dass das Bedecken der Sünde von Jehova selbst ausgeht, welcher es im Opfer durch den ihn vertretenden, in seinem Namen und Auftrag handelnden Priester thun lässt, und dass das Object von כפר immer etwas Ungöttliches, die Sünde oder der sündige Mensch ist.

insofern daraus folgt, dass so wenig von einem Gesühntwerden Gottes die Rede seyn kann, als von einer Entsündigung desselben. Ein dritter synonymer Ausdruck ist נָשָׂא עָוֹן, der aber in viel ausgedehnterem Sinne, als die beiden andern gebraucht wird. Hier geht er uns nur so weit an, als er vom Opfer vorkommt, was eigentlich nur einmal der Fall ist, nämlich Lev. 10, 17, wo Mose fragt: „Warum habt ihr das Sündopfer nicht gegessen am heiligen Ort? denn es ist hochheilig, und er (Jehova) hat es euch gegeben לָשֵׂאת אֶת־עֲוֹן הָעֵדָה, um sie zu sühnen (כַּפֵּר) vor Jehova.“ Die Bedeutung ist hier durch den Zusammenhang ausser Zweifel gesetzt; nicht etwa das Sündopfer ist Subject zu לָשֵׂאת, sondern, wie das vorhergehende אֹתָהּ נָתַן לָכֶם zeigt, die Priester; gerade so wie diese das כַּפֵּר zu verrichten hatten, so auch das שֵׂאת אֶת־עָוֹן, wir haben also zu übersetzen „die Sünde wegnehmen“ d. h. aufheben, tilgen, welche Bedeutung auch sonst häufig vorkommt. Gen. 50, 17. Ex. 28, 38. 32, 32. 34, 7. Num. 14, 19. Ps. 25, 18. 99, 8. 32, 1. 5. 85, 3. Jes. 33, 24. 2, 9. 1 Sam. 15, 25. 25, 28. An den meisten dieser Stellen haben die LXX dafür *ἀφίημι*. Uebrigens fassen alle alten Uebersetzungen die angeführten Worte so, dass sie die Priester als Subject zu לָשֵׂאת nehmen. Auch Lev. 16, 22. kommt die Redensart vor von dem in die Wüste zu sendenden Bock am grossen Versöhnungsfeste. Der Hohepriester legte ihm alle Sünden der Söhne Israels auf das Haupt, und dieser Bock נָשָׂא אֶת־כָּל־עֲוֹנֹתָם in die Wildniss. Die Bedeutung „wegtragen“, mit sich fortnehmen, liegt hier nicht minder deutlich im Zusammenhang; die Stelle ist aber für uns insofern unbrauchbar, als sie nicht von der Wirkung des Opfers, insbesondere des Opferblutes handelt, denn dieser Bock wurde gar nicht getödtet, war überhaupt kein Opfer.

IV. Endlich giebt unsre Stelle auch an, warum und wieso die Sühne durch das Blut geschieht; sie sagt nämlich zuerst: „die Seele des Fleisches, נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר, ist im Blute“, und fügt dann zuletzt den causativen Zusatz bei: „denn das Blut sühnt durch die Seele בַּנֶּפֶשׁ.“ So klar und einfach diese Worte sind, hat man sie doch selten richtig aufgefasst. Die Luthersche Uebersetzung, die überhaupt die gewöhnliche ist, hat: „denn das Blut ist die Versöhnung für das Leben“; ihr

ist noch neuerdings Scholl gefolgt: „denn das Blut ist eine Sühne für das Leben (des Menschen).“ Nach dieser Uebersetzung ist בנפש so viel als „anstatt des Lebens“, oder, wie die LXX haben, ἀντὶ ψυχῆς. Dies ist aber ganz und gar gegen den Sprachgebrauch, der sich auch hierin sehr constant bleibt. Niemals nämlich heisst ב, wenn es mit כפר verbunden ist, „anstatt“, sondern ist immer, wie auch in andern Verbindungen am häufigsten, Bezeichnung des Mittels, wodurch die Sühne geschieht. Vergl. Lev. 5, 16. 7, 7. Num. 5, 8. Ex. 29, 23. 1 Sam. 3, 14. Spr. 16, 6. 2 Sam. 21, 3. Jes. 27, 9. Ezech. 43, 22. Noch unrichtiger ist die Uebersetzung: „denn das Blut versöhnt das Leben“, wie Gesenius und de Wette haben, denn am wenigsten kann ב Bezeichnung des Objects von כפר seyn, da dies, wie auch an unserer Stelle unmittelbar vorher על־נפשתיכם, immer durch על (einigemal auch durch בעד) ausgedrückt wird; gerade weil es im Schlusssatz nicht wiederum על־נפש, sondern בנפש heisst, muss letzteres auch etwas Anderes sagen wollen; ohnehin würde nach jener Uebersetzung dieser Schlusssatz aufhören ein causativer (כי) zu seyn, vielmehr eine völlig müssige Wiederholung der unmittelbar vorhergehenden Worte enthalten. Wir müssen demnach, soll der sich vollkommen gleichbleibende Sprachgebrauch nicht gänzlich ignorirt werden, wörtlich übersetzen: „denn das Blut sühnt durch den נפש“, was in Verbindung mit den Anfangsworten des Verses („die Seele des Fleisches ist im Blute“) nothwendig den Sinn hat: dadurch, dass der נפש im Blute ist, sühnt dasselbe [1]. Nicht also das Materielle am Blute macht es zum Sühnmittel, sondern der נפש, der mit ihm verbunden, der in ihm, dessen Werkzeug und Träger es ist, giebt ihm sühnende Kraft. Dies ist für das Verständniss der Opferlehre von der grössten Wichtigkeit. Gilt nämlich, wie wir gesehen haben, das Blut für die Hauptsache, für den Kern und Mittelpunkt (עקר) des Opfers, ist es dies aber nur insofern, als der נפש in ihm ist, so gilt es demnach im Opfer zuletzt eben diesem, dem נפש, und nur um seinetwillen ist das Blut Hauptsache, der נפש ist also das Centrum, um das sich zuletzt Alles dreht, auf den Alles, als

---

1) So erklärt auch Abenesra, wenn er umschreibt: הדם בנפש שיש בו יכפר *i. e. sanguis animâ, quae sibi inest, expiat.* Sehr richtig bemerkt auch Gussetius: *per animam i. e. vi animae in eo sanguine constantis.*

auf das Innerste dabei hinweist. Dies bestätigt sich noch insbesondere dadurch, dass auch das Object der durch den נפש im Opferblute zu bewirkenden Sühne nach unserer Stelle der נפש des Opfernden ist, und auch sonst immer dieser letztere als das eigentliche Object des כפר erscheint, da, wie wir gesehen haben, die gewöhnliche Formel כפר עליו eine abgekürzte für כפר על נפשו ist. Der נפש des Opferblutes tritt also hier dem נפש des Opfernden gegenüber, beide stehen in sichtlicher Beziehung zu einander [1]), und es ist namentlich an unserer Stelle unverkennbar, mit welchem Nachdruck überhaupt der נפש hervorgehoben und dreimal nach einander genannt wird. So sind wir also für eine richtige Auffassung des innersten Wesens des Opfers an den Begriff und das Wesen des נפש gewiesen, und es tritt uns nun die Doppelfrage entgegen: erstens, was ist der Nephesch überhaupt im Thiere und im Menschen? zweitens, in welchem Verhältniss stehen im Opfer beide Nephesch zu einander?

Die erste Frage beantwortet sich leicht; mit נֶפֶשׁ bezeichnet der Hebräer im Thiere wie im Menschen das animalische Lebensprincip, ohne welches der Leib eine blosse Masse ist, daher das Wort überhaupt für „Leben“ steht. Ex. **21**, **23**. Deut. **24**, **6**. Ps. **56**, **7**. **69**, **2**. **124**, **5**. u. s. w. Der נ׳ im Menschen ist aber, wenn schon einerseits mit dem im Thiere gleichartig, doch andererseits zugleich von höherer Art, weil er, wie einerseits mit dem Leibe, so andrerseits mit dem Geiste in der genauesten Verbindung steht, ja das Band zwischen beiden ist, aber eben darum auch auf beide Einfluss ausübt. Als dieses Band ist er Sitz und Quelle des gesammten Begehrungsvermögens, sowohl des niedern als des höhern; wie ihm einerseits die rein thierischen Triebe des Hungers und Durstes zugeschrieben werden (Spr. **27**, **7**. **25**, **25**.), so andrerseits auch die rein menschlichen höhern Affecte der Liebe und des Hasses (Hohel. **1**, **7**. Gen. **34**, **3**. Ex. **15**, **9**. Ps. **17**, **9**.), der Freude und Traurigkeit (Jes. **61**, **10**. Ps. **35**, **9**. **42**, **6**. **43**, **5**.) u. s. w. Er ist Princip alles dessen, was die neutestamentlichen Schriftsteller ἐπιθυμία

---

1 Winer Real-W.B. II. S. 631. sagt in Bezug auf unsre Stelle: „Die Parallelisirung von נֶפֶשׁ und נַפְשֹׁתֵיכֶם ist gewiss nicht ohne Bedeutung.“ Jarchi erklärt: חבא נפש חכפר על הנפש *i. e. veniet anima et animam expiabit.*

nennen, und eben darum zugleich Organ des Willens. Da aber die ἐπιθυμία nicht rein ist, so folgt, dass auch die Wurzel, aus der sie erwächst, noch weniger rein seyn kann; als Princip der ἐπιθυμία ist der Nephesch vielmehr Geburts- und Werkstätte der Sünde, und weil er mit Leib und Geist in der genauesten Verbindung steht, so inficirt er nothwendig auch beide mit der Sünde und übt einen verderblichen Einfluss auf sie aus. Durch den Zustand des נפש ist also auch der Mensch getrennt von dem absolut reinen und heiligen Gott, und etwas für sich, Gott gegenüber; so aber erscheint der Nephesch als das Princip der Selbstheit, der bösen Subjectivität, des Egoismus in der menschlichen Natur, wobei vielleicht zu beachten ist, dass נפש geradezu als Bezeichnung des Pronomens „Selbst" dient, und im Rabbinischen wenigstens mit Personalpronominen in dieser Bedeutung verbunden wird. Hiob 9, 21. Im Syrischen und Arabischen ist dies nach **Gesenius** Bemerkung noch mehr der Fall [1]). Erinnern wir uns nun, dass das Opfer, wie sich oben aus seinem allgemeinsten Namen קרבן ergeben hat, Mittel zur Gemeinschaft und Verbindung mit Gott, dem Heiligen, Heiligungsmittel, ist, so müssen wir zugestehen, dass es dies nur seyn kann, wenn es dasjenige, was den Gegensatz und die Trennung von Gott, als dem Heiligen, bedingt, also das selbstische Princip im Menschen, den נפש, die Geburts- und Werkstätte der Sünde, **bedeckt** (כפר) d. h. den Gegensatz aufhebt, verschwin-

1) Vergl. **Gesenius** W.B. s. v. נפש, wo auch auf **Schaaf** Lex. Syr. verwiesen wird. **Buxtorf** Lex. Chald. et Talm. p. 1377: *Ponitur etiam* נפש *cum affixis pronominibus pro: Ego ipse, Tu ipsemet:* אֲנָא נַפְשִׁי *Ego ipse,* בְּנַפְשָׁךְ *per te ipsum etc.* — Was die Sache selbst angeht, vgl. **von Meyer** Inbegriff der christl. Glaubenslehre S. 133: „Sobald sich der Keim des körperlichen Lebens entfaltet, so entwickelt sich auch die Seele, deren Leben im Blute wohnt, folglich bei den Menschen wie bei den Thieren ein Erzeugniss der Fortpflanzung ist, vom Vater der Frucht mitgetheilt (Joh. 1, 13. Apg. 17, 20.); was aber die Seele des Menschen, die an sich schon edler als die Thierseele ist, zum wahren, menschlichen und höhern Leben erweckt, das ist der Geist, der als ein Funke der Gottheit ihr bei ihrem Entstehen von dem Schöpfer unmittelbar zufliesst und dadurch den Menschen schon von Natur gottverwandt macht. In der Oberherrschaft des lebendig machenden Geistes, der Seele und Leib durchdrang, lag besonders das jetzt verdunkelte göttliche Ebenbild. . . . . Inzwischen liegt die Seele von Natur in den Banden des Fleisches, und der Geist ist beschränkt von der getrübten und mit Fleischestrieben verunreinigten Seele, die sammt ihrem Geist nur der Geist Gottes selber in Christo lebendig machen kann." — Ueber das Verhältniss der ἐπιθυμία zum Nephesch vergl. **Vitringa** Observatt. sacr. lib. III. cap. 4, 10. und cap. 5. p. 559 sqq.

den macht, vernichtet. Daraus erhellt denn zugleich, wieso die beiden Redeweisen כפר על־נפש und כפר על־עון (חטאת) als gleich viel sagend mit einander verwechselt werden konnten. — Schwieriger ist die Beantwortung der zweiten Frage nach dem Verhältniss des Nephesch im Opferblute zu dem Nephesch des Opfernden. Es lässt sich nämlich nicht läugnen, dass einerseits der Nephesch des Opferblutes dem Nephesch des Opfernden parallelisirt wird, andrerseits aber auch das Opferblut zugleich als Sühn- und Heilmittel für den Opfernden dient, also ein Antidotum für sein sündliches Wesen ist und insofern seinem Nephesch gegenübersteht. Das Opfer selbst wird dadurch zu einem symbolisch-sacramentalischen Act; die Gleichstellung oder Parallelisirung nämlich der zwei Nephesch giebt ihm einen symbolischen, die Gegenüberstellung derselben aber einen sacramentalischen Charakter. Was fürs erste den symbolischen Charakter betrifft, so kann derselbe im Allgemeinen um so weniger in Abrede gestellt werden, als das, was dem ganzen Cultus zugestanden werden muss und was ihm bis in seine äussersten Einzelheiten eigen ist, die symbolische Form, am wenigsten seinem Mittelpunkt und Centrum, dem Opfer, fehlen kann; nur wer dem Cultus überhaupt diese Form abspricht, kann sie bei dem Opfer läugnen. Der symbolische Charakter des Opfers besteht aber nun darin, dass das Dar- oder Nahebringen הקריב des Nephesch im Opferblut auf den Altar, als den Ort der Gegenwart und Offenbarung Gottes (I. S. 471.), Symbol von dem Dar- oder Nahebringen des Nephesch des Opfernden an Jehova, den Heiligen ist. Wie jenes Darbringen des (Thier-) Blutes (Seele) ein Hin- und Aufgeben des (Thier-) Lebens in den Tod ist, so soll auch das seelische d. i. selbstische, im Gegensatz zu Gott befindliche Leben des Opfernden hin- und aufgegeben werden d. h. sterben; weil aber dies Hingeben ein Hingeben an Jehova, den Heiligen ist, so ist es kein Aufhören schlechthin, nicht etwas blos Negatives, sondern ein Sterben, welches eo ipso zum Leben wird, denn die Heiligung, welche durch diese Hingabe an Jehova und die damit verbundene Gemeinschaft mit ihm bezweckt wird, ist, dem Princip des Mosaismus gemäss, eben das wahre Leben; das seelische ἀποϑανειν ist die Bedingung des wahren Lebens. Die Bedeutung des Opferns ist demnach kurz die, dass das seelische (sündige) Seyn (Leben) an Gott in den

Tod hingegeben wird, um das wahre Seyn (Heiligung) durch die Verbindung mit Gott, dem wahrhaft Seyenden (יְהוָה) und eben darum auch Heiligen, zu erlangen. Das Verhältniss des Nephesch im Opferblut zum Nephesch des Opfernden ist hierbei allerdings das einer Stellvertretung, zu dessen Bezeichnung die Wörter *ἀντι* (*ἀντιψυχα*) und *loco* gebraucht werden können, so wenig auch im Gesetzestext selbst etwas der Art vorkommt [1]; allein diese Stellvertretung ist keine förmliche Verwechslung und Vertauschung der Rollen, keine äusserliche, reale, sondern eine symbolische, so dass der Opferact, wenn das, was er darstellen sollte, nicht auch wirklich von Seiten des Opfernden geschah, als leer und vergeblich erschien. Uebrigens spricht für den nachgewiesenen symbolischen Charakter des Opfers auch noch der allgemeine Sprachgebrauch; denn von jeher war bei allen Völkern Opfer gleichbedeutend mit Selbstverläugnung d. i. Hin- und Aufgeben des Selbstes. So unzweifelhaft nun auch dieser symbolische Charakter des Opfers ist, so darf er doch nicht, wie so manchmal geschieht, als der ausschliessliche geltend gemacht und hervorgehoben werden; er stellt vielmehr nur das Eine und zwar subjective und zugleich mehr negative Moment des Opferbegriffs dar, nämlich das Hin- und Aufgeben des seelischen Lebens von Seiten des Opfernden in den Tod an Jehova, nicht aber auch das objective und positive Moment, nämlich die Auf- und Annahme von Seiten Jehova's und die Mittheilung der das wahre Leben bedingenden Heiligung an den sich Hingebenden. Dies letztere Moment macht das Opfer zu einem sacramentalischen Act, wobei das Blut als das von Gott angeordnete und eingesetzte Mittel erscheint, die Sünde oder die Seele zu bedecken, mit Jehova in Verbindung zu bringen und so zu heiligen. In dem Gesetzestext wird dieser sacramentalische Charakter des Opfers ganz besonders hervorgehoben, wie namentlich

---

1) Insofern lässt sich nichts dagegen einwenden, wenn z. B. **Abarbanel** unsre Stelle so erklärt: ויהיה הדם הבהמה מפאת הנפש החיונית הנשואה בו תחת נפש האדם נפש תחת נפש *i. e. eritque pecudis sanguis, quia anima sentiens in eo inest, pro anima hominis, anima pro anima.* Oder R. **Bechai** zu Lev. 1: Gott nimmt נפש הבהמה תחת נפשו ויתכפר בה *i. e. animam pecudis pro anima (hominis) expiatque per eam.* Auch **Theodorets** Erklärung unsrer Stelle (Quaest. 23. in Levit.) ist nicht zu verwerfen: *ὥσπερ, φησὶ, σὺ ψυχὴν ἀθάνατον ἔχεις, οὕτω τὸ ἄλογον ζῶον ἀντὶ ψυχῆς ἔχει τὸ αἷμα. οὗ δὴ χάριν κελεύει τὴν τοῦ ἀλόγου ψυχὴν, τουτέστι τὸ αἷμα, ἀντὶ τῆς σῆς προσενεχθῆναι ψυχῆς τῆς ἀθανάτου.*

an der Stelle, von der wir ausgegangen sind, wo so nachdrücklich gesagt wird: „**Ich** (אני) **habe es** (das Blut) **euch gegeben**, zu sühnen eure Seelen.“ In dieser Beziehung ist denn das Blut selbst auch etwas Heiliges und wird im Ritual streng nach dieser Eigenschaft behandelt. Wieso aber, und das ist noch die schwierigste Frage, konnte dem Blute dieser sacramentalische Charakter beigelegt werden? Jedenfalls musste, das ist klar, das Sühn- und Heiligungsmittel überhaupt Etwas ausser dem zu Sühnenden, ein Anderes als er selbst, und zwar etwas von Gott Angeordnetes und Gewähltes seyn; denn das Princip der Heiligung hat der Mensch nicht in sich selbst, es ist in dem nur, welcher allein und absolut heilig und die Quelle aller Heiligung ist, in Gott; nur von Ihm kann die Heiligung ausgehen, nur Er also kann auch das Heiligungsmittel wählen und anordnen. (Niemals galt daher in der Mosaischen Religion des Menschen eigenes Blut als sein Sühnmittel, vielmehr war es als etwas Abgöttisches verboten, das eigene Blut zu irgend einem religiösen Zwecke zu vergiessen; ja der Opfernde durfte nicht einmal selber den Sühnact mit dem Thierblute vornehmen, sondern musste dies in allen Fällen ohne Ausnahme dem Priester, als welcher im Namen Jehova's handelte, überlassen.) Nicht minder klar scheint aber weiter, dass das Heiligungsmittel, wenn schon einerseits Etwas ausser dem Opfernden, doch andrerseits kein absolut Anderes, Fremdes und Entgegengesetztes seyn konnte, denn es sollte zugleich Heil- (Bedeckungs-) mittel seyn, und musste also in ein Wirkungsverhältniss zu dem zu Heiligenden treten; dies war aber nur möglich, wenn es ein mit ihm irgendwie Verwandtes, dem Wesen nach Analoges, Homogenes war. Das von Gott gewählte und angeordnete Sühn- oder Heiligungsmittel trägt daher auch keineswegs den Charakter der Willkür und Zufälligkeit, sondern erscheint als durch die Natur des ganzen Verhältnisses hervorgerufen: das Andere, wodurch der Nephesch des Opfernden bedeckt, gesühnt wurde, ist selbst wiederum ein Nephesch [1].

---

1) Dies meinte wohl auch im Ganzen **Eusebius** (demonstr. 1, 10.), wenn er von den Patriarchen sagt, sie seyen mit Gott verbunden und durch den heiligen Geist erleuchtet gewesen, und dann fortfährt: *ἔπειτα μηδὲν κρεῖττον καὶ τιμιώτερον τῆς οἰκείας ψυχῆς καθιεροῦν ἔχοντες, ἀντὶ ταύτης τέως τὴν διὰ τῶν ἀλόγων ζώων προσῆγον θυσίαν, τῆς σφῶν ψυχῆς ἀντίψυχα προσκομίζοντες. οὐδὲν κατὰ τοῦτο πλημμελεῖν οὐδ' ἀδικεῖν ἡγούμενοι, ὅτι μηδὲ τῇ τῶν ἀνθρώπων λογικῇ καὶ νοερᾷ δυνάμει παραπλησίαν εἶναι τὴν*

Wenn aber nun dieser letztere Nephesch der eines Thieres war, welcher an sich und rein als solcher mit dem Menschen, als moralischem Wesen nichts zu thun hat (daher auch Hebr. 10, 4. sagt: „es ist unmöglich, durch Ochsen- und Bocksblut Sünden wegnehmen“), so ist dies in dem eigenthümlichen Wesen der alttestamentlichen Oekonomie begründet. Wie derselben überhaupt der Charakter des Aeusserlichen, Leiblichen und Unvollkommenen, das als solches den Keim des Vollkommenen, Höhern und Geistigen in sich trägt und darauf hinweist, zukommt (I. S. 27.), so auch dem, was ihr Innerstes bildet, dem Cultus, und in diesem wieder dem Opfer, seinem Centrum, d. h. dem Blute, denn dieses ist ja die Seele des Opfers. Das Blut der Thiere, das selbst nur ein Aeusserliches war, bewirkte auch nur eine äussere Heiligung und Reinheit (*καθαρότης τῆς σαρκὸς* Hebr. 9, 13.), wie die ganze Theokratie eine äussere (*Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα*) war. Das wahre und vollkommene Sühn- und Heilmittel ist das Blut Christi, dessen Vergiessung eo ipso Hingabe seiner Seele (Matth. 20, 28: *δοῦναι τὴν ψυχὴν* [1]) war, mit welcher sich das *πνεῦμα αἰώνιον* (Hebr. 9, 12. 14.) verbunden hatte. Kann der ganzen Theokratie und dem Cultus überhaupt der typische Charakter nicht abgesprochen werden (I. S. 16 f.), so muss man ihn auch dem innersten Mittelpunkte desselben, dem Blute, zugestehen [2]); nur hat man sich hier vor allem blos äusserlichen und mechanischen Verfahren zu hüten, wie sich dessen wohl die ältere Typologie schuldig gemacht hat;

ψυχὴν τῶν ἀλόγων ἐπαιδεύοντο, οὐδ' ἄλλο τι εἶναι αὐτὴν, ἢ τὸ αἷμα αὐτῶν μεμαθηκότες, καὶ τὴν ἐν τῷ αἵματι ζωτικὴν δύναμιν, ὃ καὶ παρέχειν αὐτοὺς, ὥσπερ ψυχὴν ἀντὶ ψυχῆς ἀναφέροντας τῷ θεῷ. Nun führt er als Beweis unsere Stelle an.

1) Vgl. Olshausen bibl. Commentar zu Matth. 20, 28. und Luk. 23, 46.

2) Ueber die Stelle, welche das Blut im Mosaismus überhaupt einnimmt, hat Friedr. v. Schlegel Wiener Jahrbücher 1819. S. 413 ff. (in der für Theologen so lehrreichen und gehaltvollen Anzeige der Rhodeschen Schrift: Ueber den Anfang unsrer Geschichte u. s. w.) Andeutungen gegeben. Er sagt S. 447: „Wenn das Licht, als das Geistigste in der Sinnenwelt, den einen Wendepunkt der Mosaischen Naturanschauung bildet, den wir auch bei den andern altasiatischen Völkern in ähnlicher Würde wiederfinden, so findet sich der andere sichtbar in der eigenthümlichen biblischen Ansicht vom Blute, wie es das beseelende und verborgene Lebensfeuer ist in allem Lebendigen, die geheime Werkstätte und das Gott geheiligte Sanctuarium des Lebens, welches so vieler Verletzungen fähig und eben darum mit der vorsichtigsten Ehrfurcht zu behandeln ist“ u. s. w.

niemals darf nämlich vergessen werden, dass es auch beim alttestamentlichen Opfer nicht sowohl dem Materiale des Thierblutes galt, als vielmehr dem Nephesch, dessen Träger das Blut, und um deswillen allein es Sühnmittel ist („denn, sagt unsere Stelle, das Blut sühnt בַּנֶּפֶשׁ"). Auf eine weitere Entwicklung des typischen Verhältnisses haben wir uns jedoch hier nicht einzulassen. Uebrigens braucht man sich, um dieses Verhältniss im Allgemeinen anzuerkennen, gar nicht auf den eigenthümlich christlichen d. i. neutestamentlichen Standpunkt zu stellen, wie daraus erhellt, dass es selbst vom entschieden antichristlichen Standpunkte aus anerkannt wird. Die jüdische Theologie behauptet nämlich sehr bestimmt, dass mit dem Messias die Thieropfer aufhören werden, indem dieser aufs vollkommenste leisten werde, was der Zweck der Opfer sey [1]). Damit ist eben die relative Unvollkommenheit der Thieropfer und zugleich ihr prophetischer (typischer) Charakter zugestanden, und die Differenz beruht eigentlich nur noch darauf, ob Jesus von Nazareth der Messias ist oder nicht.

Fassen wir das Opfer nach dem Bisherigen von seiner subjectiven (symbolischen) und objectiven (sacramentalischen) Seite auf, so entspricht es nun erst vollkommen dem Begriff, der sich uns oben im Allgemeinen aus seinem Namen קָרְבָּן ergeben hat. Soll es nämlich die Gemeinschaft des Menschen mit Gott dem Heiligen vermitteln, so muss es nothwendig auch in sich ein subjectives und objectives Moment vereinigen, und diese Vereinigung sich namentlich in dem, was sein Kern und Centrum ist, also im Blute, darstellen. Insofern das Blut, indem es ausströmt und vergossen wird, Symbol der Seele des Opfernden ist,

---

1) Von den hierher gehörigen Stellen hier nur eine oder die andere, vor allem die ohnehin für die bisher entwickelte Bedeutung des Opfers sehr beachtenswerthen Worte des Rabbinischen Buches Schene luchoth habberith fol. 242. 1, welche Eisenmenger (Entdecktes Judenthum II. S. 720.) anführt: כי הוא ימסור נפשו והערה נפשו למות ודמו יכפר על עם יהוה d. i. „denn dieser (nämlich משיח בן דוד) wird seine Seele (sich selbst) dargeben und wird ausgiessen seine Seele zum Tode, sein Blut wird sühnen das Volk Gottes." Damit ist zu verbinden die Stelle des Sohar bei Sommer theol. Sohar. p. 94: *Cum Israelitae essent in terra sancta, per cultus religiosos et sacrificia, quae faciebant, omnes illos morbos et poenas e mundo sustulerunt; nunc vero (sc. cessante cultu Levitico) Messias debet auferre eas ab hominibus.*

welche sich hin- und aufgiebt an Jehova, zugleich aber auch, indem es an den Altar gesprengt wird, das Mittel, womit der Priester im Namen Jehova's sühnt und heiligt, zeigt sich in ihm die unzertrennliche Verbindung der Sühne und Heiligung von Seiten Gottes mit dem Hin- und Aufgeben des selbstischen Princips von Seiten des Menschen; erstere ist durch letzteres bedingt, denn es wäre eine Verläugnung seiner Heiligkeit, also, nach Mosaischem Grundsatz, seines innersten Wesens, wenn Gott den Menschen ohne jenes Hin- und Aufgeben heiligen und in seine Gemeinschaft aufnehmen wollte. Ferner erhellt aber auch aus unsrer Auffassung des Opfers sein unzertrennlicher Zusammenhang mit dem Ganzen der alttestamentlichen Theokratie, die ihrem Wesen nach in dem Bunde mit Gott zur Heiligung besteht, und insofern mit der Grundidee des Opfers, das Verbindung mit Gott dem Heiligen bezweckt, zusammenfällt; es bestätigt sich somit hier, was wir gleich anfangs (S. 190.) bemerkten, dass das Opfer im engern Kreise das ist, was die ganze Theokratie im weitern. Man darf es daher auch nie aus diesem Zusammenhange herausreissen, sondern muss ihn stets fest im Auge behalten.

Schliesslich ist nun noch die Grundidee des unblutigen Opfers anzugeben und ihr Verhältniss zu der des blutigen zu bestimmen. Um hierbei nicht irre zu gehen und sich in scheinbar naheliegende, dennoch aber ganz unrichtige Deutungen zu verlieren, haben wir das obige Ergebniss über das äussere Verhältniss der unblutigen zu den blutigen Opfern streng festzuhalten. Sie sind nämlich mit letztern zu Einem Ganzen verbunden, jedoch ihnen ganz untergeordnet, eine nach ihnen sich richtende, von ihnen abhängige Zugabe oder Zuthat. Die genaue Verbindung vorerst zu Einem Ganzen setzt voraus, dass ihre Grundidee keine absolut verschiedene von der der blutigen Opfer seyn kann, sondern eine verwandte, parallele ist. Dies zeigt sich auch gewissermassen schon äusserlich: dem Leib (Fleisch) des Thieres steht gegenüber das Brod (Mehl, Getreide), seinem Fett, welches bei allen Opfern als besonderer Theil abgelöst und jedesmal, wenn auch sonst nichts weiteres, auf den Altar kam, das Oel, seinem Blut der (rothe) Wein, welcher wie dieses um den Altar gegossen ward. Vermöge dieser Verwandtschaft konnte denn auch in besondern Fällen ausnahmsweise, wie Lev. 5, 11, das unblutige Opfer Substitut des blutigen seyn. Die Unterordnung und völ-

lige Abhängigkeit der unblutigen Opfer von den blutigen setzt dagegen voraus, dass, wenn auch ihre Bedeutung eine mit der Grundidee der blutigen Opfer verwandte und analoge ist, sie zu derselben doch in einem untergeordneten Verhältniss steht und, ganz parallel dem äussern Verhältniss, nur mehr ihre Vervollständigung bezweckt. Als Mittelpunkt des blutigen Opfers, um den sich Alles dreht, haben wir nun das Blut, insofern es Träger des נפש ist, kennen gelernt. Mit diesem Grundbegriff muss denn nothwendig auch das unblutige Opfer in irgend einer Verbindung oder Beziehung stehen. Erwägt man, dass einerseits das Blut als Träger des נפש zugleich Träger des animalischen Lebens ist, und dass andrerseits das unblutige Opfer aus den hauptsächlichsten und wichtigsten Lebensmitteln besteht, daher auch geradezu Speisopfer genannt zu werden pflegt, so kann diese Beziehung nicht zweifelhaft seyn. Das unblutige Opfer besteht nämlich aus dem, was das Blut, den Träger des Nephesch (dem auch, wie wir gesehen haben, unmittelbar Hunger und Durst zugeschrieben wird) in seinem Wesen und Bestehen erhält und eben darum auch mittelbar auf den Nephesch selbst Einfluss hat. Dabei ist insonderheit nicht zu übersehen, dass der Orientale den Nephesch vermöge seiner Anschauungsweise nicht in einen niedern (thierischen) und höhern (psychischen) trennt, sondern als ein Ganzes betrachtet, und daher, was mit dem niedern in Verbindung steht, sich nicht ohne Beziehung zugleich zum höhern denken kann [1]). Wenn also im blutigen Opfer mit dem Blute der Nephesch, der Träger des Lebens, hingegeben wurde, so ward in dem eine Zugabe dazu bildenden unblutigen Opfer (Speisopfer) zugleich das hingegeben, was das Blut und mittelbar den Nephesch erhält und ihm Bestehen giebt. So erscheint die Bedeutung des unblutigen Opfers als eine Vervollständigung derjenigen des blutigen, und beide stehen ganz in

---

1) Ein Beispiel, in welch genauer Beziehung zu einander der Orientale sich die Begriffe: Blut, Seele, Leben, Nahrung d. i. Lebenserhaltung, denkt, giebt das Indische Trauungsceremoniell. Am Abend des Hochzeitfestes nimmt der Bräutigam „Nahrung ohne Salz“ (d. h. ohne alle weitere Beimischung), und spricht während dieses ungesalzenen Mahles die Worte: „Ich binde mit den Fesseln der Nahrung dein Herz und Gemüth an den Edelstein meiner Seele, binde sie mit Nahrung, die der Faden des Lebens ist. Möge dies Herz, das dein ist, zu meinem Herzen werden, und dieses Herz, das mein ist, hinführo dein Herz seyn. Da Nahrung der Faden des Lebens ist, so binde ich dich damit.“ Vgl. v. Hammer Wiener Jahrb. 1818. 2. S. 310.

demselben Verhältnisse zu einander, in welchem wir die beiderlei Opfer auch äusserlich zu einander gefunden haben. Vollständiger wird sich dies im folgenden Kapitel ergeben.

§. 3.
Verhältniss des Mosaischen Opferbegriffs zum heidnischen.

Wie im Mosaismus, so ist in allen alten Religionen ohne Ausnahme das Opfer Mittelpunkt des Cultus, der überall mit ihm begann und fortwährend sich in ihm bewegte [1]). Wenn daher in einem Punkte, so haben wir in diesem eine Vergleichung anzustellen; es gilt die Seele, den Kern des Cultus, also auch das Wichtigste in unsrer ganzen Untersuchung. Ist das wirklich das Unterscheidende des Mosaismus, was wir bisher als solches aufgestellt haben, so muss es sich vor allem in diesem Centrum des Cultus darthun. Es ist nur zu bedauern, dass wir über das heidnische Opferwesen im Allgemeinen noch keine irgend vollständige, am wenigsten comparative Untersuchung besitzen, deren Resultate wir aufnehmen und zur Vergleichung anwenden könnten; wir müssen daher, ehe wir letztere selbst anstellen, vorerst eine übersichtliche Zusammenstellung der Opfer bei den wichtigsten alten Völkern versuchen. Dabei kann es jedoch nicht um eine vollständige Beschreibung des so unendlich verschiedenen und complicirten Rituals zu thun seyn, wir heben vielmehr nur dasjenige aus, was als anerkannt wichtig und eigenthümlich dazu dient, die Grundidee und den Begriff des Opfers kennen zu lernen. Ganz kurz lässt sich aber auch dies nicht abthun, allein die Wichtigkeit des Gegenstandes wird das längere Verweilen bei demselben hinlänglich rechtfertigen.

Wenn der Orient billig zuerst unsre Aufmerksamkeit auf sich zieht, so ist es hier wieder insbesondere das **Indische Opfer**, mit dem wir beginnen müssen, da überhaupt nirgends sonst die Idee des heidnischen Opfers so voll und tief, und da-

---

1) **Meiners** krit. Geschichte der Religg. sagt Eingangs des sechsten Buchs, das die „Geschichte der Opfer und Gaben“ behandelt (II. S. 1.): „Man findet eben so wenig ein Volk, das den Göttern nicht Opfer und Gaben dargeboten, als man jemals eins entdeckt hat, das gar keine Götter erkannt hätte.“

bei so scharf und bestimmt aufgefasst ist [1]. Beinahe kein anderer Cultus ist so ausserordentlich reich an den verschiedenartigsten Opfern, als der Indische; einer Aufzählung und Nebeneinanderstellung derselben sind wir aber insofern überhoben, als an der Spitze aller Eines steht, welches die heiligen Offenbarungsbücher der Inder selbst den „König der Opfer" nennen [2], es ist das Aswamehda oder Pferdeopfer. Sind alle Opfer diesem untergeordnet, hat keines solche Kraft und Wichtigkeit, so versteht es sich auch, dass die Idee des Indischen Opfers in ihm ihre Spitze erreicht und am vollkommensten ausgeprägt ist; bei Aufsuchung dieser Idee haben wir uns demnach vor allem an dieses Opfer zu halten. Gut ists, dass seine Bedeutung nicht mittelbar aus dem Ritual entwickelt zu werden braucht, sondern die heiligen Bücher selbst eine directe Erklärung darüber enthalten, so dass jeder Schein der Unzuverlässigkeit schwindet. Nach dieser ist das zu opfernde Pferd ein Symbol des Viradsch d. i. des die Welt durchdringenden göttlichen Lebensprincips, durch welches sich das göttliche Wesen offenbart und kundthut, daher von Hammer „Viradsch" durch „allgeoffenbartes Urwesen" giebt [3]. Jeder einzelne Theil dieses Pferdes symbolisirt wiederum einen einzelnen Theil des Weltganzen nach Raum und Zeit: der Kopf den Morgen, das Auge die Sonne, der offene Mund das Feuer Beschvanr d. i. die natürliche Wärme, die in der ganzen Welt ist, der Rücken Behescht, das Paradies, der Bauch die Atmosphäre, der Huf die Erde, der ganze Körper ein ganzes Jahr, die einzelnen Glieder die Monate, die Füsse Tag und Nacht, die Knochen die Fixsterne, das Fleisch die Wolken, das Haar die Vegetabilien, das Wasser (Urin) den Regen, das Wihern die Sprache u. s. w. [4] Wenn nun beim Opfern dieses Pferdes sein Blut und damit sein Leben ausströmte [5], so kann dies nichts anderes bedeuten, als das Ausströ-

---

1) Ueber die Indischen Opfer haben wir eine fleissig gearbeitete, aber wenig bekannte Dissertation: M. N. Schmidth de sacrificiis religionis Indo-Brahmanicae. Havniae 1828.

2) Manu 11, 261. Schmidth a. a. O. S. 46.

3) v. Hammer Wiener Jahrb. 1818. 2. S. 299.

4) Vgl. Oupnekhat 2, 21. I. p. 99.

5) Oefter wird angenommen, es sey das Pferd gar nicht getödtet, sondern ganz frei entlassen worden (vergl. Rosenmüller altes und neues Morgenland zu Lev. 16.), v. Hammer a. a. O. meint, erst in späterer Zeit habe man es getödtet; allein es ist gerade der umgekehrte

men des göttlichen Lebensprincips, das Herausgehen des göttlichen Seyns aus sich selbst in die Welt, und die Mittheilung dieses Seyns an sie, die eo ipso zugleich Offenbarung desselben ist. So ist dies Opfer im Grunde eine symbolische Darstellung der Kosmogonie, was sich um so weniger bezweifeln lässt, als wiederum umgekehrt die Kosmogonie in den heiligen Büchern als eine Opferhandlung beschrieben wird, welche alle Götter vollzogen, so dass jeder auch sein Opfertheil bei der Zertheilung erhielt [1]). Sehr treffend hat dies **Baur** so erklärt: „Die Gottheit macht sich bei der Weltschöpfung, indem das Ideale zu einem Realen wird, indem sie die Einheit ihres eigenen Wesens, wie ein Opfer getheilt wird, in eben so viele Theile sich theilen und aus einander gehen lässt, als es einzelne Wesen sind, welche an dem realen Seyn theilnehmen, einem Theile ihres Wesens nach selbst leidend, sie giebt sich, die Unendlichkeit ihres Seyns gleichsam aufopfernd, selbst in die Endlichkeit des Seyns dahin. Die Götter, welche das Urwesen theilen und opfern, sind die einzelnen, realen Wesen, aus welchen das Weltganze besteht" [2]). Jener Viradsch heisst daher in den Veda's geradezu

---

Fall: in spätern Zeiten liess man es frei und in alten Zeiten wurde es getödtet. Vgl. v. **Bohlen** das alte Indien I. S. 272. Die Festlichkeit dieses Opfers dauerte nämlich ein ganzes Jahr, so lange lief das dazu bestimmte Pferd frei herum, jedoch folgten ihm beständig Begleiter; wurde es während dieser Zeit gefangen oder verunglückte es sonst, so war die ganze heilige Handlung gestört und vergeblich. Nach Verfluss des Jahres wurde es zur Rückkehr gezwungen und dann feierlich geschlachtet. Die Freilassung war nicht Ziel und Zweck, sondern machte das Opfer nur schwieriger, aber eben darum auch desto werthvoller und verdienstlicher. Vgl **Schmidth** a. a. O. S. 26.

1) Vergl. die Stelle aus den **Veda's** bei v. **Hammer** a. a. O. S. 306: „Ihn (den Weltgeist im allgemeinen Opfer vergegenwärtigt) opferten die Götter und Halbgötter, und die heiligen Weisen als ein Schlachtopfer auf heiligem Grase und vollzogen so eine heilige Handlung der Religion. In wie viele Theile theilten sie dieses von ihnen geopferte Wesen? was ward aus seinem Munde? wie werden seine Arme jetzt genannt? Sein Mund ward zum Priester, sein Arm zum Krieger, seine Schenkel zum Bauer und sein Fuss zum Sklaven. Der Mond ward hervorgebracht aus seinem Gemüthe, die Sonne sprang aus seinem Auge, Luft und Odem giengen aus seinem Ohr, und Feuer aus seinem Munde aus. Das feinste Element wurde aus seinem Nabel, der Himmel aus seinem Haupte, die Erde aus seinem Fusse, der Raum aus seinem Ohre hervorgebracht: so bildete er Welten." Vgl. auch die Stelle aus dem Rig Veda bei **Bopp** Conjugationssystem der Sanskritsprache S. 276: Welches war das Maas dieses göttlichen Opfers, welches alle Götter opferten? was seine Gestalt, was der Grund, das Gehege, die Opferung und das Gebet? Zuerst ward hervorgebracht das Feuer, darauf die Sonne, darauf der Mond" u. s. w.

2) **Baur** Symbolik II, 2. S. 159. und bes. noch II, 1. S. 244.

das allgemeine Opfer. Daraus erklärt sich denn ganz natürlich, dass der Ursprung und dte Stiftung der Opfer auf den Weltschöpfer, Brahma, der durch die Schöpfung das erste Beispiel des Opferns gegeben, zurückgeführt wird; auf Abbildungen erscheint er daher opfernd, wobei sein Weib Sarasvati, die bei der Schöpfung thätige, ordnende, personificirte Weisheit, administrirt; ganz ähnlich lehren die Schiwaiten, Schiwa, der Gott der Zeugung, libire beständig mit seinem Phallus, d. h. es geht beständig Leben von ihm aus, und diese Lebensausgiessung ist eo ipso ein Opfern [1]); bei den wirklichen Opfern goss man gewisse Libationen aus einer besondern Opferschale, welche die Yoni (das Geschlechtsglied) der Bhavani, der grossen Naturmutter, der Gattin Schiwa's, vorstellte [2]). In genauer Verbindung mit diesen Ideen steht, was Majer nach Manu's Gesetzbuch angiebt: „Nur bei religiösen Veranlassungen ist es erlaubt, Thiere zu tödten, und ihr Fleisch zu geniessen; Brahma schuf sie zur Erhaltung des Lebensgeistes, und dieser Geist verschlingt alles, was beweglich oder unbeweglich ist. Er schuf Thiere zum Opfer, und das Opfer zur Vermehrung des Weltalls“ [3]). Aus diesen letzten Worten in Verbindung mit dem Bisherigen geht hervor, dass nach Indischer Vorstellung das Opfer einerseits in der Hingabe des Alllebens in das Einzelleben und andrerseits in der Hingabe des Einzellebens in das Allleben besteht; indem sich jedes dieser Leben hingiebt, erhält es sich wahrhaft selbst. Der allgemeine Weltgeist wird erst wirklich Leben durch Individualisirung, und das Einzelwesen kehrt in das allgemeine Leben, welches Alles umfasst und alles Einzellebens Princip ist, zurück [4]). Daher denn auch

1) Schmidth a. a. O. S. 46.

2) von Bohlen das alte Indien I. S. 273.

3) Majer Brahm. S. 175. Baur Symbolik II, 2. S. 288.

4) Vgl. besonders Stuhr die Chinesische Reichsreligion und die Systeme der Indischen Philosophie S. 69: „Wie in dem grossen Opfer der Götter und Geister die in sich einige Seele des Welthauchs sich hingiebt und ausgiesst in das Leben der Welt, und durch dieses allgemeine Opfer die Weisen und die Menschen gebildet werden, so dagegen schliesst sich wieder das Gewebe der Weltenschöpfung durch jenes Opfer, welches vom Menschen zu vollbringen ist, indem er in Gedanken alle Welten und was sie enthalten, in das Feuer der Macht des Schöpfers wirft und dadurch eben im Geiste zu ihm, der im Anfange der Schöpfung steht, zurückkehrt.“ Derselbe die Religionssysteme der heidn. Völker des Orients S. 88.

Menschen, Thiere und Pflanzen durch die Opferung hoch erhoben, ja vergöttlicht werden [1]). Sehr beachtenswerth ist aber noch insbesondere, dass jenes Schöpfungsopfer als ein Sühnopfer gedacht [2]) und eben so auch seiner symbolischen Darstellung, dem Pferdeopfer, Aswamehda, die Tilgung aller Sünden zugeschrieben wird [3]). Offenbar ist demnach die Sühne nicht ethischer, sondern kosmischer Natur, denn sie erscheint hier deutlich als die Ausgleichung des Einzellebens und des Alllebens, des Beschränkten und Unbeschränkten, des Endlichen und Unendlichen, worin überhaupt der grosse Process der Weltschöpfung und Welterhaltung besteht, und namentlich wird letztere ausdrücklich zu den grossen Wirkungen des Opfers gezählt [4]). Immer bleibt aber als Seele des Indischen Opferbegriffs das Hin- und Aufgeben des eigenen Seyns an ein anderes stehen. Fundament des Opfers ist nach der Brahmanenlehre der *sensus abdicationis* [5]), und wenn nach Indischen Schriften das Opferpferd im grossen Weltmeer bleibt, so soll dies lehren, „dass alle Gedanken der Selbstheit verschlungen seyn müssen in der Vorstellung des Atma" d. i. des grossen Weltgeistes [6]). Hieraus erklärt sich denn auch, warum unter den als Hauptsacra im Gesetz Manu's vorgeschriebenen fünf Opfern, welche jeder Brahmanenhausvater bringen muss, Ahuta d. i. nicht geopfert, nämlich das Studium der Veda's, obenan steht [7]). Die Veda's sind das Offenbarungswort Brahma's, das von seinen Lippen geflossen; dasselbe lesen und betrachten, er-

---

1) Manu 5, 39. Asiat. Research. V. p. 374. Der Opfernde „bringt sich und die Thiere auf den Gipfel der Vollkommenheit". (Majer Brahm. S. 175.) Es ist bestimmte Lehre der Inder, das Menschenopfer werde gleichsam Schiwa selbst, und wenn der Geopferte auch der grösste Sünder war, so wird er von Sünden rein und sein Blut verwandelt sich in Ambrosia, und durch eine lange Reihe von Jahrhunderten soll er göttliche Ehre geniessen. (Schmidth a. a. O. S. 20. Asiat. Res. V. p. 380.)

2) In dem Bruchstücke aus den Veda's, welches v. Hammer a. a. O. S. 306. mittheilt, heisst es: „In diesem feierlichen Opfer, welches die Götter mit ihm (dem allgemeinen Weltgeist) als mit einem Sühnopfer vollzogen, stellte der Frühling die Butter, der Sommer den Zunder und schwüles Wetter die Opferung vor."

3) Manu 11, 261. Scholl Studien der Würtemb. Geistl. I, 2. S. 170.

4) Manu 3, 75 f. 1, 94. Schmidth a. a. O. §. 21. p. 45.

5) Schmidth a. a. O. § 18. p. 40.

6) Majer Brahm. S. 201.

7) von Bohlen das alte Indien I. S. 268. vgl. 128.

fordert Verläugnen der eigenen Gedanken und ein Versenken in die göttlichen, es ist ein Hingeben der Seele an die göttliche Offenbarung, wodurch sie in Gemeinschaft mit dem tritt, der sich hier offenbart [1]). Aus gleichem Grunde wurde auch das Gebet bei mehreren Völkern des Orients als ein Opfer betrachtet und vertritt noch heute bei den Juden die Stelle der Opfer (I. S. 476.). — Gehen wir noch auf das Einzelne des Indischen Opferwesens etwas ein, so treten uns, wie überall, zunächst die beiden Gattungen der blutigen und unblutigen Opfer entgegen, beide sind gleich alt, und namentlich werden die blutigen sehr bestimmt in den Veda's verordnet. Wie aber der Indische Cultus überhaupt sich vorzüglich um die beiden Gottheiten Wischnu und Schiwa dreht, indem Brahma im Cultus fast ganz zurücktritt [2]), so gehören auch jene beiden Opfergattungen insbesondere diesen beiden Gottheiten an, die unblutigen dem Wischnu, die blutigen dem Schiwa, und die später entstandenen zwei Hauptsecten der Inder, die Wischnuiten und Schiwaiten, halten sich daran so streng, dass sie sich deswegen gegenseitig verfolgen; ja selbst bekriegen [3]). Die Verschiedenheit hat aber ihren deutlichen Grund in dem verschiedenen Wesen der beiden Gottheiten. Wischnu ist das erhaltende, nährende Princip, der aus dem Wasser Gezeugte und im Feuchten Zeugende, seine Gattin ist Lakschmi, die Göttin der Fruchtbarkeit, beiden ist der Mond geweiht [4]); alles Wachsthum und vorzüglich alle durch Feuchtigkeit bedingte Production, also alle Erzeugnisse des Bodens (und diese sind ja dem Inder das eigentlich Nährende) gehören Wischnu an, sind sein Werk, seine Zeugung; den Mond aber dachte sich bekanntlich das ganze Alterthum in der genauesten Beziehung zur Vegetation (I. S. 478.). Daher wurden denn Wischnu die Dinge zum Opfer gebracht, in welchen

---

1) Ganz ähnlich lehrt die jüdische Theologie das Studium des Gesetzes als Opfer betrachten. Sohar Numer. fol. 66: *Si quis Legi operam dat, illud idem est, ac si Deo omnia sacrificia, quaecunque in mundo sunt, offerret.* Menachot ad Ps. 124: *Quicunque studio legis operam dat, idem est ac si holocaustum, oblationem, sacrificium pro peccato et pro reatu offerret.* Synopsis Sohar p. 21. 17: *Lex aequipollet sacrificiis omnibus* etc. Vgl. noch mehr Stellen bei Schöttgen hor. hebr. p. 1007.

2) von Bohlen a. a. O. I. S. 202.

3) Schmidth a. a. O. §. 6. p. 14.

4) Stuhr die Religionssysteme des Orients S. 103 — 106.

sich sein Leben und Wesen darstellt, was ganz der Grundidee des Indischen Opfers überhaupt gemäss ist, dass es nämlich in der Hin- und Zurückgabe des Einzellebens an das allgemeine Leben besteht. Schiwa dagegen ist das zerstörende und in der Zerstörung zeugende Princip, sein Wesen ist absolute Bewegung, sein Element nicht das Wasser, sondern das Feuer, er ist der Gott des eigentlichen (besonders organischen und animalischen) Lebens; seine Gattin Bhavani ist die grosse Naturmutter, die Herrscherin über alle Fleischlichkeit (Prakriti), zugleich aber auch die zerstörende Zeitlichkeit (Kali) [1]. Schiwa's Wesen stellt sich daher nicht in der Vegetation, sondern im organisch Lebendigen dar, welches als solches durch das Blut besteht, dessen Wesen Wärme und Bewegung ist; Schiwa's Wesen entsprechen darum blutige Opfer. Und dass es bei den ihm und seinem Weibe gebrachten Opfern vorzüglich dem Blute gilt, zeigt deutlich das Ritual derselben. Die Indische Schrift, worin die Vorschriften, wie Schiwa zu opfern sey, enthalten sind, heisst Rudhiva D'hyata (ein Theil des Kalika Purana), *Caput sanguinarium* [2]. Nachdem das Thier getödtet und sein Blut ausgeflossen, wird letzteres feierlich vor das Götterbild getragen, um es ihm gleichsam zu übergeben [3]. Der Kali wird dabei zugerufen: „trinke Blut, sey gegrüsst, Kali", worauf die Menge unter Geschrei sich mit Blut das Gesicht bestreicht und im Staub und Blut sich auf dem Boden wälzt [4]. Den Opfern der Kali kommt noch insbesondere der Charakter der Sühne zu, weil sie auch Straf- und Rachegöttin ist; da aber ihre Rache darin besteht, dass sie die Alles verschlingende Zeit ist [5], so ist die Sühne auch keine ethische, sondern wie beim Aswamehda eine rein kosmische, die die Ausgleichung des Endlichen, Einzelnen, Vergänglichen mit dem Allgemeinen, Unendlichen und Ewigen bezweckt. Uebrigens wird hierbei namentlich dem Blute die Sühne zugeschrieben, wie denn die Hindu überhaupt keinen Tod lieber sterben, als einen solchen, wobei ihr Blut vergossen wird, weil sie hoffen, dass diese Vergiessung sie von allen ihren Sünden

1) Stuhr a. a. O. S. 107 f.

2) Ins Englische übersetzt von Blaquiere in den Asiat. Research. V. p. 371 ff.

3) Schmidth a. a. O. p. 29.

4) Asiat. Research. VIII. p. 51. Görres Myth. Gesch. S. 557.

5) von Bohlen a. a. O. I. S. 265.

reinigen werde [1]). — Auf die Einzelheiten bei den gewöhnlichen Opfern ist hier nicht der Ort sich einzulassen; wir wollen nur einiges erwähnen, worin sich der kosmische Charakter des Opfers überhaupt kund giebt. So muss der Opferplatz ein viereckter Raum seyn von vier Ellen im Quadrat; innerhalb dieses Raumes wird dann eine Linie gegen Osten gezogen, die zwölf Finger lang ist, von ihrer Spitze aus im rechten Winkel eine andere einundzwanzig (dreimal sieben) Finger lang gegen Norden (Septem-trio)*; von dieser wieder drei andere, die mit der ersten parallel laufen und je sieben Finger weit von einander abstehen; die erste wird als weiss gedacht und ist der Erde heilig, die zweite roth dem Feuer, die dritte schwarz dem Brahma, die vierte blau dem Himmel oder Indra, die fünfte weiss dem Monde [2]). Hier sind die wichtigsten heiligen Zahlen der Inder mit einander vereinigt, die Vier (Quadrat), die Sieben, die Drei, die Fünf, alle aber beziehen sich auf kosmische Verhältnisse (vgl. I. S. 158. 189. 144. 184.). Darauf verweist auch die Rechtsumwandlung (pradakshinam, ἐπι δεξια), wobei die zu schüzzende Sache entweder mit dem Opfer in Procession, dem Lauf der Sonne folgend, umwandelt, oder sie selbst siebenmal um das Opfer herum getragen wird [3]), was offenbar, wie auch sonst das siebenmalige Umziehen um eine heilige Sache oder Stätte auf die Planeten sich bezieht [4]). Endlich ist auch noch zu erwähnen, dass gewöhnlich unter den Banyanenbäumen die Opfer gebracht werden; dieser Baum ist aber dem Inder das Symbol des Weltphallus, Baum des Lebens und der Zeugung [5]).

Der Persische Cultus, wie er überhaupt durch Einfachheit sich auszeichnet, ist namentlich auch an Opfern bei weitem nicht so reich, als der Indische, immer aber bleibt auch hier das Opfer Centrum des Cultus. Sehr wichtig für die Vorstellungen,

---

1) Meiners krit. Gesch. aller Religg. II. S. 113.

2) Schmidth a. a. O. §. 14. p. 30.

3) von Bohlen a. a. O. I. S. 273.

4) von Hammer Wiener Jahrb. 1818. I. S. 103: „Diese Art der Gottesverehrung ist uralt und rein indisch, indem (s. Moores Hindu Pantheon) durch schweigendes Herumgehen um einen verehrten Gegenstand der höchste Grad des Staunens, der Bewunderung und Verehrung ausgedrückt wird, nach dem Beispiele der Wandelsterne, die still anbetend ihren Kreislauf um die Sonne unaufhörlich wiederholen.“

5) von Bohlen a. a. O. I. S. 273. Müller Glauben, Wissen und Kunst der alten Hindu S. 303.

welche die Perser damit verbanden, ist die Nachricht alter Autoren, sie hätten geglaubt, die Gottheit verlange vom Opfer nichts als nur die ψυχη, daher sie denn das ganze Opferthier, nachdem es getödtet und zertheilt worden, mit sich fortgenommen und sein Fleisch nach Belieben gebraucht hätten [1]). Nicht also das Thier überhaupt, sondern das belebende Princip war es, was der Gottheit gegeben ward, dies war das eigentliche Opfer, und dargebracht wurde dasselbe dadurch, dass das Blut ausfloss, denn auch nach Persischer Ansicht ist die ψυχη im Blute [2]), daher der Mobed oder Priester bei der Opferung seine Hand so lange auf dem Thiere ruhen liess; bis es ausgeathmet hatte und sein Blut ausgeflossen war [3]). Im Allgemeinen war demnach Hingabe der Seele, des Lebens, Grundidee des Persischen Opfers. Dies zeigt sich deutlich auch darin, dass, wie bei den Indern das Studium der Veda's als Opfer betrachtet wurde, das Lesen des „Gesetzes“ den „ganzen zweiten wesentlichen Theil des Opferdienstes“ ausmacht; es ist „ein Opfer, welches dem Urwort [dessen Verkörperung das Gesetz ist] dargebracht wird, eine tägliche Nahrung der Seele“ [4]). Indem also die Seele sich in das Offenbarungs- und Lebenswort [5]) versenkt und an es hingiebt (opfert), tritt sie in Gemeinschaft mit dem Urwort (der sich offenbarenden Gottheit) selbst, und dieses sich Hingeben giebt ihr zugleich Leben, ernährt und erhält sie [6]). — Vollständiger lernen wir den Persischen Opferbegriff kennen aus den beiden höchsten und wichtigsten Opfern, nämlich des Pferdes und des Stiers. Das Pferd wurde der Sonne geopfert, der es überhaupt geweiht war [7]); daher der Sonnenwagen von vier Pfer-

---

1) Strabo lib. 15. p. 732. ed. Casaubon.: θύουσι (sc. Περσαι) δ' ἐν καθαρῷ τόπῳ καὶ τευξάμενοι, παραστησάμενοι τὸ ἱερεῖον ἐστεμμένον. μερίσαντος δὲ τοῦ μάγου τὰ κρέα τοῦ ὑφηγουμένου τὴν ἱερουργίαν ἀπιοῦσι δελόμενοι· τοῖς θεοῖς οὐδὲν ἀπονείμαντες μέρος· τῆς γὰρ ψυχῆς φασὶ τοῦ ἱερείου δεῖσθαι τὸν θεὸν, ἄλλου δὲ οὐδενός. — Eustath. in Iliad. 1: λέγοντες (Περσαι) τῆς ψυχῆς τοῦ ἱερείου δεῖσθαι τὸν θεὸν, ἄλλου δ' οὐδενός. . . . . . τῶν δὲ ἱερείων οἱ μάγοι τὰ κρέα ἑλόμενοι τοῖς θεοῖς οὐδὲν ἀπένεμον. — Vergl. Brisson. de reg. Persar. p. 369. Kleuker Anhang zum Zendavesta II, 2. S. 64. — Herodot I, 132.

2) Görres Mythengeschichte S. 421.

3) Kleuker Zendavesta II. S. 172.

4) Kleuker Zendavesta I. S. 42. vgl. mit S. 36.

5) Kleuker a. a. O. S. 36.

6) Ueber das Verhältniss des Gebets zu diesem Lebenswort, Honover, vgl. Stuhr die Rel. Syst. des Orients S. 370 f.

7) Herodot I, 216.

den gezogen wird [1]; bei wichtigen Gelegenheiten hielt man das Wiehern des Pferdes für eine Begeisterung der Sonne und betrachtete es als eine Art Orakel [2]; kurz das Pferd erschien dem Perser als ein ζωον, dessen Lebenskraft der Lebenskraft der Sonne correspondirt, als eine Incarnation der Sonne. Wenn nun im Opfer seine ψυχη der Sonne dargebracht wurde, so war dies nichts anderes als ein Hingeben des Einzellebens an das allgemeine Urleben, von dem es herrührt und ausgegangen ist; für den Opfernden selbst lag dabei immer zugleich der Gedanke zu Grunde, dass auch er sich selbst, seine Seele, der Gottheit als Urquelle alles Lebens hinzugeben habe. — Höher als das Pferdeopfer steht das Stieropfer [3], es ist das wichtigste von allen, der König der Opfer, wie das Indische Aswamehda; seine Bedeutung ist daher für uns die wichtigste. Um diese aufzufinden, kommt zuerst in Betracht, dass es dem Mithras gebracht ward, von dem **Porphyr** sagt, dass er als Stier Schöpfer und Herr der Zeugung sey [4]; somit steht dies Opfer in genauem Zusammenhange mit dem Schöpfungsstiere, den die Persische Lehre Abudad nennt. Dieser trägt nach ihr in sich alles creaturliche Leben verborgen, aus ihm ist alles, was nur Leben hat, hervorgegangen [5]; jedoch musste er, damit dies geschehen konnte, erst sterben, sein Tod gab der in unendlich vielen Einzelwesen bestehenden Welt das Leben, daher er im Tode ausruft: „Siehe, was geschehen muss für die ζωα, die noch werden sollen“ [6]. Dieser Schöpfungstod wird symbolisch dargestellt in dem bekannten, auf den Mithrasmonumenten befindlichen Stieropfer, welches Mithras selbst vollzieht. Dieser „ist an die Stelle des Weltschöpfers Ormuzd getreten, er ist der Herr des Stiers und der Stier ist sein Symbol. Aber der Stier, der ihm geweiht ist, stellt nur sein eigenes Wesen wieder dar. Wie er

---

1) **Kleuker** Zendav. Jescht Farradin 27. Anhang II. S. 86 f.

2) **Kleuker** a. a. O. und I, 2. S. 72. (Eben so bei den alten Deutschen, vgl. **Grimm** deutsche Mythologie S. 378.)

3) **Kleuker** Anhang zum Zendav. II, 1. S. 87 f. II, 3. S. 31.

4) **Porphyr.** de nymph. antr. p. 265; *ὡς καὶ ὁ ταῦρος δημιουργὸς ὢν ὁ Μίθρας, καὶ γενέσεως δεσπότης.*

5) **Bundehesch** 10. 14. Zendav. III. S. 76. **Baur** Symbolik II, 1. S. 269.

6) **Baur** a. a. O. S. 269. — v. **Hammer** Wien. Jahrb. X. S. 235. Note 6: „Der einzig geschaffene Weltstier musste sterben, damit die Seele aller Geschöpfe, Goscherun, entbunden und geboren werde.“

als Erwürger des Stiers der im Acte der Weltschöpfung selbstthätig begriffene höchste Gott ist, so ist der geopferte Stier, aus dessen geöffnetem Leibe die Keime aller Wesen ausfliessen, die geschaffene Welt selbst, das in der realen endlichen Natur leidend gewordene göttliche Wesen“ [1]. Ganz seiner Bedeutung gemäss wurde das Stieropfer daher gewöhnlich am Eingang einer Höhle oder Grotte gebracht, welche Bild der Welt war, worüber oben (I. S. 97) [2]. Besonders zu beachten dabei ist noch, dass dies Opfer zugleich Sühnopfer war; Mithras ist zugleich Mittler zwischen Ormuzd und Ahriman, und bringt es dar „zur Vernichtung der ahrimanischen Erbsünde“ [3]. Ahriman schlug den Urstier, so dass er starb, aber aus diesem Tode gieng alles Leben der Welt hervor. Die Sühne hat somit auch hier, wie beim Asmawehda, keinen ethischen, sondern ursprünglich und in ihrem tiefsten Grunde kosmischen Charakter. Die ahrimanische Erbsünde ist das Naturübel, nämlich die Endlichkeit selbst [4], und das Mithrasopfer insofern Sühnopfer, als darin das Endliche mit dem Unendlichen, das Einzelne mit dem Allgemeinen, das Vergängliche mit dem Ewigen und umgekehrt ausgeglichen wird [5]. Mittelbar ruhen somit auch die aus dem Mithrasopfer entsprungenen Taurobolien, denen die grösste Sühnkraft zugeschrieben ward [6], auf kosmischem, nicht auf ethischem Grunde. Kaum bedarf es noch der Erinnerung, wie dies höchste Persische Opfer dem höchsten Indischen so völlig parallel läuft, es könnte wohl von diesem abzuleiten seyn [7].

---

1) Baur a. a. O. S. 274. Vgl. noch besonders Creuzer das Mithreum bei Heidelberg, in den Heidelberg. Jahrb. 1838. Heft 7. S. 647 und 682.

2) Creuzer Symbolik I. S. 747.

3) v. Hammer Wien. Jahrb. 1818. 1. S. 110.

4) Baur Symbolik II, 1. S. 271.

5) Vergl. noch im Allgem. Creuzer Commentatt. Herod. I. p. 115. Baehr zu Herod. I. p. 573.

6) Zoega antiquarische Abhandl. S. 141. Creuzer Symbolik II. S. 59. IV. S. 347.

7) Eine entschiedene Herübernahme Indischer Vorstellungen ist nach Stuhr Rel.Syst. S. 361. „die bei armenischen Schriftstellern gefundene Sage über die Erzeugung von Ormuzd und Ahriman durch den grossen Gott Zruan. Es heisst, dass im Anfange, ehe Himmel und Erde geschaffen wären, der grosse Gott Zruan, in dem Verlangen nach einem Sohne, der die Welt schaffe, tausend Jahre hindurch in Gebet und Opfern ausgeharrt habe, jedoch nicht ohne Zweifel, ob seinen Gebeten und Opfern Erfüllung werde zu Theil werden; endlich wären ihm, aus dem

Die Aegyptischen Opfer [1]) sind wegen der besondern Berührung, in der Mose mit Aegypten stand, und der so vielfach und bestimmt behaupteten genauen Verwandtschaft des Mosaischen und Aegyptischen Cultus von besonderer Wichtigkeit für uns. Jedoch haben wir über sie nur Nachrichten Griechischer und Römischer Schriftsteller, die nicht immer ganz zuverlässig sind; am sichersten folgen wir dem ohnehin ältesten derselben, dem Herodotus. Er giebt die wichtige Nachricht von einem Opferfeste, welches unter allen Aegyptischen Festen „das grösste" war, und der „grössten" aller Aegyptischen Gottheiten zu Ehren gefeiert wurde [2]). Dies Opfer steht demnach in ähnlichem Verhältnisse zu den übrigen, wie das Asmawehda zu den andern Indischen Opfern, es ist der „König" unter ihnen; billiger Weise halten wir uns daher zunächst und vorzugsweise an dasselbe. Das Opfer selbst war ein Stier; die Gottheit, der er dargebracht wurde, Isis; der Ort, wo die Feierlichkeit statthatte, Busiris, woselbst das grösste Heiligthum der Isis sich befand, von welchem noch jetzt Ueberreste vorhanden sind [3]); eine grosse Menschenmenge wohnte dem Feste bei, auch feierten es die Karier als Gäste mit. Nachdem der Stier getödtet war, zog man ihm das Fell ab, nahm die Gedärme (*κοιλιη*) heraus, liess aber die andern innern Theile (*σπλαγχνα*) und das Fett im Leibe zurück, und zertheilte ihn dann in der Weise, dass man ihm die Schenkel, das Aeusserste der Hüfte, die Schultern und den Hals abschnitt; der übrig bleibende Leib wurde hierauf mit reinen Broden, Honig, Rosinen, Feigen, Weihrauch, Myrrhe und anderm Räucherwerk angefüllt, und unter reichlichem Zuguss von Oel verbrannt. Dem Feste gieng ein Fasten

---

Zweifel geboren, Ahriman, und aus dem Opfer geboren, Ormuzd entgegengetreten." — Burnouf übersetzt (bei Creuzer Symbolik, dritte Ausgabe I, 2. S. 323.) Izeschne 1, 26: „Ich rufe an, ich preise Hamespethmédem (Hamaçpathmaedhaya) rein, Meister der Reinheit", wo Hamaçpathmaedhaya das lange Opfer oder die Epoche des langen Opfers bedeutet; er bemerkt dabei: „Vielleicht hat dieser Begriff eines langen Opfers einige Analogie mit den kosmogonischen Ideen der Indier, die uns die Schöpfung als das Ergebniss eines Opfers darstellen, bei welchem das höchste Wesen in Menschengestalt der Opferer und das Schlachtopfer zugleich ist."

1) Vgl. überhaupt de Schmidt de sacerdot. et sacrificiis Aegypt. p. 226 — 324.

2) Herodot. 2, 40. *τὴν δ' ὦν μεγίστην τε δαίμονα ἥγηνται εἶναι, καὶ μεγίστην οἱ ὁρτὴν ἀνάγουσ, ταύτην ἔρχομαι ἐρέων κ. τ. λ.*

3) Herodot. 2, 61. und 59. mit Baehr's Anmerkungen.

voraus: während der Opferhandlung schlugen sich alle Festbeiwohner selbst, und die anwesenden Karier verwundeten sich mit Messern die Stirne; nach der Verbrennung des Leibes wurden die abgeschnittenen übrigen Theile des Thieres gegessen. Auf die Bedeutung dieses grossen Stieropfers führt die Bemerkung, die Herodot unmittelbar daran anknüpft, dass nämlich die Aegypter wohl Stiere, niemals aber Kühe geopfert, weil diese der Isis heilig seyen, deren Bildniss daher auch Kuhhörner trage. Der Kuh als dem Thiere der Isis gegenüber ist der Stier Thier des Osiris [1]), und in dieser Eigenschaft erscheint er auch hier. Isis, der er geschlachtet wird, ist dann aber nicht seine Gattin, sondern fällt, wenn sie, wie hier, als die grösste Gottheit betrachtet wird, ihrem Wesen nach mit der Athor zusammen d. h. mit dem (dunkeln) Urgrunde aller Dinge, aus welchem die ganze Natur, die zeugende Naturkraft hervorgegangen und in welchen sie auch zurückkehrt [2]); in dieser Eigenschaft steht sie nothwendig über Osiris, in welchem die Naturseele und der Naturleib personificirt ist [3]). Wenn nun das Bild dieses Osiris, der Stier, der Isis-Athor an ihrem Feste geopfert ward, was kann dies anders seyn, als eine factische Darstellung und Anerkenntniss, dass alles Leben von Isis herrühre und ihr anheimfalle, in sie zurückkehre. Auf diese Bedeutung weisen denn auch deutlich die Einzelheiten des Festritus hin. Der Ort, wo die Festlichkeit statt hatte, wo der Stier getödtet ward, hiess Busiris d. i. Grab des Osiris [4]), die vielerlei und besonders edlen Naturerzeugnisse, mit denen der Leib des Stiers angefüllt ward, stellten diesen sichtlich als den alle Erzeugnisse in sich fassenden Naturleib dar; das Zertheilen des Stiers in Stücke, welches so scharf hervorgehoben wird und in dieser Art auch nur bei diesem Opfer statt hatte, erinnert unwillkürlich an die bekannte Mythe vom Zertheilen des Osirisleibes in Stücke [5]), zumal da jene Stücke nicht verbrannt, sondern ausgetheilt und gegessen wurden. Eben so lehrt die Griechische Mythe, dass Dionysos,

---

1) Creuzer Commentatt. Herod. I. p. 123. coll. 121. 125. Baehr zu Herodot 2, 41.

2) Baehr l. c. p. 577. Baur Symbolik II, 1. S. 43.

3) Creuzer Symbolik I. S. 389.

4) Zoega de obelisc. p. 288. Plutarch. de Isid. cap. 21.

5) Creuzer Symbolik I. S. 262. Plutarch. de Isid. cap. 35. vergl. 18.

dessen Identität mit Osiris **Plutarch** ausdrücklich bezeugt [1]), zertheilt worden sey, was anerkanntermassen die Theilung des Naturleibes in seine einzelnen Theile oder Elemente bezeichnet, daher Dionysos geradezu der Herr „der getheilten Schöpfung“, ja *Ἰσοδαίτης* d. i. der gleich theilt, besonders beim Mahle gleiche Stücke und Theile austheilt, genannt wird, anzudeuten, dass „die geschaffene reale Welt die Welt des unter alle Creaturen gemeinschaftlich vertheilten Seyns ist“ [2]). Wie beim Indischen Weltopfer, welches die Götter und Halbgötter an dem Schöpfer, Brahma (Osiris-Dionysos) vollziehen, jeder derselben sein (Opfer-) Theil bekommt, und nach der Griechischen Mythe alle Götter ein feierliches Mahl halten [3]), so wird auch hier dieses Osirisopfer in Theile zerlegt, welche ausgetheilt und beim Mahle verzehrt werden. Jenes Zertheilen des Stiers ist aber nothwendig durch seinen Tod bedingt, der Stier muss erst sterben, ehe er kann in Theile zerlegt und gegessen werden; das Vertheiltwerden des realen Seyns ist nämlich an ein sich Hingeben desselben geknüpft, und insofern gleicherweise durch den Tod bedingt, allein dieser Tod ist für die einzelnen Theile und Creaturen der Welt zugleich das Leben, durch ihn sind und bestehen sie und werden erhalten. Der Tod des Osirisstieres ist darum ein wichtiges Moment in der ganzen Festceremonie, welches noch besonders durch das Fasten, sich Schlagen und Verwunden hervorgehoben wird, denn dies sind bekannte Trauerzeichen, die auf Sterben und Tod hinweisen (s. oben S. 185.). Ganz dieselben Gebräuche hatten statt bei dem Feste des vorderasiatischen Adonis oder Tammuz (Ezech. 8, 14.), und bezogen sich auf das Leiden und Sterben dieses Gottes, woraus neues Leben hervorgeht [4]). Wenn auf den Tod des Osirisstiers und auf die ihn

---

1) **Plutarch.** de Isid. cap. 35.

2) **Creuzer** Symbolik III. S. 383. IV. S. 545.

3) **Baur** Symbolik II, 2. S. 169. vgl. II, 1. S. 283.

4) **Lucian.** de dea Syr.: *Εἶδον καὶ ἐν Βύβλῳ μέγα ἱερὸν Ἀφροδίτης Βυβλίης ἐν τῷ καὶ τὰ ὄργια εἰς Ἄδωνιν ἐπιτελέουσι. Ἐδάην καὶ τὰ ὄργια. Λέγουσι γὰρ δὴ ὦ τὸ ἔργον τὸ εἰς Ἄδωνιν ὑπὸ τοῦ σύος ἐν τῇ χώρῃ τῇ σφετέρῃ γενέσθαι, καὶ μνήμην τοῦ πάθεος τύπτονταί τε ἑκάστου ἔτεος, θρηνέουσι, καὶ τὰ ὄργια ἐπιτελέουσι καὶ σφίσι μεγάλα πένθεα ἀνὰ τὴν χώρην ἵσταται. ἐπεὰν δὲ ἀπιτύψονταί τε καὶ ἀποκλαύσονται, πρῶτα μὲν καταγίζουσι τῷ Ἀδώνιδι ὅκως ἐόντι νέκυϊ. μετὰ δὲ τῇ ἑτέρῃ ζώειν τέ μιν μυθολογέουσι κ. τ. λ.* **Lucian** gebraucht hier selbst das nämliche *τυπτεσθαι* wie **Herodot.** Vgl. über dies Wort **Baehr** zu Herod. 2, 61. p. 622. Ueber das Adonisfest s. **Creuzer** Symbolik II. S. 91. **Baur** Symbolik II, 2. S. 177. **Saubert** de sacrif. 27. p. 622.

begleitende Trauer dann das festliche Mahl folgt, so ist damit angedeutet, dass jener Tod Mittel zum Leben, dass er Leben gebend und Leben erhaltend ist. Die jährliche Wiederholung dieses Osirisopfers steht in genauer Beziehung dazu, dass Osiris, wie die personificirte zeugende Naturkraft, so auch das personificirte Jahr ist, daher sein Bild, der Stier, auch am Anfange des Jahres steht [1]; jedes Jahr wiederholt sich das Sterben der zeugenden Naturkraft und ihr Erwachen zu neuem Leben und Wirken. Das ganze Fest war somit durch und durch Naturfest, voller Beziehungen auf die eigenthümlichen Ideen der Naturreligion überhaupt und der Aegyptischen insbesondere; und wie wenig fremd den Aegyptern dergleichen symbolische Darstellungen religiöser Ideen waren, zeigen die zu Sais gefeierten Mysterien, in welchen nach Herodots bestimmter Erklärung die Leidens- und Todesgeschichte des Osiris dramatisch veranschaulicht wurde [2]. Uebrigens liegt die Analogie dieses grossen Aegyptischen Stieropfers mit dem Indischen Aswamehda und dem Persischen Mithrasopfer am Tage; haben v. Hammer und besonders Baur in dem Mythus von Osiris und Dionysos-Zagreus deutliche Spuren jener dem Indischen Weltopfer zu Grunde liegenden Ideen nachgewiesen [3], so hätten sie noch viel mehr das Stieropfer am Isisfeste vergleichen können, indem hier das, was der Mythus als Geschichte giebt, wirklich dargestellt wird, und ausserdem der Uebergang zur Griechischen Mythe sich entdecken lässt. Eigenthümlich ist dem Aegyptischen Opfer nur die jährliche Wiederholung und damit die Beziehung, nicht auf die einmalige Schöpfung, sondern auf den jedes Jahr sich wiederholenden Act des göttlichen Todes und Lebens; das Aswamehda weist nur insoweit auf das Jahr hin, als das Pferd bevor es geopfert ward, ein ganzes Jahr lang frei herumlief [4]. —

---

1) Creuzer Symbolik I. S. 279. 507. Baur Symbolik II, 1. S. 33 f.

2) Herodot. II, 171: τὰ δείκηλα τῶν παθέων αὐτοῦ νυκτὸς ποιεῦσι. vgl. Baur Symbolik II, 2. S. 321.

3) v. Hammer Wien. Jahrb. 1818. S. 110. Baur Symbolik II, 2. S. 181.

4) Creuzer hat in den Commentatt. Herodot. I. p. 115. zuerst auf die Bedeutsamkeit des Aegyptischen Stieropfers aufmerksam gemacht. Er schliesst mit den Worten: *Quae omnia qui in unum colligat, et simpliciter intueatur, is nullo negotio dispiciat, quo haec pertineant, nimirum ad rationis causas declarandas, unde vitae cultioris initia ducuntur.* vgl. Baehr Herod. 2, 61. p. 622 und 573.

Nicht minder wichtig ist ein anderes Festopfer, von dem Herodot Nachricht giebt. In der Thebais, wo sonst niemals Schafe oder Widder geschlachtet werden durften, wurde jährlich einmal am Feste des dort verehrten Amun (Zeus) mit dem Widderkopf ein Widder geopfert. Man zog demselben das Fell ab und hieng es dem Bilde des Amun um, darauf wurde das Bild des Herakles zu letzterm hingetragen; alle, welche der Feier beiwohnten, schlugen sich selbst, und begruben hernach den Widder in einem heiligen Sarge. Die Veranlassung zu diesem Feste gab die Mythe, nach welcher Herakles den Zeus Amun zu sehen begehrte; anfangs wollte dieser sich aber nicht sehen lassen, und erst auf die anhaltenden Bitten des Herakles zeigte er sich ihm, jedoch in ein Widderfell gehüllt [1]). Das Festopfer war somit eine dramatische Darstellung der Mythe, welche anerkanntermassen eine astronomische ist. „Amun oder Ammun, der Widder, eröffnete das Aegyptische Jahr und war das Zeichen des anbrechenden Frühlings. Sem-Herakles war die volle Frühlingssonne, die volle Gotteskraft, wie sein Aegyptischer Name hiess. Der Widder war mithin das Beiden gemeinschaftliche Zeichen. Diese Verbindung stellten die Aegyptischen Thierkreise symbolisch dar, wie jetzt noch die Bembinische Isistafel bezeugt. Ihre Bilderreihe wird mit dem heiligen Widder eröffnet" [2]). Wir haben hier also ein Frühlingsfest vor uns, bei welchem die Wiederkehr der Sonnenkraft gefeiert wurde. Der Widder war Bild des Amun selbst, und insofern jene Wiederkehr durch das Abgehen, Aufhören des Jahres, d. i. Absterben des Jahresgottes (der Sonne) bedingt war und es voraussetzte, wurde der Widder getödtet und begraben, und auf dieses Sterben bezogen sich die Trauergebehrden, das Schlagen u. s. w. So wurde auch hier der Tod, aus dem neues Leben hervorgeht — auf der angeführten Isistafel hält Hercules den Vogel Phönix, das bekannte Symbol des aus dem Tode hervorgehenden erneuten Lebens, in der Hand [3]), — als ein Opfer dargestellt. — Ein drittes Festopfer, von welchem Herodotus berichtet, wurde gebracht am Vollmond, wenn die Sonne im Zeichen des Stiers in eine gewisse Conjunction mit dem Monde tritt. Das Opfer selbst war ein

---

1) Herodot. II, 42. Macrob. Saturn. 1, 21. p. 305.
2) Creuzer Symbolik II. S. 205. Commentat. Herod. I. p. 160.
3) Creuzer Symbolik a. a. O. vgl. mit I. S. 440.

Schwein, welches Thier sonst für unrein galt, und auch nur an diesem Feste, sonst an keinem andern, und nur den beiden Gottheiten Selene (Isis) und Dionysos (Osiris) geopfert werden durfte. Gewisse Theile des Thieres, besonders sein Fett kamen ins Feuer, das übrige wurde gegessen, jedoch nur an eben dem Tage des Vollmonds, am folgenden schon nicht mehr. Die Armen, welche kein Schwein hatten, verfertigten eines von Teig und brachten es dar [1]). Nach **Plutarch** fiel dies Fest in den Anfang des Frühlings und zwar in den Monat Phamenoth d. i. März, und hiess das „Hineinsteigen (ἔμβασις) des Osiris in den Mond", weil man behauptete, Osiris befruchte die Isis, welche dann als Mond zeugende Stoffe in die Luft sende und herumstreue, so dass nun die gesammte Vegetation in Thätigkeit versetzt werde [2]). Daraus erklärt sich, warum das Festopfer ein Schwein war. Diesem Thiere schrieben nämlich die Alten den stärksten Zeugungs- und Befruchtungstrieb zu [3]), sie hielten es für das Thier, welches am meisten und häufigsten Junge werfe [4]), und selbst am meisten Fett (der üppigste Nahrungsstoff) zulege [5]). Zur Vegetation und Fruchtbarkeit des Bodens dachte es sich aber der Aegypter noch in einer besondern Beziehung, insofern er sich desselben bei der Saat bediente; es musste den fruchtbaren Nilschlamm in den Boden treten und letztern zugleich mit dem Rüssel auflockern [6]), daher man es selbst

---

1) **Herodot.** II, 47.

2) **Plutarch.** de Isid. cap. 43. Vgl. **Creuzer** Symbolik II. S. 8. (I. S. 290.)

3) **Clemens** Alexandr. paedagog. 3. giebt als Grund des Verbots, Schweine zu essen, an: διά τὸ κατωφερὲς ἐς συνουσίαν εἶναι τὸ ζῶον, und versteht unter Schweinen allegorisch Menschen, welche ἡδοναῖς σωματικαῖς καὶ γαργαλισμοῖς ἀσελγέσι κνηστιῶντες, πρὸς Ἀφροδίτης κακόχαρτον ἡδονὴν χαίρουσιν. Daher heisst καπραινα sowohl läufiges Schwein, als geiles, wollüstiges Weib. Vergl. **Eustath.** in Iliad. T. p. 1250. Λ. p. 423. — **Plin.** hist. nat. 10, 63: *Sues tantum coitu spumam ore fundere: Verrem, subantis audita voce, nisi admittatur, cibum non capere usque in maciem; feminas tantum efferari, ut hominem lacerent.*

4) **Virgil.** Aen. 8, 53: *Ingens inventa sub ilicibus sus, Triginta capitum foetus enixa.* Darauf haben auch die *Lares grundiles* Bezug, deren Verehrung Romulus einsetzte. **Pitiscus** Lex. antiq. Rom. II. p. 16 und 669.

5) **Plin.** hist. nat. 8, 51: *Neque ex alio animali numerosior materia ganeae, quinquaginta prope sapores, cum caeteris singuli.*

6) **Plutarch.** Sympos. 4, 5, 2: οὐδὲ ἀρότρου δέονται τὸ παράπαν, ἀλλ' ὅταν ὁ Νεῖλος ἀποῤῥέῃ, καταβρέξας τὰς ἀρούρας, ἐπακολουθοῦντες τὰς ὗς κατέβαλον· αἱ δὲ χρησάμεναι πάτῳ καὶ ὀρυχῇ ταχὺ τὴν γῆν ἔστρεψαν ἐκ βάθους, καὶ τὸν σπόρον ἀπέκρυψαν. Vgl. **Aelian.** 10, 18.

als σπόρου καὶ ἀρότρου διδάσκαλος betrachtete [1]). Nicht leicht tritt nun sonst wo die Bedeutsamkeit des Essens des Opfers so scharf hervor, als hier, indem der Aegypter für gewöhnlich das Schwein nicht einmal berührte, geschweige denn davon ass. Das Thier war Symbol oder Incarnation der vegetativen Productionskraft, das Essen von einem solchen Thiere wies offenbar auf die nährende, erhaltende Wirksamkeit jener Kraft hin, und war zugleich factische Anerkennung, Verehrung derselben. Eben darum konnte dieses Opferthier auch durch ein aus vegetabilischem Stoff nachgebildetes vertreten werden. Kaum bedarf es noch der ausdrücklichen Erinnerung, wie auch bei diesem Festopfer, gleich den beiden vorigen, der rein kosmische Charakter offen vorliegt. — Etwas anders gestaltet sich die Opferidee bei den mehr gewöhnlichen Opfern, welche Herodotus sehr wohl von den bisher angeführten unterscheidet. Man muss sich vor allem dabei erinnern, dass der Aegyptische Cultus der ausgebildetste Thierdienst ist [2]); die Thierwelt wurde als Reflex der ζωα des Himmels, der Gestirne, überhaupt der Götterwelt betrachtet; jeder Nomos hatte sein besonderes heiliges Thier, das als Incarnation der Gottheit dieses Nomos verehrt ward; diese verschiedenen Gottheiten bildeten zusammen Ein Göttersystem; die höchsten Gottheiten aber, Osiris und Isis wurden in ganz Aegypten auf gleiche Weise verehrt, Stier und Kuh waren in allen Nomen heilig. Diesen guten Göttern stand aber ein böser Dämon, Typhon gegenüber, in welchem alles dasjenige personificirt war, was jene heilsamen Naturmächte in ihrer Wirksamkeit hemmt oder ihnen entgegensteht. Auch sein Wesen dachte man sich von verschiedener Seite her in verschiedenen Thieren individualisirt. Als die personificirte brennende, den fruchtbaren Nil (Osiris) austrocknende, alles versengende Gluth hatte er rothe Farbe, alle ζωα, welche diese Farbe trugen, galten als typhonische; eben dafür nahm man auch die, in deren Wesen sich etwas Unstetes, Unordentliches, Widerliches kund gab, oder die sich irgendwie als schädlich erzeigten [3]). Aus dieser Ansicht folgte von selbst, dass man für gewöhnlich nicht jene Thiere

1) Plutarch. l. c.

2) Creuzer Symbolik I. S. 475 f. Baur Symbolik I. S. 176.

3) Plutarch. de Isid. cap. 31. 33. 45. 64. Creuzer Symbolik I. S. 317 f.

tödtete, die den guten Göttern entsprachen und als heilig verehrt wurden, sondern vielmehr die typhonischen. Dies musste als die höchste Verehrung und factische Anerkennung der guten Götter erscheinen, durch das Schlachten der ihnen feindseligen Thiere suchte man sie zu begütigen und zu gewinnen, damit sie desto mehr alle Wirksamkeit und Einflüsse der bösen, Unheil bringenden Naturmächte abhielten oder abwendeten. So berichtet Herodotus, es sey dem Opferthiere, nachdem man es getödtet, der Kopf abgeschnitten und über denselben der Fluch ausgesprochen worden: es möge das den Opfernden oder dem ganzen Aegypten bevorstehende Uebel auf diesen Kopf gewendet werden; der Kopf selbst wurde dann, damit das Uebel aus Aegypten fort und möglichst weit weggeschafft würde, entweder an Fremde verkauft oder in den Fluss geworfen, der ihn mit ins Meer nahm [1]). Dass hierbei an typhonische Thiere zu denken, bezeugt Plutarch mit den bestimmtesten Worten [2]), und ausserdem versteht es sich von selbst; denn den Fluch über Thiere, in denen das Wesen der guten Götter sich abspiegelte, auszusprechen, wäre nicht Verehrung derselben, sondern Verbrechen gewesen; am wenigsten aber würde man gerade die Köpfe solcher Thiere verflucht haben, denn diese setzte man ja als charakteristisches Götterzeichen den menschlich gestalteten Götterbildern als Häupter auf; unmöglich konnte man einen Kopf verfluchen, den die Gottheit trug, welche durch das Opfer um Abwendung des Fluches oder Uebels gebeten wurde. Die Ochsen, welche als Opfer fielen, mussten ganz roth seyn, hatte einer ein einziges schwarzes oder weisses Haar, so durfte er nicht geopfert werden, denn schwarz und weiss waren die Far-

---

1) **Herodot.** **II**, 39. *σφάξαντες δὲ ἀποτάμνουσι τὴν κεφαλήν. σῶμα μὲν δὴ τοῦ κτήνεος δείρουσι· κεφαλῇ δὲ κείνῃ πολλὰ καταρησάμενοι φέρουσι, τοῖσι μὲν ἂν ᾖ ἀγορή, καὶ Ἕλληνές σφισι ἔωσι ἐπίδημοι ἔμποροι, οἱ δὲ φέροντες ἐς τὴν ἀγορὴν, ἀπ' ὧν ἔδοντο· τοῖσι δὲ ἂν μὴ παρέωσι Ἕλληνες, οἱ δ' ἐκβάλλουσι ἐς τὸν ποταμόν. καταρέονται δὲ τάδε λέγοντες τῇσι κεφαλῇσι, εἴ τι μέλλοι ἢ σφίσι τοῖσι θύουσι, ἢ Αἰγύπτῳ σῇ συναπάσῃ κακὸν γενέσθαι, ἐς κεφαλὴν ταύτην τράπεσθαι.*

2) **Plutarch.** **de Isid. cap.** 31. *Αἰγύπτιοι δὲ πυῤῥόχρουν γεγονέναι τὸν Τυφῶνα νομίζοντες, καὶ τῶν βοῶν τοὺς πυῤῥοὺς καθιερεύουσιν, οὕτως ἀκριβῆ ποιούμενοι τὴν παρατήρησιν, ὥστε κἂν μίαν ἔχῃ τρίχα μέλαιναν ἢ λευκὴν, ἄθυτον ἡγεῖσθαι. θύσιμον γὰρ οὐ φίλον εἶναι θεοῖς, ἀλλὰ τουναντίον, ὅσα ψυχὰς ἀνοσίων ἀνθρώπων καὶ ἀδίκων εἰς ἕτερα μεταμορφουμένων σώματα συνείληφε. διὸ τῇ μὲν κεφαλῇ τοῦ ἱερείου καταρασάμενοι καὶ ἀποκόψαντες, εἰς τὸν ποταμὸν ἐῤῥίπτουν πάλαι, νῦν δὲ τοῖς ξένοις ἀποδίδονται.*

ben des Apis, des incarnirten Osiris [1]), roth die Farbe Typhons; in den brennenden Hundstagen opferte man selbst rothhaarige Menschen, die als solche typhonische genannt wurden [2]). Auch Esel opferte man, weil sich in diesen Thieren das Wesen Typhons bald durch ihr widerliches Geschrei, bald durch ihre unstete, unordentliche Natur kund gab; den Opferkuchen, die man in den Monaten Juni und October darbrachte, wurde das Bild eines „gebundenen" Esels aufgedrückt [3]); am Feste der Ankunft der Isis aus Phönicien trugen die Opferkuchen das Bild eines „gebundenen" Flusspferdes, eines gleichfalls typhonischen Thiers [4]). Damit wurde, wie sich versteht, angedeutet, dass Typhon, die Unheil bringende Naturmacht, durch die Heil bringende, als der gute Gott verehrte gebunden, seine Kraft gehemmt sey. Auch das Krokodil war ein typhonisches Thier; am Feste des Apollo (d. i. des Horus, der Sonne bei der Sommersonnenwende [5]) fieng man dieser Thiere so viele als möglich, tödtete sie und warf sie vor den Tempel des Gottes, weil „Typhon in Gestalt eines Krokodils dem Horus entlaufen sey" [6]). Aus diesen Opfern typhonischer Thiere erhellt besonders noch, wie die Aegyptische Religion den so wichtigen Begriff der Sühne auffasste, nämlich als Begütigung der einen Naturmacht durch Hingeben dessen, worin die andere, ihr entgegenstehende, realisirt ist. Dies bestätigt sich noch besonders darin, dass in ausserordentlichen Unglücksfällen, die unerwartet eintraten und ungewöhnlich lange anhielten, selbst die heiligen Thiere, wenn Bitten und Drohungen gegen sie nichts geholfen und das Uebel immer fortdauerte, getödtet wurden. Es sollte dies eine Art Bestrafung (κολασμος) der Gottheit, welcher das Thier geweiht war, seyn, dafür, dass sie dem Uebel nicht Einhalt that oder ein Ende machte; jedoch geschah dies Schlachten immer im Geheimen und im Dunkeln [7]). — Schliesslich ist noch hinsichtlich des Blutes an die Aegyptische Meinung vom Habicht zu erinnern: dieser bedeutete nämlich in der Hieroglyphik die Seele, ψυχη, weil er

1) Creuzer Symbolik I. S. 482.
2) Plutarch. de Isid. cap. 73. vgl. 30. Diodor. Sic. 1, 88.
3) Plutarch. de Isid. cap. 30.
4) Plutarch. l. c. cap. 50.
5) Creuzer Symbolik I. S. 276. 293.
6) Plutarch. l. c. cap. 50.
7) Plutarch. l. c. cap. 73.

wie diese nur vom Blute sich erhalte und nähre [1]. Somit halten auch die Aegypter das Blut für den Träger der Seele oder des belebenden Princips, woraus, da auch ihnen das Opfern jedenfalls in der Hingabe des Lebens bestand, folgt, dass diese Hingabe in das Ausströmen des Blutes gesetzt worden, und dieses somit auch hier Hauptsache des Opfers gewesen seyn muss [2].

Die Opfer der Völker des mittlern und vordern Asiens hängen — das lässt sich bei aller Unvollständigkeit der Nachrichten darüber doch bald erkennen — mit der eigenthümlichen Auffassung des Wesens der Gottheit und der besondern Modification des Naturdienstes in jenen Ländern genau zusammen. An diese haben wir uns daher zuvörderst zu erinnern. Die Religionen dieser Völker haben nämlich das mit einander gemein, dass die Gottheit geschlechtlich, androgynisch vorzüglich aufgefasst wird. „Es ist ein Sonnengott als actives Principium, als himmlischer Herrscher, als mächtiger, starker Besaamer. Ihm zur Seite die Mondgöttin, als weibliches Princip, als Empfängerin; daher mitunter auch als befruchtete Erde gedacht.“ Nicht selten aber „wird jener Geschlechtsdualismus in Eine Person gelegt, die dadurch Mannweib oder Weibmann wird“; öfter auch herrscht in dieser Einen Person das eine Geschlecht gänzlich vor und das andere tritt in den Hintergrund [3]. Aus dieser Auffassungsweise des göttlichen Wesens erklären sich nun die verschiedenen Eigenthümlichkeiten des Opferdienstes. Die erste besteht darin, dass hier die vegetabilischen Opfer, vorzüglich die Räucheropfer im Uebermaas und viel häufiger als in andern

---

1) **Horapollo 1, 7:** *ἔτι γε μὴν καὶ ἀντὶ ψυχῆς ὁ ἱέραξ τάσσεται, ἐκ τῆς τοῦ ὀνόματος ἑρμηνείας. καλεῖται γὰρ παρ' Αἰγυπτίοις ὁ ἱέραξ Βαϊηθ. τοῦτο δὲ τὸ ὄνομα διαιρεθὲν ψυχὴν σημαίνει καὶ καρδίαν. ἔτι γὰρ τὸ μὲν Βαϊ ψυχή, τὸ δὲ Ηθ καρδία. ἡ δὲ καρδία κατ' Αἰγυπτίους ψυχῆς περιβολός· ὥστε σημαίνειν τὴν σύνθεσιν τοῦ ὀνόματος ψυχὴν ἐγκαρδίαν. ἀφ' οὗ καὶ ὁ ἱέραξ, διὰ τὸ καὶ πρὸς τὴν ψυχὴν συμπαθεῖν, ὕδωρ οὐ πίνει τὸ καθόλου, ἀλλ' αἷμα, ᾧ καὶ ἡ ψυχὴ τρέφεται.*

2) Dies gienge jedenfalls auch aus einer Nachricht des Buches Sohar hervor (in Lev. fol. 135, bei Spencer de leg. rit. Hebr. I. p. 298.), wenn anders darauf ein Gewicht zu legen wäre: *Quando Aegyptii coetum cogere volebant ad incantamenta sua peragenda ad agros, exibant in montem excelsum et mactabant sacrificia et faciebant foveam in terra, et spargebant sanguinem circa foveam illam, sanguinis autem residuum in ipsam foveam congregabant* etc.

3) Creuzer Symbolik II. S. 4. Vgl. auch Stuhr Religionssysteme des Orients S. 421 f.

Culten vorkommen, den blutigen ganz parallel stehen, ja sogar hie und da dieselben gänzlich verdrängt haben. Wie häufig und wichtig hier die Räucheropfer sind, lässt sich schon daraus ersehen, dass im Alten Testament „räuchern“ schlechthin gesagt wird für: den Göttern opfern, sie verehren. 2 Kön. 22, 17. 23, 5. Jer. 1, 16. 7, 9. 11, 13. 17. Hos. 11, 2. u. s. w. Jesaias spricht Kap. 65, 3. von einem Volke (wahrscheinlich den Babyloniern), das „auf jedem Ziegelstein räuchert“. Dem Sonnengotte Bel waren zwei Altäre in seinem Heiligthume zu Babylon errichtet, auf dem einen wurden junge säugende, auf dem andern ausgewachsene Thiere geopfert; am jährlichen Sonnenfeste aber verbrannte man ihm zu Ehren auf dem grossen Altare nicht weniger als 1000 Talente Weihrauch (ohngefähr 51,000 Pfund) [1]. Die dem männlichen Bel gegenüberstehende weibliche Gottheit, nach Herodot Mylitta (מְלִדְתָּא Gebärerin, Allmutter), auch Beeltis genannt, theilte nach Münters Vermuthung jenes Heiligthum mit Bel, wie es auch in den Syrischen Städten, z. B. in Heliopolis der Fall war, hatte aber auch ihren besondern Tempel in Babylon (er soll der älteste in Asien gewesen seyn); auf ihrem Altar durfte gar kein Blut fliessen, sondern nur geräuchert werden [2]. Gleiches war der Fall auf den Altären der Göttin zu Paphos, nur Weihrauch verzehrte dort das heilige Feuer [3]. Der Grund dieser Sitte liegt in dem Verhältniss, in welchem man Sonne (männliche Gottheit) und Mond (weibliche) zur geschöpflichen Welt dachte [4]. Der Mond nämlich wurde, wie im ganzen Alterthum, in die genaueste Verbindung mit der Pflanzenwelt gesetzt, alles Gedeihen und Wachsthum der Vegetation von ihm abgeleitet, und eine Lebensgemeinschaft zwischen beiden angenommen: das feuchte kalte Wesen des Mondes spiegelt sich in dem gleichen Wesen und Leben der Pflanzenwelt ab [5]. Das Leben der Pflanze, ihr Lebensprincip, ist

---

1) Münter die Religion der Babylonier S. 66.

2) Münter a. a. O. S. 22 und 25.

3) Münter der Tempel der himml. Göttin zu Paphos S. 20 f.

4) Stuhr will a. a. O. nach Gesenius (Commentar zum Jes. II. S. 337.) die Mylitta und den Bel „unbedenklich“ auf die Planeten Venus und Jupiter gedeutet haben, eine sicher unrichtige Ansicht, welche Münter (Religion der Babylonier S. 21 f.) bereits gründlich widerlegt hat.

5) Creuzer Symbolik III. S. 371.

dem Orientalen, wie beim Thiere, die Seele, נפש [1]), und diese giebt sich kund in dem Geruche der Pflanze, daher auch נפש beides, Geruch und Seele heisst (I. S. 459.). Wenn nun auf den Altären namentlich der weiblichen Gottheit vorzüglich, ja ausschliesslich geräuchert d. h. vegetabilische Wohlgerüche angezündet wurden, so war dieses ein Aushauchen der Seele (נפח נפש), welche die Vegetation von jener Gottheit, als der Quelle dieses Lebens, hatte; es war somit ein Hingeben des Einzellebens an das allgemeine, an seinen Ursprung und Princip, welches hier als weibliche Gottheit gedacht wurde; auf ihren Altären sollte die in den vielfachsten und verschiedensten Wohlgerüchen repräsentirte Pflanzenwelt ihre Seele auf- und hingeben. Wie sehr es hier der Vegetation als solcher, und nicht etwa der durch den Wohlgeruch verursachten Annehmlichkeit für die Sinne galt, geht klar aus der Sitte hervor, dass der Syrischen Göttin zu Hierapolis im Frühling, wo sich das Leben der Vegetation regt und entwickelt, Bäume dargebracht und im Tempelvorhof verbrannt wurden [2]). Waren die beiden Geschlechter in Eine Gottheit vereinigt, so machten die Räucheropfer einen wesentlichen, für sich bestehenden Theil des Opferdienstes aus, und waren nicht blos begleitender Art, wie wir eben vom Bel in Babel gehört haben. Dem Monde gegenüber ist das Wesen der Sonne Feuer und Wärme; dieses Wesen aber spiegelt sich in der Welt der ζωα ab, deren Leben und Seele, נפש, als im Blute befindlich, warm ist. Dem Sonnengotte wurden daher in seiner Unterschiedenheit von der Mondsgöttin blutige Opfer gebracht, und diese Opfer waren somit gleichfalls Hingabe des Einzellebens an das allgemeine Leben, als dessen Quelle und Princip. Alles Leben, das vegetative wie das animalische, wurde der Einen Gottheit, deren Wesen und Leben ein gleichfalls gedoppeltes war, weiblich und männlich, dargebracht. Das völlig Parallele dieser Vertheilung der blutigen und unblutigen Opfer an verschiedene Gottheiten mit der Indischen Sitte fällt in die Augen.

---

1) Zu Ps. 78, 47. sagt Kimchi: *Etiam plantae mors convenit, quia* בן נֶפֶשׁ הצומחת *i. e. in ea est anima vegetativa.* — Max. Tyr. diss. 17, 8: *τῶν ὄντων τοίνυν τὰ μὲν ἄψυχα, τὰ δὲ ἔμψυχα. καὶ τὰ μὲν ἄψυχα, λίθοι καὶ ξύλα, καὶ ὅσα τοιαῦτα· τὰ δὲ ἔμψυχα, φυτὰ καὶ ζῶα.* — Senec epist. 58: *Placet enim satis et arbustis animam inesse; itaque et vivere illa et mori dicimus.* — Vgl. Bochart Hieroz. I. p. 1.

2) Creuzer Symbolik II. S. 39.

Ausserdem braucht es kaum bemerkt zu werden, wie aus dieser Vertheilung so bestimmt hervorgeht, dass es bei den blutigen Opfern auch recht eigentlich und hauptsächlich dem Blute galt, so gewiss als beim Räucheropfer dem Wohlgeruch. Beachtenswerth in dieser Hinsicht ist auch die Nachricht des Maimonides von dem Opfern der Zabier, welche, was man sich auch unter ihnen denken mag, jedenfalls zu den Völkern gehören, mit denen wir es hier zu thun haben [1]). Sie fiengen das Blut des Opferthiers in einem Gefäss auf, setzten sich in einen Kreis, und während sie selbst das Opferfleisch verzehrten, nahmen, wie sie meinten, die Götter das Blut zu sich. Dies erinnert theils an die Persische Ansicht, welche nur die (im Blute befindliche) ψυχη den Göttern gegeben wissen wollte, theils an die Indische Sitte, nach welcher die Gottheit aufgefordert wurde, das Opferblut zu trinken. Ferner sollen die Zabier für gewöhnlich zwar das Blut als Trank oder Speise verschmäht, aber doch das Opferblut getrunken haben, um dadurch in eine ganz besondere und ausserordentliche Verbindung mit den Göttern zu kommen und höhere Kräfte zu erlangen [2]). Im Tempel des Apollo Deirodiotes gab ein Weib Orakel, die durch Trinken des Bluts eines geopferten Lammes sich zur Weissagung jedesmal fähig machte [3]). Die Priester der Slaven tranken das Blut geopferter Feinde, um dadurch Kraft zur Weissagung zu erhalten [4]). Oefter vermischte man auch das Opferblut mit dem (rothen) Opferweine, der dann bei den Römern *vinum assiratum* (d. h. blutiger Wein) genannt wurde [5]). Catilina soll dies gethan haben, als er schwur,

---

1) Vgl. Spencer de leg. Hebr. rit. I, 2, 1. p. 212.

2) Maimonides More neboch 3, 46: *Illi bestiam aliquam mactantes, sanguinem ejus colligunt in vase vel scrobe, carnem etiam illius sacrificii in circulo sedentes comedunt; imaginantes, ipsis carnem edentibus, daemones sanguinem comedere tanquam cibum suum. . . . . . Scito, Zabios sanguinem quidem tanquam rem execrandam, valde fuisse aversatos, at nihilominus eundem edebant, credentes, cibum esse daemonum, eumque qui sanguinem ederit fratrem seu familiarem fore daemonibus, quia omnes in una mensa edunt.* — Zu der in dieser Beziehung beachtenswerthen Stelle Apg. 15, 20. bemerkt Kuinöl: *sanguinem etiam bibere solebant, ut hoc ritu diis suis arctiori foedere se devincirent.* Vgl. Origen. c. Cels. 8. p. 396.

3) Pausan. Corinth. 24, 1: θυομένης δὲ ἐν νυκτὶ ἀρνὸς κατὰ μῆνα ἕκαστον, γευσαμένη δη τοῦ αἵματος ἡ γυνὴ κάτοχος ἐκ τοῦ θεοῦ γίνεται·

4) Tacit. Ann. 14, 30. Meiners Gesch. der Religg. II. S. 83.

5) Festus: *Assiratum apud antiquos dicebatur genus quoddam potionis ex vino et sanguine temperatum, quod Latini prisci sanguinem assir vocarent.*

ingleichen Hannibal, woraus folgen dürfte, dass es auch karthagische oder phönicische Sitte war [1]. Recht deutlich zeigt sich in dieser Sitte überhaupt, dass das Blut Mittelpunkt und Hauptsache des Opfers ist, denn was letzteres im Allgemeinen bezweckte, Lebensverbindung und Gemeinschaft mit der Gottheit, das sollte noch insbesondere durch das Blut, das man zu sich nahm, bewirkt werden; die eigentliche Kraft des Opfers lag somit im Blute, welches als Träger des Lebens, dessen Quelle und Princip die Gottheit ist, schon an und für sich als das Göttliche erschien und ihr darum hingegeben wurde; durch das Trinken von diesem Göttlichen hoffte man in die innigste Verbindung mit der Gottheit selbst zu treten, mit ihr gleichsam blutsverwandt zu werden. — Eine zweite Eigenthümlichkeit des Opferdienstes in Vorder- und Mittelasien ist die hier vorzugsweise vorkommende Sitte der Menschen- und zwar namentlich der Kinderopfer. Bekannt sind die phönicisch-karthagischen Menschenopfer, welche dem Moloch gebracht wurden, Lev. 18, 21; in älterer Zeit nahm man dazu die edelsten, vornehmsten und schönsten Knaben, späterhin kaufte man Kinder armer Eltern. Aus dieser Abänderung aber schloss man bei der Bedrängniss Karthago's durch den Sicilischen König Agathokles auf den Zorn der Götter, und ordnete daher ein Opfer von zweihundert Knaben aus den ersten Familien an. Die Eltern der geopferten Kinder mussten sich das Ansehen geben, als überlieferten sie mit Freuden dieselben dem Götzen [2]. Nach 2 Kön. 3, 27. opferte der König der Moabiter seinen erstgebornen Sohn und Thronfolger auf den Stadtmauern; die Einwohner aus Sepharvaim, wahrscheinlich der heiligen Sonnenstadt Sippharis in Babylonien, opferten ihre Söhne dem Adramelech und Annamelech nach 2 Kön. 17, 31. Aehnliches geschah im Tempel der Syrischen Göttin zu Hierapolis [3]. Auch diese Eigenthümlichkeit des Opferdienstes hat ihren Grund in jener geschlechtlichen Auffassung des Wesens der Gottheit. Dachte man sich dasselbe als Mann-Weib, so musste auch das menschliche Verhältniss zwischen Mann und Weib, die Vermischung der Geschlechter, die Erzeugung, als

1) Sallust. Catil. 22. Sil. Ital. bell. Pun. 2, 360. Rosenmüller altes und neues Morgenland zu Ps. 16, 4.

2) Diodor. Sic. 20, 14. Lactant. instit. div. 1, 21. Meiners Gesch. der Religg. II. S. 92 f. Münter Relig. der Karthager S. 20.

3) Münter Religion der Babylonier S. 72.

ein Reflex des Wesens und des Wirkens der Gottheit erscheinen; das Erzeugte selbst war so gewissermassen mittelbares Werk derselben; ihr eigenes Seyn und Leben spiegelte sich darin ab. War das Opfern ein Hingeben des Lebens an die Gottheit, so folgte aus jener Ansicht, dass namentlich das von Mann und Weib erzeugte Leben, die Frucht und Wirkung des Geschlechtsverhältnisses hingegeben wurde. Dazu kommt noch, dass nach der Grundidee des Opfers das Hinzugebende das Beste, Erste und Liebste seyn muss. Diese Forderung war besonders darin ausgesprochen, dass vorzüglich Kinder männlichen Geschlechts und dabei noch die vornehmsten und schönsten dargebracht werden sollten. Die Art der Darbringung war, besonders in Phönicien, nicht die des Tödtens und Verbrennens auf dem Altar, sondern lebendig wurden die Kinder dem metallenen Molochbilde in die glühenden Arme gelegt, und rollten von da in seinen feurigen Schooss hinab [1]). Moloch ist Sonnengott, dessen Wesen, wie des Indischen Schiwa, Feuer, belebendes (darum hat er den Stierkopf) und verzehrendes Feuer ist; im Feuer sollte darum auch das Leben des Opfers aufgehen, und der Feuergott das Leben, das er gegeben, auch wieder verzehrend in sich aufnehmen, ganz analog der Indischen Sitte, nach welcher Mütter ihre Kinder in den Ganges, das Lebenswasser, werfen [2]). — Eine dritte Eigenthümlichkeit dieses Asiatischen Opferdienstes ist das Keuschheitsopfer. Jede Nacht erhielt der Sonnengott Bel in Babel eine Jungfrau, welche ihm ihre Jungfrauschaft opferte; ja alle Babylonischen Jungfrauen mussten einmal in ihrem Leben der Mylitta zu Ehren einem Fremden sich preisgeben; sie sassen im Umkreise oder Haine des Tempels, jede musste dem, der ihr zurief: „ich rufe die Göttin Mylitta an", folgen, um ihm zu

---

1) Vgl. Münter Religion der Karthager l. c. Winer Realwörterbuch II. S. 119.

2) Offenbar verfehlt ist es, wenn Stuhr (Religionssysteme des Orients S. 438.), nachdem er den Moloch für den Sonnengott erklärt, hinzusetzt: „diesem Gotte wurden grauenvolle Menschenopfer dargeboten, denen keine andere Vorstellung zu Grunde gelegen haben kann, als die, wonach man seine verzehrende Gluth, derselben genügend, zu kühlen gedacht haben mag." Es ist durchgehend Sitte bei diesen vorder- und mittelasiatischen Culten, nicht das dem Leben und Wesen einer Gottheit entgegengesetzte, sondern das ihr entsprechende, correspondirende Leben und Wesen zu opfern. Aufs bestimmteste geht dies auch aus den von Stuhr selbst (S. 407) erwähnten Opfern, welche die Araber den Planetengöttern brachten, hervor.

Gebote zu stehen [1]. Vermuthlich waren dazu gewisse Festtage bestimmt. Dieselbe Sitte fand auch zu Ehren der Armenischen Göttin Anaitis, die keine andere als jene Mylitta war, statt, und hatte sich bis auf Cypern verbreitet [2]. Aehnliches geschah auch beim Dienste der Syrischen Göttin, ingleichen zu Byblus u. s. w. [3], und gewiss zielt darauf auch Lev. 19, 29. Ganz verfehlt war es, wenn Heyne diese Sitte daraus erklären wollte, dass die Babylonier in alter Zeit ihre Töchter öffentlich an Männer zur Ehe verkauft, später, als dies ausser Gewohnheit gekommen, sie angetrieben hätten, sich für Geld preiszugeben; um auf solchem Wege aber desto mehr und mit gutem Schein zu gewinnen, habe man aus diesem sich Preisgeben ein religiöses Institut gemacht [4]. Auch Heeren meint, es sey damit theils Verheirathung der Töchter bezweckt worden, theils sey es eine Folge von den Handelsverhältnissen Babylons und des grossen Zusammenflusses von Fremden daselbst gewesen [5]. Der wahre Grund ist ein blos religiöser, wie schon allein daraus hervorgeht, dass die Locrenser in besondern Calamitäten sich dieser Opfer als Sühnopfer bedienten, was Heyne selbst nicht umhin kann zuzugestehen [6]. Die Sitte war vielmehr gleichfalls eine unmittelbare Folge jener geschlechtlichen Auffassung des Wesens der Gottheit. Bei dieser nämlich musste der Mensch, der Gottheit gegenüber, also im religiösen Verhältniss, nothwendig unter denselben Gesichtspunkt fallen, und sein Wesen und Leben gleichfalls vorherrschend geschlechtlich aufgefasst werden. Das Geschäft der Zeugung, die Vermischung der Geschlechter erschien, wie schon bemerkt, als ein Reflex des göttlichen Wesens und Wirkens, wodurch sich der Mensch in eine gewisse Gemeinschaft mit der Gottheit setzte. Was im Tempel des Bel

---

1) Herodot. I. cap. 181 sq. 199. (Baruch 6, 42. 43.)

2) Creuzer Symbolik II. S. 24. 26.

3) Creuzer a. a. O. II. S. 83. 100. Vergl. überhaupt Pfanner systema theol. gent. 11, 24. p. 333 sq.

4) Heyne de Babyl. instituto religioso, ut mulieres ad Veneris templum prostarent; in den Commentatt. Gotting. XVI. p. 30. 38.

5) Heeren Ideen I, 2. S. 204.

6) Justin. 21, 3: *Locrenses bello pressi voverant, si victores forent, ut die festo Veneris virgines suas prostituerent,* wozu Heyne l. c. pag. 40. bemerkt: *Contraria opinio fuit aliorum hominum, ut lustrandi virginei corporis causa ad templa puellae accederent atque inde tanquam re divina peracta propitia dea rite pieque matrimonium inirent.* — Vgl. Baehr Herodot. 1, 199. p. 445.

täglich geschah, war eine Art Darstellung dessen, was unaufhörlich das Wirken der geschlechtlich gedachten Gottheit ausmachte. Analog war die Castration der Adonis- und Cybele-Priester, welche auf die im Winter erstorbene Productionskraft der Natur hinweisen sollte [1]. Ist Hingabe des Menschen an die Gottheit überhaupt Grundidee des Opfers, so musste sich diese Hingabe hier nothwendig als eine geschlechtliche bestimmen, und das Weib, indem sie sich geschlechtlich hingab, gab damit sich überhaupt, ihr Selbst hin. Wenn dies insonderheit von Jungfrauen geschah, so war es ganz dasselbe, was im Reiche der Vegetation das Erstlingsopfer; das Erste und eben damit auch das Beste von Allem gehörte der Gottheit, und indem man es ihr hingab, glaubte man dadurch das Ganze, dessen Erstes es war, geweiht [2]. Daher blieb denn, wie Herodot ausdrücklich bemerkt, nachher die Keuschheit derer, welche sich einmal der Gottheit zu Ehren hingegeben, unverletzt, und in Armenien schickten sogar die Vornehmsten des Landes ihre Töchter erst in den Tempel der Anaitis, wo sie sich preisgaben, was zur Folge hatte, dass sie nach ihrer Rückkehr desto eher Männer bekamen [3]. — Ein Ueberblick über den ganzen Opferdienst Vorder- und Mittelasiens lehrt, dass auch hier Hingabe des Besten und Theuersten, Hingabe des Lebens auf seinen verschiedenen Stufen an die Gottheit als alles Lebens Quelle und Ursprung, um in Gemeinschaft mit ihr zu treten, Grundidee des Opfers ist. Allein diese Grundidee ist hier, was wegen der besondern vielfachen Berührung, in welcher die Israeliten mit jenen Ländern standen, sehr wichtig erscheint, nicht nur überhaupt kosmisch und physisch aufgefasst, sondern dabei so krass, greuelhaft und roh, wie nicht leicht sonst wo. Die Sühne besteht

---

1) Creuzer Symbolik II. S. 40. 53. 61. — Auch hier ist es ganz verfehlt, wenn Stuhr a. a O. S. 440. damit „die Pflicht des Menschen, seine Begierden zu mässigen und zu zügeln“, angedeutet glaubt. Jene Feste hatten eher einen entgegengesetzten Charakter.

2) Athenagor. adv. Gr. p. 27: *γυναῖκες γοῦν ἐν εἰδωλείοις τῆς Φοινίκης πάλαι προκαθέζοντο ἀπαρχόμεναι τοῖς ἐκεῖ θεοῖς ἑαυτῶν τὴν τοῦ σώματος αὐτῶν μισθαρνίαν νομίζουσαι τῇ πορνείᾳ τὴν θεὸν ἑαυτῶν ἱλάσκεσθαι.*

3) Herod. l. c. Strabo XI. fin. Heyne l. c. p. 40 sq. Creuzer Symbolik II. S. 26. — Vgl. auch was Meiners (Geschichte der Religg. I. S. 266.) erzählt, dass an der Malabarischen Küste Vornehme erlaubten oder gar begehrten, dass ihre Bräute erst mit den Priestern, als Stellvertretern der Gottheit, in deren Tempel eine oder mehrere Nächte zubringen sollten.

in einer durch möglichst grosse und kostbare Opfer zu bewirkenden Begütigung der erzürnten Gottheit und Abwendung des Uebels oder Unglücks; von eigentlich ethischen Beziehungen lässt sich auch keine Spur entdecken.

Ehe wir den Orient verlassen, müssen wir noch kürzlich der Chinesischen Opfer gedenken. Dass auch hier das Blut für die Hauptsache und den Kern des Opfers galt, geht deutlich aus dem Ritual hervor. Man schneidet dem Opferthier, das ein Schwein oder Huhn ist, die Gurgel ab, und lässt das noch warme Blut über Hände und Füsse des Götterbildes laufen, oder besprengt es überhaupt damit; später wird es wieder abgewaschen [1]). Auch pflegt man die Dinge, um deren willen das Opfer dargebracht worden, mit Blut zu bestreichen, wie z. B. Schiffe, auf welchen man, um eine glückliche Fahrt zu erlangen, dem Flussgott opferte [2]). Das Blut ist demnach auch hier das eigentlich Göttliche, mit der Gottheit Verbindende im Opfer. Die wichtigern und festlichen Opfer waren in früherer Zeit diejenigen, welche der Kaiser selbst verrichten musste. Vier Hauptberge an den Gränzen des Landes und nach den vier Weltgegenden gelegen, waren dazu bestimmt. „Zur Zeit der Nachtgleiche im Frühling begab sich der Kaiser nach dem gegen Sonnenaufgang belegenen Berge, und stellte hier das Opfer an, um den Himmel zu bewegen, über die Saat, die man der Erde anvertraut hatte, und die schon zu keimen begann, zu wachen. Im Sommer zur Zeit der Sonnenwende wurde auf dem gegen Mittag belegenen Berge geopfert, um von dem Himmel milde Wärme zu erflehen, dass in der Erde die Zeugungskräfte erregt würden. Im Herbste, zur Zeit der Nachtgleiche, wurde auf dem gegen Westen belegenen Berge das Opfer vollzogen, und dabei der Himmel angefleht, dass weder Insecten oder andere schädliche Thiere, noch Wind und Wetter der fruchtreichen Erndte Schaden bringen möchten. Im Winter endlich nach der Sonnenwende opferte man auf dem gegen Mitternacht belegenen Berge, um Dank für Alles, was das vergangene Jahr Gutes gebracht hatte, darzubringen, und für das neue Jahr neue Segnungen zu erflehen“ [3]). Die Opferthiere richteten sich dabei in Farbe und

1) Neuhof Sinische Reisebeschreibung S. 105 und 126.
2) Barrow Reise durch China II. S. 156.
3) Stuhr Rel.Syst. des Orients S. 19 f.

sonstiger Beschaffenheit nach den vier Jahreszeiten [1]. Das wichtigste Festopfer scheint aber das bei dem Frühlingsanfang zu seyn. „An dem Tage, welcher von dem Tribunal dazu anberaumt ist, wird in dem Tih-tan oder dem Tempel, welcher der Erde geweiht ist, eine Kuh geopfert, und an demselben Tage trägt man in etlichen Provinzen eine thönerne Kuh von ungeheurer Grösse in einem Zuge von einer Menge Bauern umher, denen die vornehmsten Beamten der Regierung und andere Einwohner folgen. Die Hörner und Hufe sind vergoldet und mit seidenen Bändern geschmückt. Nachdem man sich etlichemal niedergeworfen und die Opferspenden auf den Altar gesetzt hat, wird die thönerne Kuh zerbrochen und unter das Volk vertheilt“ [2]. Der Kaiser pflügt selbst an diesem Tage, und bereitet sich durch religiöse Uebungen drei Tage lang auf das Fest vor. Wer denkt hierbei nicht mit Barrow an das Aegyptische Stieropfer, das gleichfalls zerstückt und vertheilt wurde, entsprechend dem zertheilten Osirisleibe? Die Kuh ist sichtbares Bild der Erde, welche, indem sie aus sich alle Erzeugnisse hervorbringt, sich selbst hingiebt (opfert), woran dann Alle Theil haben. Der kosmische Charakter dieser Chinesischen Opfer liegt jedenfalls klar zu Tage.

Die Opfer der Griechen, mit welchen die der Römer auf ganz gleicher Stufe stehen [3], sind äusserst zahlreich und verschiedenartig. Wir müssen uns im Folgenden nur auf das beschränken, was unmittelbar zur Entwicklung der Grundidee des Opfers dient. In dieser Beziehung sind denn vor allem die Angaben über das Opferblut von Wichtigkeit. Bei den Griechen steht *αἱμάσσειν βωμοὺς* geradezu schlechthin für Opfern überhaupt [4], was nicht der Fall seyn könnte, wenn nicht das Blut das eigentliche Opfer, d. h. sein Innerstes, sein Mittelpunkt gewesen wäre. Ganz allgemein und ohne Bezug auf die Jüdischen Opfer nennt Philo das Opfer überhaupt eine *ψυχικὴ σπονδὴ*, weil das Blut eine Ausgiessung der Seele sey [5]. Ueberhaupt war es

---

1) Dü Halde Beschreibung des Chines. Reichs III. S. 11.

2) Barrow a. a. O. II. S. 125.

3) Dionys. Hal. Archaeol. 7, 72. ed. Reisk. p. 1495.

4) Vgl. Saubert de sacrific. p. 580: *unde*, αἱμάσσειν βωμοὺς *Graeci pro* ἱεροποιεῖν *dixere*, Virg. ecl. 1, 7: *Illius aram saepe tener nostris ab ovilibus imbuet hoedus.*

5) Philo de victim. p. 839: ψυχῆς ὡς εἰπεῖν ἐστὶ σπονδὴ τὸ αἷμα.

unter den Griechischen Philosophen der verschiedensten Schulen eine weit verbreitete Ansicht, dass das Blut Träger der Seele oder des Lebens sey [1]). Bei den Römern ist *animam litare* der eigentlich priesterliche Kunstausdruck für Opfern, und völlig gleichbedeutend mit *sanguinem litare*, weil eben die *anima* im *sanguis* sey [2]). Selbst das Wort *sancire* glaubte man von *sanguis* ableiten zu müssen [3]). Einen weitern und richtigen Blick in das Opferwesen der Griechen und Römer lässt uns aber erst ihre damit in der genauesten Verbindung stehende eigenthümliche Auffassungsweise des Wesens der Gottheit thun. Dieses fällt zwar auch hier wie im Orient mit dem Wesen der Welt und Natur zusammen, jedoch tritt die Einheit desselben, die dort immer zuletzt, wenn freilich in pantheistischer Form, durchblickt, hier beinahe gänzlich in den Hintergrund; das Wesen der Gottheit zersplittert sich vielmehr in eine unendliche Vielheit von Göttern, die Auffassungsweise hat durchaus polytheistische Form. Nichtsdestoweniger sind aber alle diese vielen Götter zuletzt doch nur personificirte Naturkräfte [4]). Dazu kommt die

---

Ganz ähnlich Aristäus in einem Fragmente bei Euseb. praepar. 8, 9. p. 375: τῆς γάρ ἑαυτοῦ ψυχῆς τοῦ παντὸς τρόπου προςφορὰν ποιεῖται ὁ τὴν θυσίαν προςάγων.

1) Empedocles (bei Grotius zu Lev. 11.): ψυχὴ ἐν τῇ τοῦ αἵματος συστάσει. Vergl. Cic. Tuscul. Quaest. 1, 9. Jul. Pollux onomast. II. pag. 262. Eben so Pythagoras, unter dessen Lehrsätzen Diogenes Laert. de vita Pythag. cap. 19. auch den aufführt: τρέφεσθαι τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ αἵματος. Dasselbe lehrte Chrysipp, die Stoiker. Vergl. Sprengel pragmatische Geschichte der Arzneikunde I. S. 295. 317. 452. 469. 475. 483.

2) Zu Virgils Worten Aen. 2, 118: *Sanguine quaerendi reditus, animaque litandum Argolica*, sagt Servius: *Videtur sane peritia Juris Pontificalis animalis hostiae mentionem fecisse, cum dicit: animaque litandum Argolica; nam et Animam dixit et Litare, verbo Pontificali usus.* Eben so zu Aen. 9, 349: *Purpuream vomit ille animam*, bemerkt er: *secundum eos, qui animam sanguinem dicunt*, und nochmals zu Ende des Buchs: *cujus* (animae) *sedem plerique sanguinem esse volunt;* eben so zu Anfang des vierten Buchs: *in sanguine anima est.*

3) Servius in Aen. 12, 200: *Sancire proprie est sanctum aliquid i. e. consecratum facere fuso sanguine hostiae, et dictum sanctum quasi sanguine consecratum.* — Baur will (Symbolik II, 2. S. 474.) selbst den Namen des Gottes Liber mit Leib und Leben, das dieser Gott gebe, und zugleich mit לב Herz als dem Sitz des Lebens, wie auch mit *libare*, opfern, in Verbindung bringen.

4) Creuzer Symbolik IV. S. 551: „Die lebendigen Elemente, was sie so nannten, Luft, Feuer, Wasser und Erde, in ihrer Wechselwirkung und in ihrem Einfluss auf den Menschen, die auffallendsten Erscheinungen im Thierreiche, die Merkwürdigkeiten der Pflanzenwelt; daneben besonders Sonne und Mond, die Planeten nebst einigen andern

weitere Eigenthümlichkeit, dass, während die Aegyptische Religion z. B. in der Thierwelt den Reflex des Göttlichen findet, die Griechische und Römische alles in Form des Menschlichen anschaut und dadurch einen vorherrschend anthropomorphistischen Charakter erhält [1]). Nach dieser zwiefachen Eigenthümlichkeit der Auffassung des Göttlichen musste sich denn auch nothwendig das Opferwesen eigenthümlich gestalten: die Mannigfaltigkeit der Götter erzeugte auch Mannigfaltigkeit in den Opfern, und der anthropomorphistische Charakter verdeckte mehr als im Orient den rein physischen und kosmischen Grund, auf dem zuletzt alles ruhte. Als oberstes, allgemeinstes Princip für das ganze Opferwesen gilt die von Porphyr in dieser Beziehung aufgestellte Regel: τῷ ὁμοίῳ χαίρει τὸ ὅμοιον [2]), welche in den Gesetzen der zwölf Tafeln so lautet: *Quaeque cuique divo decorae gratae sint hostiae providento* [3]), d. h. mit andern Worten: das Opfer muss sich nach dem besondern Wesen derjenigen Gottheit richten, welcher es dargebracht wird [4]). Die Wesensverschiedenheit der Götter aber, so gross und mannigfach sie auch seyn mag, ist doch zuletzt nur die zwiefache der obern (Olympischen) und untern (Chthonischen) Götter [5]), und diese Theilung bildet nun auch den Grund zu einer das ganze Opferwesen durchdringenden Hauptverschiedenheit; alles im Ritual bis ins Einzelste richtete sich darnach, ob einer der obern oder einer der untern Gottheiten geopfert wurde. So zuerst das Opfermaterial: den obern Göttern mussten weisse, den untern schwarze Thiere dargebracht werden [6]). Dann die Zahl der

---

ausgezeichneten Sternen und noch der Sirius — das waren die Dinge, die der Grieche verehrte . . . . Physisch war fast seine ganze Religion, die öffentliche, wie die geheime."

1) Creuzer a. a. O. S. 553.

2) Porphyr. de antr. cap. 6. und bei Euseb. praep. ev. 4, 9.

3) Saubert de sacrific. cap. 18. p. 366.

4) Eine Nachweisung, wie dies im Einzelnen geschah, findet sich in der hier sehr beachtenswerthen Stelle des Arnobius adv. Gent. 7, 18, auf die wir vorerst im Allgemeinen verweisen

5) Eigentlich zerfällt die ganze Göttergesammtheit in drei Klassen: Ὀλύμπιοι, χθόνιοι und ὑποχθόνιοι (Porphyr. l. c., Creuzer Symbolik III. S. 47 f.), allein die beiden letztern fallen doch meist wieder zusammen, und dies besonders beim Opferdienst.

6) Homer. Iliad. 3, 103: οἴσετε δ' ἄρν', ἕτερον λευκόν, ἑτέρην δὲ μέλαιναν, Γῇ τε καὶ ἠελίῳ. Virgil. Aeneid. 3, 120: *Nigram hiemi pecudem, zephyris felicibus albam.* 5, 97. 735. 6, 243. 249. Als Grund giebt Arnobius advers. Gent. 7. p. 225. an: *Quia superis diis, atque*

Opferthiere: den obern Göttern brachte man eine ungerade, den untern eine gerade Anzahl (vgl. I. S. 141.) [1], daher besonders die Drei so vielfach bei den Opfern für die obern Götter, als die erste ungerade Zahl, und darum auch Repräsentant und Quelle alles Ungeraden überhaupt, wie z. B. bei dem festlichen fünfjährigen Lustrum Suovitaurilia ein Schwein, ein Schaf und ein Stier geopfert ward [2]; drei Altäre errichtete man bei Opfern für die obern, zwei bei denen für die untern Götter; dreimal geschah die Anrufung bei jenen, zweimal bei diesen [3]. Ferner bestimmte sich darnach der Ort des Opferns, wenigstens im Allgemeinen: den obern Göttern wurde gerne auf Anhöhen, den untern in Höhlen geopfert [4]; die Altäre selbst waren darnach verschieden, die für die obern Götter hiessen βωμοι, *altaria* (d. i. Höhen), die für die untern waren blosse ἐσχαραι [5]. Auch die Zeit richtete sich darnach: den obern Göttern opferte man in der Regel bei Tage, den untern bei Nacht oder am Abend [6]. Endlich ist auch die Handlung des Opferns darnach modificirt: bei den Opfern für die obern Götter wurde der Kopf des Opferthiers nach oben, bei denen für die untern Götter nach unten gerichtet gegen den Boden [7]; bei jenen musste mit dem Opfermesser von oben herunter, bei diesen von unten herauf gestochen werden, letzteres hiess *subponere cultrum* [8]; bei jenen

---

omnium dexteritate pollentibus color laetus acceptus est ac felix hilaritate candoris. At vero diis laevis, sedesque habitantibus inferas color furvus est gratior et tristibus subfectus e fucis. Vgl. Saubert de sacrif. 18. p. 369 sq. Pitiscus Lex. Antiq. Rom. II. p 1078.

1) Ein Pythagoreisches Symbolum sagt: τοῖς μὲν οὐρανίοις περισσὰ θύειν, ἄρτια δὲ τοῖς χθονίοις. Saubert l. c. p. 390.

2) Dionys. Hal. Antiq. Rom. 4. Livius 1, 44. Saubert l. c. p. 65 sq.

3) Pitiscus l. c. I. p. 659.

4) Saubert l. c. cap. 14. p. 277.

5) Saubert l. c. cap. 15. p. 297. Creuzer Symbolik III. S. 48.

6) Callixen. Rhod. in Alexandr. τοῖς μὲν οὖν κατοιχομένοις περὶ ἡλίου δυσμὰς ἐναγίζομεν· τοῖς δὲ οὐρανίδαις ὑπὸ τὴν ἕω τοῦ ἡλίου ἀνατέλλοντος ἱερεύομεν. Virg. Aen. 6, 252. Lucan. Phars. 5, 402.

7) Saubert l. c. cap. 19. p. 415 sq.: *In inferorum vero sacris subprimebant caput hostiae, ut terram intueretur.* Myrtilus Lesb. 2: εἰώθασιν οἱ ἱερεῖς τὰ ἔντομα τοῖς κάτω θεοῖς ἐναγιζόμενα ἐν τῇ γᾷ ἀποτέμνεσθαι τὰς κεφαλάς, οὕτω γὰρ θύουσι τοῖς ὑποχθονίοις. Τοῖς δὲ οὐρανίοις ἄνω ἀναστρέφουσι τῶν ἱερείων τὸν τράχηλον σφάζοντες.

8) Saubert l. c. p. 418. Servius zu Virgil. Georg. 3, 492. (*At vix subpositi tinguntur sanguine cultri*): *Sic et in Aen. 6, 248: Subponunt alii cultros. Dicendo autem „subpositi", feriendi genus ostendit, nam interdum desuper feriebantur.*

fieng man das Blut in Gefässen auf und begoss damit die Altäre, bei diesen liess man es in einen dazu bereiteten Graben laufen [1]; bei jenen hob man während der Anrufung die Hände in die Höhe, bei diesen liess man sie herunterhängen [2]. — Wie auf die beiden Hauptklassen der obern und untern Götter, so findet jene Opferregel τῷ ὁμοίῳ χαίρει τὸ ὅμοιον auch wiederum auf jede einzelne Gottheit dieser Hauptklassen ihre Anwendung. Ausser jener mehr allgemeinen Wesensgleichheit, welche das Opferthier für die obern oder untern Götter tüchtig machte, musste es auch noch durch besondere Eigenschaften der besondern Gottheit entsprechen. Nicht als ob jeder Gottheit nur Ein Thier ausschliesslich geopfert worden wäre, vielmehr dienten dieselben Thiere zu Opfern für verschiedene Götter, doch aber entsprach das Thier immer von einer oder mehrern Seiten her, je nachdem auch an der Gottheit selbst diese oder jene Seite mehr hervortrat. So wurde gewöhnlich auf Gleichheit des Geschlechts gesehen [3], doch waren öfter andere Eigenschaften mehr maassgebend und das Geschlecht blieb unberücksichtigt. Sehr deutlich tritt aber die Wesensverwandtschaft hervor, wenn z. B. der Proserpina (d. i. der in die Unterwelt geraubten Trieb- und Erzeugungskraft, der erstorbenen, unfruchtbaren Natur) [4] eine vacca sterilis geopfert wurde [5]; der Minerva, der unbefleckten, reinen Jungfrau [6], eine virgo vitula [7]; der Diana, welche ἐλλοφονος und ἐλαφηβολος hiess [8], und in der epischen Göttergeschichte als Hirsch mit dem Giganten Typhon kämpft [9], ein Hirsch oder überhaupt Jagdthiere [10]; dem Jupiter ein gros-

1) Saubert l. c. p. 418. vgl. mit p. 580.

2) Pitisc. l. c. I. p. 659. Virg. Aen. 3, 176.

3) Saubert l. c. cap. 18. p. 366 sq.

4) Creuzer Symbolik IV. S. 183. 190.

5) Virgil. Aen. 6, 251: *sterilemque tibi Proserpina vaccam.* Prudentius contra Symm. 1, 359: *Placatur* (Proserpina) *vaccae sterilis cervice resecta.* (Vgl. Hom. Iliad. 11. στεῖραν βοῦν.)

6) Creuzer a. a. O. II. S. 652. 671.

7) Arnob. adv. Gent. 7. p. 227: *Telluri matri scrofa inciens immolatur et foeta; at Minervae virgini virgo caeditur vitula, nullis unquam stimulis, nullius operis excitata conatu.* Vgl. auch die Stelle aus Fulgentius oder Manilius Chresto bei Pitiscus l. c. p. 919.

8) Plutarch. de solert. anim. p. 966.

9) Creuzer a. a. O. II. S. 179 f.

10) Ovid. fast. 1, 385: *Quae semel est triplici pro virgine caesa Dianae Nunc quoque pro nulla virgine cerva cadit.* Servius in Aen. 2, 116. Pausan. 7, 18.

ser weisser Stier; der Juno eine glänzend weisse Kuh [1]; dem Bacchus, der selbst von Jupiter in einen Bock verwandelt worden [2], Böcke; der Latona (Mond) eine Kuh [3] u. s. w. — Ziehen wir vorerst aus dem Bisherigen das Resultat, so stellt sich für den Begriff des Opfers Folgendes heraus: Im Allgemeinen handelt es sich beim Opfer jedenfalls um eine Lebens- und Wesensgemeinschaft mit der Gottheit, welcher geopfert wird; darauf weist jene allgemeine, alles durchdringende Opferregel hin [4]. Das Opferthier ist daher in den bisher angeführten Fällen, wozu im Folgenden noch weitere kommen werden, nicht

---

1) Virgili Georg. 2, 146: *maxima taurus victima.* Virgil. Aen. 4, 59: *vacca candens.*

2) Martial. epigr. 3, 24: *Hircus Bacchae tuis victima grata sacris.* Horat. od. 3, 8. 6: *Voveram . . . . . . album Libero caprum.* Creuzer a. a. O. III. S. 332.

3) Livius 25, 12.

4) Zuweilen soll auch die dem Wesen einer Gottheit gerade entgegengesetzte Eigenschaft ein Thier zum Opfer für dieselbe bestimmt haben. So sagt z. B. Servius zu Virg. Georg. 2, 180: *Victimae numinibus aut per similitudinem aut per contrarietatem immolantur. Per similitudinem, ut nigrum pecus Plutoni, per contrarietatem, ut porca, quae obest frugibus, Cereri, et caper, qui obest vitibus, Libero; item capra Aesculapio, qui Deus est salutis, cum capra nunquam sine febre est.* Vgl. Ovid. Metam. 15, 3 sq. Dies wäre dann nach demselben Grundsatz geschehen, dem gemäss die Aegypter den guten Göttern typhonische Thiere opferten (s. oben S. 235). Doch ist hier die Sache etwas anders. Das Schwein war nämlich das eigentliche Thier der Ceres, das ihr, wie wir sogleich hören werden, als das Thier der agrarischen Fruchtbarkeit geopfert wurde; eben so war der Bock vermöge seiner Zeugungsbegierde das dem Bacchus entsprechende Thier, man denke nur an den Mendesischen Bock. Nun kann aber ein und dasselbe Thier nicht wohl zugleich als der besondern Gottheit feindselig und entgegengesetzt, und dann wieder als ihrem eigenthümlichen Wesen entsprechend geopfert worden seyn; es ist daher wohl möglich, dass jener Grund, der von der Entgegensetzung hergenommen, mehr der äusserliche, exoterische, jener aber der Wesensgleichheit der tiefere, priesterliche, esoterische Grund war. Auch die Ziege dürfte höchst wahrscheinlich nicht wegen ihres beständigen Fiebers (ohnehin eine sonderbare Meinung) dem Aesculap geopfert worden seyn, als vielmehr, weil dieser, als Gott der Gesundheit, Sohn des Apollo war, welcher gleichfalls als Schutzgottheit der Gesundheit betrachtet wurde, und dem man Ziegen aus astronomischen Gründen opferte (Saubert l. c. p. 501, Creuzer Symbol. II. S. 159. und IV. S. 425. 433.). Eben so ist wohl, wenn der Venus ein Stier geopfert ward (Saubert p. 491.), nicht an einen Gegensatz im Geschlecht zu denken, als ob der Stier das ihr feindselige Thier wäre, vielmehr umgekehrt an einen ähnlichen Grund, aus dem auch der Aegyptischen Isis ein Stieropfer gebracht wurde. Der exoterische Standpunkt konnte in der scheinbaren Entgegensetzung eine Art captatio benevolentiae erblicken, oder eine Beschwichtigung des Zorns der Götter. Uebrigens bleibt auch bei dieser Art Sühne die Grundanschauung immer eine kosmische.

unmittelbares Symbol des Opfernden, sondern, wie wir es auch in Indien, Persien und Aegypten getroffen haben, Symbol der Gottheit, deren Wesen es irgendwie entspricht [1]. Nichtsdestoweniger muss es aber auch in einer Beziehung zum Opfernden stehend gedacht worden seyn, denn er war ja der Hingebende, ihm gehörte es an, er brachte es dar. Diese zwiefache Beziehung des Opferthiers einerseits auf die Gottheit, welcher es entsprach, andrerseits auf den Opfernden, der es als das Seinige ihr hingab, eignet dasselbe dazu, die Gemeinschaft mit jener Gottheit für den Opfernden zu vermitteln. Jedoch ist diese Vermittlung rein kosmischer Natur, denn schon jene Eintheilung der gesammten Götterwelt in die obere und untere, welche dem ganzen Opferwesen zu Grunde liegt, ist zugleich die des Universums selbst in die Ober- und Unterwelt, Himmel und Erde, und das Wesen der Gottheit fällt namentlich bei dieser Eintheilung mit dem Wesen der Welt als identisch zusammen; nicht minder aber zeigt sich der kosmische Charakter auch bei der Wahl der Opfer für die einzelnen Gottheiten, die sich gerade in Beziehung auf die ihnen bestimmten Opfer so deutlich als kosmische Potenzen darstellen [2]. — Vollständiger werden sich

---

1) Man hat auch behauptet, die Wahl des Opferthiers habe sich nach der Lebensweise des Opfernden gerichtet, so pflege der Schäfer ein Schaf, der Fischer einen Fisch u. s. w. darzubringen (vergl. Vossius theol. gent. 9, 7. Hall. Encyclopädie III, 4. S. 83.). Dies ist aber nur scheinbar der Fall; allerdings brachte jeder von dem Seinen, von seinem Eigenthum, worin dies auch vorzüglich bestand, dar, aber dies hatte immer doch auch eine Beziehung auf die Gottheit selbst, denn das Heidenthum vergöttert das Leben und Wesen desjenigen Geschöpfes, durch das der Mensch sich nährt und erhält. Die Fischer, welche Fische opferten, mochten auch wohl Fischgottheiten haben, oder das Element des Wassers als Gottheit verehren, wie die Hirten von einer Heerde am Himmel, von einem Widderkopf u. s. w. wussten.

2) Auch in mehreren Nebenbestimmungen wird der kosmische Charakter sichtbar; so z. B. waren die Hüften (*coxae*, *μηρία*) ein sehr wichtiger Theil des Opferthiers, der ganz verbrannt wurde, weil er diene *εἰς γένεσιν τῇ προςέσει τοῦ σπέρματος*, wie Eustathius sagt (Saubert cap. 20. p. 438. vergl. Hesiod. Op. et dier. I, 335.); aus ähnlichem Grunde soll bei allen Opfern die femur der Venus geweiht gewesen seyn (Saubert l. c. p. 439 sq.). Die Hörner der Stiere und Kühe pflegte man zu vergolden (vergl. die Stellen bei Pitiscus l. c. II. pag. 1077. Saubert p. 388.) mit offenbarer Beziehung auf Sonne und Mond, die man sich gehörnt dachte (I. S. 474. vgl. das Virgilsche: *candidus auratis aperit cum cornibus annum taurus*). Auch die Kränze, welche die Opferthiere und die Opfernden trugen, wiesen auf das Leben der Natur hin, sie waren von solchen Gewächsen, die der betreffenden Gottheit heilig waren, wie z. B. aus Epheu, womit die Böcke des Bacchus, oder Fichten- und Föhrenlaub, womit das Opfer des Pan bekränzt wurde. Vgl. Pitiscus l. c.

uns die Vorstellungen, welche Griechen und Römer mit den Opfern verbanden, ergeben, wenn wir einige einzelne Opferhandlungen genauer betrachten. Aus der grossen Menge derselben wählen wir solche, die einen öffentlichen Charakter haben, nämlich jährlich wiederkehrende Festopfer, und zwar unter diesen wieder die ältesten, da derartige Opfer jedenfalls die wichtigsten sind und aus ihnen auf die Opferideen am sichersten geschlossen werden kann. Zuerst mag eines Griechischen Festopfers, des ältesten und wichtigsten, Erwähnung geschehen. Zu Athen wurde jährlich dem Jupiter, als der höchsten Gottheit der Stadt (Ζευς πολιευς) ein Stier geopfert an dem grossen Feste, welches den Namen βουφονια und Διοςπολια führte. Man legte Brode oder Kuchen von verschiedenem Mehl auf den ehernen Tisch des Zeus, trieb dann einige Ochsen um denselben, und bestimmte denjenigen von ihnen zum Opfer, welcher jene Brode frass. Nun wählte man Jungfrauen, welche Wasser zu tragen hatten, und in diesem wurden Beil und Schwert (Messer) zum Schlachten geschärft. Dazu waren bestimmte Personen aufgestellt: einer reichte einem zweiten das Beil dar, und dieser schlug damit den Stier, ein dritter schlachtete ihn. Darauf wurde das Fell abgezogen und das Fleisch unter Alle zum Essen vertheilt; ersteres nähete man aber wieder zusammen, füllte es ganz mit Futter (χορτος) aus, und stellte auf diese Weise den Stier wieder so her, wie er lebend war; er ward an einen Pflug gespannt, als ob er arbeite. Dann wurden alle, die an der Tödtung des Stiers Antheil hatten, vor Gericht gestellt zur Verantwortung wegen der gemeinschaftlichen That; da schieben die Wasserträgerinnen die Schuld auf die, welche Beil und Schwert geschärft, diese auf den, der das Thier geschlachtet, dieser auf das Schwert; als schuldig wird letzteres ins Meer versenkt. Die dabei thätigen Personen hiessen βουτυποι, Stierschlächter, κεντριάδαι, Stiertreiber, δαιτροι, Vertheiler d. i. welche das Fleisch zum Essen, δαῖτα, austheilten. Diese ganze Ceremonie gründete sich auf folgenden Mythus. In Athen wohnte ein Ackermann, der aber kein Einheimischer war, Diomus oder Thaulon; er sah einst einen Ackerstier von der Feldarbeit an den heiligen Tisch des Zeus laufen und dort die Opferbrode theils fressen, theils zertreten; im Unwillen nimmt er seinem Nachbar ein scharfes Beil und schlägt den Stier todt. Solche That war aber als Mord verboten; sein Verbrechen erkennend begräbt er den Stier

und flieht nach Creta. Als nun in Attika grosse Dürre und Unfruchtbarkeit entstand, fragte man das Orakel, und dieses antwortete, der Flüchtling solle Sühne veranstalten, und zwar dadurch, dass der todte Stier wieder so hergestellt werde, wie er lebend war [1]). — Es ist nicht ganz leicht, diesen Mythus und den auf ihn bezüglichen Festritus in allen Einzelheiten sicher zu deuten, allein das, was uns hier Hauptsache ist, die Beziehung auf Agricultur, auf Production und physisches Leben und Bestehen liegt immerhin so offen vor Augen, dass es unmöglich ist, sie zu verkennen. Der Stier ist Pflugstier, er nimmt verzehrend das wieder in sich auf, was er selbst hervorgebracht (von der Ackerarbeit geht er zum Tisch mit Broden und frisst sie); er stirbt am Altar und nährt mit seinem Fleische, das unter Alle vertheilt wird; aber er geht nicht unter im Tode, sondern wird wieder hergestellt, kehrt ins Leben zurück und kommt von neuem an den Pflug d. h. seine Productionskraft erneuert sich. Wie überall in den alten Religionen, ist demnach auch hier der Stier Bild der zeugenden, hervorbringenden, nährenden, Leben bringenden Natur, und auf diese bezieht sich somit jedenfalls der ganze Festritus. Unwillkürlich wird man dabei zunächst an den Persischen Urstier und dessen Bild, das Mithrasopfer, ingleichen an den Aegyptischen Osirisstier beim Isisfeste und an das Indische Aswamehda erinnert, zumal da bei letzterm gleicher Weise das Opfer vertheilt und die einzelnen Stücke ausgetheilt wurden; schon oben gedachten wir in dieser Beziehung des Dionysos ἰσοδαίτης. Die allen Naturreligionen gemeinsame Grundidee von dem Tode der Gottheit (des Naturlebens), aus welchem neues Leben wieder hervorgeht, so dass das Sterben derselben, das Hingeben in den Tod eo ipso für das ausser ihr Seyende ein Lebengeben ist, bildet auch die Grundlage der Attischen Buphonien. Nicht zu übersehen ist dabei, welche wichtige Rolle das Wasser in dem Festritus spielt; von ihm geht die Ursache des Todes des Stieres aus, es muss auch die Schuld dieses Todes in sich zurücknehmen. Das feuchte Element nimmt und verschlingt alles materielle Leben in sich, wie es aus ihm auch hervorgeht. So deutlich nun auch in diesem Festritus die

---

1) Die Hauptstelle ist bei Porphyr. de abstin. 2, 29. Mögen die kritisch nicht leicht herstellbaren Schlussworte im Einzelnen gedeutet werden, wie sie wollen, so liegt doch jedenfalls der angegebene Sinn in ihnen. — Vgl. auch Creuzer Symbolik IV. S. 122 f.

Beziehung auf Naturleben und Agricultur vorliegt, so muss man sich doch immer auch an die oben erwähnte Anschauungsweise des Griechen erinnern, nach welcher er die Natur und ihr Wesen immer zugleich im Spiegel des Menschlichen erblickte. Daher liegt denn auch in den Buphonien wenigstens eine mittelbare Beziehung auf das Wesen des Menschen. „Der Mensch, der Treiber des Stiers in Bebauung der Erde, kehrt wie er zur Erde zurück, deren Früchte er isset, wie der Stier“ [1]. Solche Lehren waren ja auch Gegenstand der Mysterien, und namentlich der Eleusinischen Ceresfeier, auf welche die Buphonien unmittelbar folgten, mit der sie daher auch in Zusammenhang gedacht wurden. Sehr bemerkenswerth ist bei dem ganzen Ritus der letztern, wie der Begriff der Schuld aufgefasst wird. Der Tod des Stiers ist eine Schuld, aber diese Schuld ist nicht unmittelbare Thatsache des Willens als solchen, sondern steht in der genauesten Verbindung mit dem Wasser, ja sie kommt eigentlich aus ihm und kehrt in dasselbe zurück; sie ist nichts Ethisches, sondern etwas Kosmisches, und wird in die reine Endlichkeit, in den materiellen Tod gesetzt. — Von den Römischen Festopfern erwähnen wir zuerst das bei den sogenannten Fordicidien, welche auf den 15. April gefeiert wurden und in die vom 13. bis 19. April dauernden Cerealien fielen; es hatte dies Fest seinen Namen von der trächtigen Kuh, die als Opfer dargebracht ward; ihre Bedeutung bei einem Frühlingsfeste, wie eben diese Fordicidien waren, kann gar nicht bezweifelt werden, sie ist ein Bild der mit Früchten schwangern Erde, die als Tellus oder Ceres verehrt ward, also ein Bild der Gottheit selbst [2]; wenn diese Kuh getödtet ward, so kann dies nichts anderes bedeuten, als dass die Erde sich selbst, ihre Kraft, ihr Seyn und Leben dahingiebt in ihre für den Menschen bestimmten Erzeugnisse, und eben dieses Hingeben ist ein Opfern. Wir haben also auch hier eine ganz unzweideutige Darstellung des Zeugungsprocesses oder Schöpfungsactes in Form eines Opfers: das Göttliche giebt sich hin, und diese völlige Hingabe an ein Anderes ist sein Tod,

1) Creuzer Symbolik IV. S. 127.

2) Ovid. fast. 4, 629: *Terra post Veneris cum lux surrexerit Idus, Pontifices, forda sacra litate bove. Forda ferens bos est, foecundaque dicta ferendo, Hinc etiam foetus nomen habere putant. Nunc gravidum pecus est, gravidae quoque semine terrae, Telluri plenae victima plena datur.* — Creuzer Symbolik IV. S. 179.

aber dieser Tod ist wiederum Quelle des Lebens. Dieselbe Opferidee haben wir schon bei den Indern aufs deutlichste ausgesprochen gefunden. — Ein anderes, in mehrerer Beziehung merkwürdigeres Opfer ist das Schweinsopfer, welches von den Römischen Autoren für das erste und älteste Opfer überhaupt erklärt wird [1]), und auch bei weitem am häufigsten vorkommt, also auch eines der wichtigsten ist. Es wurde zwar auch der Venus und dem Bacchus gebracht, doch am meisten der Ceres, deren eigentliches und gewöhnliches Opfer es war; zugleich diente es aber auch als Hochzeitopfer und endlich auch als Bündnissopfer [2]). Das Schwein war aus Gründen, die bereits oben S. 233 angegeben wurden, das Thier agrarischer Fruchtbarkeit und Ueppigkeit, und in eben dieser Eigenschaft entsprach es ganz besonders der Ceres als der Mutter Erde, welche alles Erzeugniss in ihrem Schosse verbirgt und daraus hervorbringt, der Allnährerin, die alle Nahrungsstoffe in sich trägt [3]). Um dies möglichst bestimmt anzudeuten, wählte man gewöhnlich ein weibliches, sehr fettes, öfter auch trächtiges Schwein [4]). Besonders gewöhnlich war das Schweinsopfer bei den Mysterien der Ceres, es musste zumal von jedem bei der Aufnahme oder Einweihung als Sühnopfer gebracht werden [5]): fette Schweine nannte man daher sprüchwörtlich geradezu *porci mystici* [6]).

---

1) Ovid. metam. 15, 111: *Et prima putatur hostia suis meruisse necem.* Fast. 1, 349. Probus Grammat. ad Georg. 2, 380: *prima existimatur hostia fuisse sus, deinde caper.* Saubert l. c. p. 500.

2) Varro de re rust. 2, 4: *Graece dicitur ὗς, olim θῦς, ab illo verbo, quod dicitur θύειν, quod est immolare. Ab suillo enim genere pecoris immolandi initium primum sumptum videtur: cujus vestigia, quod initiis Cereris porci immolantur, et quod initiis pacis foedus cum feritur, porcus occiditur, et quod nuptiarum initio antiqui Reges, et sublimes viri in Etruria, in conjunctione nuptiali, nova nupta et novus maritus primum porcum immolant. Prisci quoque Latini et etiam Graeci in Italia idem factitasse videntur.* Vergl. Ovid. fast. 1, 349. Aristophan. Ran. 1, 7: χοῖροι τῇ Δήμητρι καὶ Διονύσῳ ἐθύοντο. Horat. epist. 2, 1. 143.

3) Creuzer Symbolik II. S. 302 — 308.

4) Cornutus de N. D. p. 211. Pitiscus l. c. II. p. 474. Creuzer Symbolik IV. S. 473. Arnobius advers. gent. 7. p. 227: *Telluri matri scrofa inciens immolatur et foeta.* Macrob. saturn. 1, 12: *Sus praegnans mactatur, quae est hostia propria Terrae.*

5) Vgl. Saintecroix bei Creuzer IV. S. 473. Not. 268.

6) Pitisc. l. c. II. p. 475: *Utra de causa porcus Cereri caderet, illud certe observabatur, ut et praepinguis esset et nulla sui parte mancus ac mutilus. Ergo porcos mysticos, aut mystericos vocabant, qui pinguissimi et integerrimi essent. cf. Aristophan. Acharn. 3, 2, 16.* — Saubert l. c. cap. 23. p. 506.

Deutlich zeigt sich auch hier wieder, wie der an sich ethische Begriff der Sühne ganz kosmische Form hat, es geht aufs bestimmteste aus der Wahl des dazu dienenden Opferthiers hervor. Wenn das Schwein auch als sacrificium nuptiale gebracht und beim Hochzeitsmahle verzehrt ward, so hängt dies genau mit den eben erwähnten Ideen zusammen. Die Hinweisung auf Zeugung und Ernährung liegt ohnehin offen vor, ergiebt sich aber noch besonders daraus, dass man, um eine Jungfrau als hochzeitsfähig zu bezeichnen, ihre weibliche Natur, vorzüglich ihre Brüste als das Zeichen, dass sie Mutter werden könne, geradezu *porca* und *χοιρον* nannte [1]. Auch das Hochzeitopfer galt eigentlich der Ceres, als der personificirten mütterlichen Naturkraft; um der Gemeinschaft und Verbindung willen mit dieser Gottheit ward es gebracht und Ehesegen damit bezweckt. Eben als Ceresopfer wies es dann aber auch auf den innigen Zusammenhang hin, in welchem man sich Agricultur und Ehe, als die beiden Grundlagen eines geordneten Lebens dachte. Demeter ist als Stifterin der agrarischen Cultur zugleich auch Stifterin des ehelichen Vereins [2], und die eheliche Verbindung wird mit Ausdrücken bezeichnet, welche vom Pflügen und Säen entlehnt sind; nur verehelichte Frauen feierten das Fest der Thesmophorien [3], und die Symbole bei dem Feste jener Göttin waren zweideutig, indem sie eben so gut auf den Schoos der Mutter, als auf den Schoos der Erde hinwiesen [4]. Endlich war aber Ceres als Stifterin der Agricultur und des ehelichen Vereins überhaupt die vereinende, ordnende Gottheit. „Der Grundgedanke der Cerealischen Religion war, wie sich in allen ihren Formen zeigt, der Satz vom Krieg und Frieden, vom Streit der Materie mit dem Geist und von deren Läuterung durch diesen, der Satz von Entzweiung und Versöhnung“ [5]. Agricultur und Ehe sind der Typus aller Einigung und Aufhebung des unordentlichen, verworrenen Wesens (Krieg) und zugleich Bedingung des Friedens, wie sie

---

1) Varro de re rust. 2, 4: *Nam et mulieres, maxime nutrices, naturam qua feminae sunt, in virginibus appellant porcam et Graeci χοιρον, significantes esse dignam nuptiarum.* Vergl. andere Stellen bei Pitiscus l. c. II. p. 669.

2) Baur Symbolik II, 2. S. 331.

3) Creuzer IV. S. 450. 461.

4) Baur a. a. O.

5) Creuzer IV. S. 499.

wiederum durch den Frieden bedingt sind. Daher war denn das der Ceres eigenthümliche Schweinsopfer auch das natürliche Opfer bei Bündnissen und Friedensschlüssen, und es liegt auch diesem Opfer, so wenig es auf den ersten Blick scheint, doch immer eine rein kosmische Idee zu Grunde. Recht deutlich sieht man hier wieder, wie selbst die rein ethischen Verhältnisse im kosmischen Lichte angeschaut und in unzertrennlichem Zusammenhange mit physischen Verhältnissen gedacht wurden.

Schliesslich gedenken wir noch kurz der Opfer bei den Nordischen, besonders Germanischen Völkern. Dass das Blut Hauptsache im Opfer ist tritt nirgends schärfer und bestimmter hervor, als hier. Das Opfer heisst nämlich geradezu Blot, Blut, und blotan (bluten) opfern oder (durch Opfer) göttlich verehren, blotinn durch Opfer verehrt, vergöttert, blotinassus Opfer- oder Gottesdienst (Ulfilas giebt damit Röm. 12, 1. das Griechische λατρεία); die Priester nannte man vom Opfern, als ihrem Hauptgeschäft, blotmadur, blotgodar, blutekirl d. i. Blutmann; bei den alten Preussen hiess der Hohepriester Criwe, von Krawia, Blut [1]. Nach diesem Sprachgebrauch war also das Opfer Inbegriff und Centrum des Cultus überhaupt, und wenn auch unblutige Opfer gebracht wurden, so treten dieselben doch gegen die blutigen gänzlich in Hintergrund (denn a potiori fit denominatio), und die Opferidee erscheint in letztern erst eigentlich und vollständig realisirt. Das Blut gilt aber auch diesen Völkern als Sitz der Seele und des Lebens [2]; aus dem Blute Othins, das auf die Erde fällt, entstehen im folgenden Frühjahr Blumen und Gewächse, es belebt die Erde [3]; das Blut des Opfers, als ein besonders geweihtes und heiliges, theilt leblosen Dingen, die damit bestrichen werden, Leben und Empfindung mit, daher man es an die hölzernen Bilder der Götter zu streichen pflegte, um sie zu beleben [4], blotan heisst darum auch, wie bluten und opfern, so auch vergöttern, höhere Kräfte mittheilen [5]. Damit

1) Mone Geschichte des nordischen Heidenthums I. S. 69. 83. 236. Fr. Wachter in der Hall. Encyklopädie III, 4. S. 92. (Grimm deutsche Mythologie S. 22 f., der aber die Ableitung von bloth Blut ablehnt, aus Gründen, die mir nicht stichhaltig scheinen.)

2) Mone a. a. O. S. 168.

3) Mone bei Creuzer Symbolik II. S. 99. Note.

4) Wachter a. a. O. S. 101.

5) Wachter a. a. O. S. 92.

hieng auch das blotan auf Gräbern und bei Todtenfesten zusammen. Wie im Worte, so zeigt sich auch im Ritual des Opfers das Blut als Hauptsache. Dem Opfer, sey es Mensch oder Thier, wurde ins Herz, als den Quellbrunnen des Blutes gestossen, das Herzblut war das eigentliche Opferblut, es wurde in einem Gefäss aufgefangen und das Götterbild, namentlich das Fussgestell (ganz ähnlich wie die Chinesen thun S. 245) damit besprengt oder angestrichen [1]); öfter kam es auch in einen besondern dazu bestimmten Kessel, welcher seinen Stand auf dem Altar hatte, darin befand sich der Opferblutzweig oder das Opferblutstäbchen, mit welchem das Blut angestrichen ward. So namentlich in dem grossen Tempel zu Hofstader auf Island und in Norwegen [2]). Das Opferthier selbst wurde von dem Priester in Stücke zerlegt, ein Stück dem Gott dargebracht, das übrige ausgetheilt und verzehrt. „Das Volk trat dadurch in Gemeinschaft mit dem heiligen Opfer“ [3]). — Vollständiger wird sich uns der Charakter und die Tendenz der Opfer des Nordischen Heidenthums darthun, wenn wir einige der grössten und wichtigsten Opferhandlungen, vorzüglich an Festen betrachten. Die alten Lappländer verehrten eine Dreiheit von Göttern, Tiermes, Storjunkare, Baiwe; die Opfer, welche man diesen Gottheiten darbrachte, waren Rennthiere; den beiden erstern, männlichen, wurden männliche, der letztern, weiblichen, junge, weibliche Rennthiere geopfert. Das Bild des Tiermes, welcher eine Art Doppelwesen, ein Lebens- und Todesgott war, wurde jedes Jahr neu verfertigt und durch Bestreichen mit dem Herzblut des Opfers, dem ein schwarzer Faden durchs Ohr gezogen war, geweiht, was offenbar eine Hindeutung auf die sich jedes Jahr erneuernde, aus dem Tode der Erstarrung hervorgehende Lebenskraft der Natur ist. Storjunkare erhielt alte Rennthiere zum Opfer; ein rother (wahrscheinlich auf Blut, Leben, Zeugung hinweisender) Faden wurde ihnen durchs rechte Ohr gezogen, mit dem Blute das Götterbild bestrichen, und das Zeugungsglied an das rechte Horn gehängt und beides hinter dem Bilde aufgesteckt; im Sommer zierte man dies (steinerne) Bild mit grünem Birkenreis, im Winter

1) Mone Gesch. d. nord. Heidenth. I. S. 26. 69. 92. 280. Wachter a. a. O. S. 91.

2) Mone a. a. O. und S. 294. Wachter a. a. O. S. 99. Vergl. überhaupt Grimm deutsche Mythol. S. 33 f.

3) Grimm a. a. O. S. 27. 34.

mit Fichtenzweigen, deutliche Hinweisung auf die immer grünende, unverwelkliche Zeugungskraft der Natur. Baiwe endlich war die Sonne, als nährende „Mutter aller Thiere, unter deren besonderer Obhut das zahme Rennthier und seine Jungen stehen, denen sie auch im kalten Winter ihre Lebenswärme erhält, dass sie wachsen und gedeihen". Daher erhielt Baiwe weibliche und junge Rennthiere als die ihr entsprechenden Opfer. Ein weisser Faden wurde ihnen durchs Ohr gezogen, und nach der Tödtung die Knochen in Kreisform, als Bild der Sonne, auf den Tisch der Göttin gelegt [1]. Baiwe ist also die erhaltende, Storjunkare die zeugende (schaffende) und Tiermes die zerstörende, aber aus der Zerstörung neu belebt hervorgehende Kraft, ganz die Indische Trimurti, nur dass das Wesen Wischnu's weiblich aufgefasst ist; die heiligen Farben sind aber dieselben, Brahma hat roth, Wischnu weiss, Schiwa schwarz (s. oben I. S. 319) [2]. Der kosmische Charakter dieser Opfer bedarf keiner Nachweisung, er liegt zu Tage. Dasselbe ist der Fall bei dem Eberopfer, das so häufig bei den nordischen Völkern vorkommt. Der Eber war nämlich Repräsentant der Zeugungskraft und Fruchtbarkeit, und wurde den Gottheiten geopfert, welchen man die Befruchtung der Erde zuschrieb. So pflegte nach der Hervarar-Saga der König Heydreck der Göttin Freya (nach Andern dem Frigg) zu Anfang Februars einen Eber darzubringen, damit sie Getreidefruchtbarkeit verleihe; der Eber musste der grösste seyn, den man aufbringen konnte, gelbe Farbe haben, dass seine Borsten wie Gold glänzten (Hindeutung auf die goldenen Aehren), und vorher gemästet, fettgemacht werden (Hindeutung auf Fülle des Getreides) [3]. Das wichtigste Eberopfer ist das, welches dem Freyr gebracht wurde, am Julabend d. i. am Abend vor dem Julfeste zur Zeit der Wintersonnenwende, denn Jul oder Jol war der Mittewinter und die wichtigste Jahreszeit. Freyr aber ist der Sonnen- und Zeugungsgott, denn er ist dasselbe mit Frikko, welcher im grossen Tempel zu Upsala mit einem ungeheuren Phallus abgebildet war, welchem auch gewöhnlich

1) Vgl. Mone a. a. O. S. 26 — 28. und 37. 41.

2) Die Opferthiere selbst waren bei den nordischen Völkern überhaupt entweder weiss oder roth oder schwarz. Vgl. Grimm deutsche Mythologie S. 33. (690, 27.)

3) Wachter a. a. O.

bei Hochzeiten geopfert wurde [1]. Der Eber war also das dem Freyr entsprechende Thier, der Repräsentant dieses Gottes; wie das Midsumarblot (Mittsommeropfer) „ein grosses, dem von seiner Höhe scheidenden, gleichsam sterbenden Sonnenlichte gebrachtes Todtenopfer" war [2], so das Mittwinteropfer des Ebers ein dem wiederaufstehenden, neu belebten und belebenden Sonnenlichte dargebrachtes Zeugungs- und Fruchtbarkeitsopfer. Daher war denn das Fest auch ein Freudenfest, und der geopferte Eber wurde im fröhlichen Schmausse verzehrt [3]. Der Name dieses Ebers Sonargaults, und des Opfers Sonarblot, wird verschieden erklärt: die Meisten übersetzen Sonar durch Sühne, und dann würden hier wie bei den Indern und andern alten Völkern die Begriffe Sühne und Leben oder Zeugung, Schöpfung in genaue Verbindung mit einander treten, jedenfalls die Sühne kosmisch aufgefasst seyn. Andere geben dem Sonar die Bedeutung Heerde, Sone, zu der nach nordischem Gesetz ein Eber mit sechs Mutterschweinen gehört, daher Mone vermuthet, es sey eine Sone am Julfeste geopfert worden; bei dieser Bedeutung würde dann mehr die Beziehung auf Zeugung und Befruchtung vorherrschen. Merkwürdig ist, dass dieses Eberopfer ganz ähnlich wie das gleichfalls auf Befruchtung der Erde hinweisende Ceres-Schweinsopfer eine Art Bündnissopfer war. Freyr ist nämlich auch Friedensgottheit [4], ähnlich der Ceres. Der Eber wurde in des Königs Hof geführt, da legten alle Lehensmänner ihre Hände auf die Rückenborsten und schwuren so Treue ihrem Könige [5]. Höchst wahrscheinlich steht diese Erneuerung des Schwurs der Treue und des Bündnisses in Bezug auf die Erneuerung der Naturkraft, welcher als der treuen, nährenden, alles erhaltenden Gottheit das Opfer geweiht war. — In Schweden wurde alle 9 Jahre ein grosses Volksfest gefeiert, von dem

---

1) Mone a. a. O. S. 258 ff. vgl. 251. Grimm a. a. O. S. 138 f.

2) Wachter a. a. O. S. 134.

3) Sicher unrichtig ist es, wenn Mone meint, der Eber erscheine hier, ähnlich wie in den kleinasiatischen Religionen, namentlich im Adonismythus (Creuzer Symbolik II. S. 104.) als „sonnenfeindliches Thier", also als Winter. In Kleinasien ist der Eber immer ein wilder (grausamer, zerstörender), im Norden dagegen ein zahmer, ein nützliches, nährendes Hausthier, der eben, indem er stirbt, Nahrung und Leben mittheilt.

4) Wachter a. a. O. S. 100. Grimm a. a. O.

5) Mone a. a. O. S. 259.

sich Niemand ausschliessen durfte, alle Thiergattungen wurden durch Opferthiere repräsentirt, von jeder Gattung brachte man 9 männliche Thiere dar und versöhnte mit ihrem Blute die Götter; 9 Tage dauerte das Fest und der Opfer waren im Ganzen 8 mal 9 oder 72, nämlich jeden Tag fiel ein Mensch und 7 verschiedene Thiere als Opfer [1]. Ein ganz ähnliches Fest hatten die Dänen. Alle 9 Jahre kamen sie im Jänner in der Hauptstadt Lederun zusammen und opferten ihren Göttern 99 Menschen, 99 Pferde, 99 Hunde, 99 Hähne und 99 Habichte (oder nach Andern: statt der Habichte Hähne). Es war dies ein Sühnfest, das zur Abbüssung der Sünden dienen sollte. Das Auffallende dabei ist die so scharf hervortretende, alles bestimmende Neunzahl. Nach **Mone** aber „ist es nicht zu läugnen, dass die an die Neunzahl gebundene Feier auf Zeugung und Geburt Bezug gehabt habe; darauf weist auch die Zeit des Festes hin, denn es wurde nach den 12 Jolnächten gefeiert, ist also auch in einem genauen Zusammenhang mit diesem zu denken [2]. Sühne und Zeugung oder Naturleben treten demnach auch hier in Verbindung mit einander.

Aus der bisherigen Uebersicht über die Opfer der wichtigsten Völker der alten Welt haben wir nun das Resultat zu ziehen, also zu bestimmen, welche Idee das Heidenthum überhaupt mit dem Opfer verband, und zugleich diese Idee mit dem Mosaischen Opferbegriff vergleichend zusammenzustellen, was unter folgenden vier Punkten geschehen mag.

1. Ueberall von China bis nach Island ist das **Blut** Hauptsache, Kern und Mittelpunkt des Opfers, im Blute liegt seine eigentliche Kraft, durch das Blut wirkt es eigentlich, Blut ist mit Opfer synonym, es ist das Opfer im engern Sinn. Ueberall finden sich daher nicht nur blutige Opfer, sondern sie sind auch überall die wichtigern, in denen die Idee des Opfers am vollkommensten realisirt ist [3]. Ganz dasselbe ist nun auch im Mo-

---

1) **Mone** a. a. O. S. 260. **Wachter** a. a. O. S. 138. **Grimm** deutsche Mythologie S. 32.

2) **Mone** a. a. O. S. 271. Vgl. auch **Grimm** deutsche Mythologie S. 29.

3) Sehr beachtenswerth sind in dieser Beziehung die Aussprüche des Kaisers **Julian**, die er gelegentlich des Opfers Abels thut (**Cyrill.** Al. contra Julian. 10. p. 343.): *ζῶντι γὰρ τῷ θεῷ θυμηρεστέρα πάντως ἡ διὰ ζώων ἐστὶ θυσία τῆς ἐξ ὡρίμων καὶ ἀπὸ γῆς*, und p. 347: *ἐπειδὴ*

saismus der Fall, und in diesem Punkte stimmt das Mosaische Opfer mit dem heidnischen vollkommen überein. Man kann dieses so wenig als jenes richtig verstehen lernen, wenn nicht immer und streng festgehalten wird, dass sich das Opfer um das Blut als sein Centrum dreht.

2. Ueberall gilt es aber beim Opfer deshalb dem Blute, weil es Träger des נפש d.i. der anima, des Lebens ist; mittelbar erscheint also der Begriff **Leben** als Grund- und Hauptidee des Opfers; Opfern heisst Leben hingeben und Leben hinnehmen: indem das Blut vergossen wird und ausströmt, wird ein Leben hingegeben an die Gottheit, der das Opfer vorher geweiht ist; dies Hingeben ist aber zugleich ein Leben nehmen (empfangen) von der Gottheit, und das Opfer bezweckt also im Allgemeinen eine **Lebensverbindung** oder **Lebensgemeinschaft** des Opfernden mit der Gottheit. Insofern diese Gemeinschaft Ziel und Zweck aller Religion überhaupt ist, concentrirt sich auch aller Cultus zuletzt im Opfer. Allein der Begriff Leben ist ein ganz allgemeiner, unbestimmter, der erst je nach der Auffassung des Lebens und Wesens der Gottheit dem Menschen gegenüber seinen besondern und bestimmten Inhalt bekommt, und hier ist es nun, wo das heidnische und das Mosaische Opfer aus einander gehen. Im Heidenthum fällt das Leben und Wesen der Gottheit mit dem der Welt und Natur zusammen, das Heidenthum ist Naturreligion; die Lebensverbindung, welche das heidnische Opfer

---

γὰρ τῶν ἐπὶ γῆς ὄντων τὰ μέν ἐστιν ἔμψυχα, τὰ δὲ ἄψυχα, τιμιώτερα δὲ τῶν ἀψύχων ἐστὶ τὰ ἔμψυχα τῷ ζῶντι καὶ ζωῆς αἰτίῳ θεῷ, καθὸ καὶ ζωῆς μετείληφεν, καὶ ψυχῆς οἰκειότερα· διὰ τοῦτο τῷ τελείαν προςάγοντι (Abel) *θυσίαν ἐπηυφράνθη.* — **Kleuker** Anhang zum Zendavesta I, 2. S. 206: „Alle Völker und alle Jahrhunderte haben sich darin vereinigt, dass die thierischen unter allen Opfern die kräftigsten wären zur Versöhnung der Gottheit und zur Reinigung der Menschen. . . . . Die vier Welttheile stimmen ohne die geringste Bekanntschaft und ohne die geringste Verabredung in diesem dem Scheine nach so seltsamen und verkehrten Gottesdienst vollkommen überein.“ — **de Maistre** Abendstunden zu St. Petersburg II. S. 352: „**Keine** Nation hat daran gezweifelt, dass in dem Vergiessen des Blutes eine sühnende Kraft liege. Nun haben aber weder die Vernunft noch die Thorheit diese Vorstellung erfinden, noch viel weniger ihr allgemeine Annahme verschaffen können. Sie hat ihre Wurzel in den tiefsten Tiefen der menschlichen Natur, und die Geschichte zeigt uns in diesem Punkte nicht eine einzige Dissonanz auf der ganzen Erde.“ — **Grimm** deutsche Mythologie S. 35: „Was der Mensch aus dem Pflanzenreich darbringen kann, ist heiterer, unschuldiger, aber auch minder bedeutsam und kräftig, als das Thieropfer. Das ausströmende Blut, das vergossene Leben scheint mehr bindende und sühnende Gewalt auszuüben.“

bezweckt, ist daher auch kosmischer Art. Im Mosaismus dagegen tritt die Lebens- und Wesensverschiedenheit Gottes und der Welt möglichst scharf hervor, die Gottheit ist eine Persönlichkeit der unpersönlichen Welt gegenüber, als Persönlichkeit ist ihr Wesen der Wille und zwar der höchste, absolut vollkommene Wille d. i. die Heiligkeit; die Lebensverbindung, welche das Mosaische Opfer bezweckt, ist daher nicht kosmischer, sondern ethischer Art, Heiligung und in und mit ihr Heil (Leben) ist Zweck und Ziel des Mosaischen Opfers. Aus dieser Haupt- und Grundverschiedenheit des heidnischen und Mosaischen Opfers folgen von selbst alle übrigen Divergenzen, und zwar zunächst

3. Die verschiedene Auffassung des Begriffs der **Sühne**. Dieser ist überhaupt unzertrennlich von dem Begriff des Opfers im Allgemeinen, weist jedoch mehr auf dessen negatives Moment hin. Die durch das Opfer bezweckte positive Gemeinschaft mit der Gottheit setzt die Negation derselben, also relative Trennung voraus, und eben in der Aufhebung dieser Trennung besteht die Sühne; als Herstellung jener Gemeinschaft ist somit jedes Opfer nothwendig zugleich, wenigstens im Allgemeinen, sühnend. Mag die Sühne auch bei der einen Opfergattung als Hauptsache erscheinen und bei der andern als Nebensache in den Hintergrund treten, ganz und gar kann sie keinem Opfer fehlen, wie dies auch von jeher anerkannt worden ist. Auch hierin stimmt das heidnische Opfer mit dem Mosaischen überein. Dagegen ist der Begriff der Sühne selbst ein wesentlich verschiedener. Im Mosaismus nämlich wird die aufzuhebende Trennung in den Gegensatz gegen die Heiligkeit gesetzt, also in das Böse, in die Sünde, und die Sühne ist demnach hier nothwendig Aufhebung oder Tilgung der Sünde. Dem Heidenthum dagegen fehlt mit dem Begriff der absoluten Heiligkeit, als des Wesens der Gottheit, nothwendig zugleich auch der Begriff ihres reinen Gegensatzes, der Sünde. Indem es Schöpfer und Geschöpf in ihrem letzten Grunde mit einander identificirt, fällt ihm auch das Leben des Einzelnen doch immer zuletzt mit dem allgemeinen Leben der Welt, welches zugleich das Leben der Gottheit ist, zusammen, und die aufzuhebende Trennung kann daher nur der Gegensatz seyn, in welchem das Einzelne zum Allgemeinen, das Endliche zum Unendlichen, das Zeitliche zum Ewigen, das Vergängliche zum Unvergänglichen steht. Die Schuld und das Böse in der Welt ist das Endliche an ihr, und diese Schuld

wird gehoben, gesühnt durch die Vereinigung des Endlichen mit dem Unendlichen. Die Ethik des Heidenthums beruht auf der Idee von der Vereinigung aller Theile des Universums zu Einem Ganzen d. h. von der vollkommenen Weltharmonie; die höchste und letzte sittliche Aufgabe war die, die absolute Einigkeit aller Einzelheiten des Makrokosmos im Mikrokosmos darzustellen und zu reflectiren (vgl. oben I. S. 36.) [1]). Die Sühne erscheint daher hier als Aufhebung des endlichen Einzellebens gegenüber dem unendlichen, allgemeinen, göttlichen Leben, als eine Ausgleichung getrennter oder entgegengesetzter (Natur- und Welt-) Kräfte zu vollkommener Harmonie. Wie das positive Moment der Opferidee, die Lebensgemeinschaft, so ist demnach auch das negative, die Aufhebung relativer Trennung, im Heidenthum kosmischer Art. Niemals und nirgends gilt es bei irgend einem heidnischen Opfer der Aufhebung und Tilgung des Bösen rein als solchen, d. h. als des Gegensatzes zum absolut heiligen Willen der Gottheit [2]). Damit hängt ein weiterer, wichtiger Unterschied des Begriffs der Sühne im Mosaismus und im Heidenthum genau zusammen. Im Heidenthum nämlich ist meist die Gottheit selbst, ihr Zorn und Unwille Object der speciellen Sühne, die Mosaische Sühne dagegen hat immer den Opfernden oder seine Sünde zu ihrem Object, und niemals Gott selbst oder etwas in ihm (S. 204). Da sie in dem Bedecken (כפר) des Sündlichen vor Jehova dem Heiligen besteht, so kann sie vernünftiger Weise sich nie auf den erstrecken, der das alleinige Princip und die Quelle aller Heiligkeit selber ist, und von dem daher alles Bedecken

---

1) Einer der Lehrsätze des **Pythagoras** lautet: *τήν τε ἀρετὴν ἁρμονίαν εἶναι . . . διὸ καὶ καθ' ἁρμονίαν συνεστάναι τὰ ὅλα.* **Diogen.** Laert. de vita Pythag. cap. 19.

2) Das ethische Element tritt bekanntlich nirgends im Heidenthum so stark hervor, als in der Persischen Religion, und doch ruht auch da aller Gegensatz zwischen Gut und Böse zuletzt auf Naturanschauung. Hören wir darüber, was **Baur** so richtig bemerkt (Symbolik II, 1. S. 271.): „Vor allem sollte man sich über den Begriff des Bösen nach der Zendlehre verständigt haben. Die Beziehung des Bösen auf die Natur liegt in den Zendschriften überall so deutlich vor Augen, und **Rhode** selbst hat diese Seite mit besonderer Aufmerksamkeit hervorgehoben, dass das Böse in jedem Fall zunächst und hauptsächlich in das Naturübel zu setzen sey. Das Naturübel aber ist eben die Endlichkeit selbst, und auch der ethische Begriff des Bösen, so weit er von der Zendlehre damit verbunden wird, hat seine Wurzel in nichts anderem, als in der Frage über die Endlichkeit der Natur. Wenn daher der Zweck der Weltschöpfung durch den Zweck der Vernichtung des Bösen bestimmt wird, so giebt dies immer nur denselben Begriff der Endlichkeit."

(Heiligen) des Unheiligen ausgeht. Die heidnische Sühne aber bezweckt Aufhebung eines kosmischen Uebels, Herstellung des unterbrochenen kosmischen Zusammenhangs, der gestörten kosmischen Harmonie, oder Ausgleichung widerstreitender Potenzen. Dies geschieht dann durch Hingabe eines Lebens an die Gottheit, welches entweder derselben entspricht, oder ihr entgegensteht; in beiden Fällen findet dann der Natur der Sache nach eine Einwirkung auf die Gottheit selbst statt; denn im erstern wird die unterbrochene, gestörte Verbindung durch ein mit ihr in einem innern realen Lebenszusammenhang stehendes Wesen hergestellt, im zweiten die Ausgleichung durch Vernichtung eines mit der zerstörenden, feindseligen Macht in Lebensgemeinschaft stehenden Wesens gleichsam erzwungen. Daher den Opfern im Heidenthum in dieser Beziehung eine magische Kraft beigelegt wird, wie dies am meisten bei den Indern sich zeigt, wo das Opfer die Gottheit nolens volens nöthigt, dies oder jenes zu thun [1]. Wie das Princip des Mosaismus ein Versöhntwerden Gottes nothwendig ausschliesst, so geht dasselbe natürlich und nothwendig aus dem Princip des Heidenthums hervor.

4. Aus der unter 2. bemerkten Haupt- und Grundverschiedenheit des Mosaischen und heidnischen Opfers folgt endlich auch die Verschiedenheit des Verhältnisses, in welchem das darzubringende Opfer einerseits zum Opfernden, andrerseits zur Gottheit steht. Im Heidenthum haben wir das darzubringende Opfer durchgängig von der Art und Beschaffenheit gefunden, dass es durch dieselbe mehr auf die Gottheit, der es dargebracht wird, als auf den Opfernden hinweist; immer reflectirt sich in ihm auf diese oder jene Weise das Wesen der Gottheit, ja keinem alten Volke fehlt ein Opfer, das nicht unmittelbares Symbol und Repräsentant der Gottheit selber wäre, vielmehr erscheinen gerade derartige Opfer als die heiligsten, grössten und wichtigsten. Im Mosaismus dagegen findet sich hievon nicht die leiseste Spur; niemals stellt das Opferthier Jehova oder irgend eine seiner Eigenschaften und Offenbarungsweisen dar, die Wahl des Opfers richtet sich immer, wie wir im folgenden § genauer sehen werden, entweder nach der Stellung des Opfernden in der Theokratie, oder nach dem speciellen

---

1) Vergl. die auffallenden Beispiele bei Schmidt de sacrif. relig. Indo-Brahm. p. 43.

Zweck der Opferhandlung. Diese Verschiedenheit rührt daher, dass im Heidenthum das Leben der Geschöpfe (ζῶα) mit dem Leben und Wesen der Gottheit zusammenfällt, diese somit in dem Thiere, welches ihr entspricht, lebt und ist, also auch dadurch vertreten und repräsentirt werden kann; im Mosaismus dagegen sind die Geschöpfe als solche scharf von der Gottheit geschieden, sie sind wohl Zeugnisse der göttlichen Macht, aber dem Wesen nach nicht mit der Gottheit identisch, sondern vielmehr absolut verschieden von ihr; Jehova ist der allein Seyende, ausser ihm ist nichts ihm gleich, nichts, kein Geschöpf, welches es auch sey, kann sein Symbol oder Repräsentant seyn. Allen jenen heidnischen Opfern, bei welchen die Gottheit selbst durch das darzubringende ζῶον repräsentirt wird, liegt die an sich tiefe und schöne Idee von dem völligen Hingeben d. i. von dem Tode der Gottheit, welcher das Leben der Welt ist, von der Entstehung und Erhaltung der Welt als einem Endlich- und Einzelwerden des Unendlichen und Allgemeinen zu Grunde. Diese Idee ist aber insofern eine charakteristisch heidnische, als bei ihr das Wesen Gottes mit dem Wesen der Welt und Natur identificirt wird. Denn indem die Gottheit sich selbst an Anderes hingiebt, wird oder entsteht dieses Andere, und die Welt ist nichts als die entäusserte Gottheit. Da dieses Entäussern eo ipso eine Negation des Fürsichseyns der Gottheit ist, konnte letztere als leidend oder sterbend und die Entäusserung um so eher als Opfer gedacht werden, als sie zugleich Lebensmittheilung und Lebensverbindung involvirt. Im Mosaismus ist dies alles ganz anders; nie sieht er die Schöpfung und das fortwährende Schaffen als eine Entäusserung, oder gar als ein Leiden und Sterben der Gottheit an, sondern rein nur als ein persönlich-freies Wirken mit allmächtiger Kraft; das Verhältniss der geschöpflichen Welt zum Schöpfer ist das eigentlicher Wesensverschiedenheit und totaler Abhängigkeit; die Welt ist nimmer der in unendlich viele Einzelwesen zertheilte (geopferte) Jehova, sondern schlechthin sein Werk, welches Leben von ihm und aus ihm, aber nicht sein eigenes Leben und Seyn hat. Eine dramatische Darstellung des Schöpfungsprocesses durch ein Opfer, wie wir sie in Indien, Persien, Aegypten u. s. w. gefunden haben, musste daher dem Mosaismus, als seinem innersten Wesen widersprechend, gänzlich fremd seyn. Das Opferblut erscheint hier nicht als etwas unmittelbar Göttliches, sondern als das von dem persönlich-freien,

heiligen Jehova frei bestimmte und angeordnete Mittel der Sühne und Heiligung, und nur mittelbarer d. h. typischer Weise liegt in dem an sich unvollkommenen Thieropfer eine Hinweisung auf das vollkommene, einige Opfer dessen, dessen Tod das Leben der Welt ist (Joh. 6, 51.), welches Opfer jedoch gleichfalls rein ethischer Natur ist (Hebr. 10, 4 ff.) und nicht entfernt etwas mit jener heidnischen Idee vom Tode der Gottheit zu thun hat, sondern Heiligung bezweckt (Joh. 17, 19.). Was sodann das Verhältniss des darzubringenden Opfers zu dem Opfernden betrifft, so ist dasselbe im Heidenthum ein mehr mittelbares, als im Mosaismus. Das heidnische Opferthier stellt ja meist nicht sowohl den Opfernden, als vielmehr das Wesen der Gottheit, welcher es gebracht wird, selbst dar, immer aber steht es doch auch in einer bestimmten Beziehung zu dem Opfernden, und zwar nicht allein insofern es sein Eigenthum ist und er damit das Seine an die Gottheit hingiebt, sondern auch insofern er nach der heidnischen Anschauung mit dem ζωον als kosmisches Wesen auf gleichem Grund und Boden steht. Dadurch eben ist eine Art Rapport zwischen ihm und dem Thiere möglich, und weil dasselbe zugleich durch sein eigenthümliches Wesen mit dem Wesen der Gottheit, welcher es dargebracht wird, in realer Verbindung steht, so wird es auf diese Weise recht eigentlich zum Mittel, eine Verbindung und Gemeinschaft des Opfernden mit der Gottheit zu bewerkstelligen. Das Mosaische Opferthier dagegen weist in keiner Weise unmittelbar auf das Wesen Jehova's hin, für den absolut Heiligen findet sich im Thiere durchaus keine Analogie, wohl aber für den Menschen, der mit ihm den נפש gemein hat. Vermöge dieser Analogie steht das Thier in einer unmittelbaren Beziehung zum Opfernden, jedoch ist dieselbe keine reale, vielmehr eine symbolische, denn der Mensch kommt hierbei nicht von Seiten seines kosmischen Lebens in Betracht, sondern nur von ethischer Seite, als moralisches, zu heiligendes Wesen, und in dieser Qualität kann er ja so wenig als der Heilige (Jehova) selbst in einer realen Lebensverbindung mit dem Thiere stehen.

§. 4.

Kritik der verschiedenen Ansichten vom Wesen und Zweck des Opfers im Allgemeinen.

Ueber Zweck, Wesen und Ursprung des Opfers überhaupt herrschen bis heute sehr verschiedenartige, nicht selten sich schroff entgegenstehende Meinungen, die wir, um den selbstständigen Gang der Entwicklung nicht zu unterbrechen, bisher unberührt gelassen haben, deren Beleuchtung aber nun um so weniger unterbleiben kann, als sich unsere Begriffsnachweisung ihnen gegenüber zu rechtfertigen hat. Einer vollständigen Aufzählung aller jener Meinungen bedarf es jedoch, auch abgesehen davon, dass es zu weit führen und dabei höchst unerquicklich seyn würde, insofern nicht, als sie bei genauerer Betrachtung sich zuletzt auf einige Haupt- und Grundansichten zurückführen lassen. Wir beschäftigen uns daher im Folgenden nur mit diesen letztern, denn fällt der Stamm, so fallen die Zweige von selbst mit [1]).

I. Zuerst wird es zweckmässig seyn, diejenige Ansicht zu besprechen, welche sich im Allgemeinen als die anthropopathische bezeichnen lässt. Sie sucht den Ursprung des Opfers in dem Mangel an richtigen Vorstellungen vom göttlichen Wesen und bestimmt darnach auch die Beschaffenheit und den Zweck desselben. Auf niedriger religiöser Bildungsstufe habe der Mensch wohl ein Gefühl von der absoluten Macht der Gottheit, denke sie sich dabei aber ganz menschlich und trage sein eigenes Wesen und alle seine noch niedrigen, meist sinnlichen Bedürfnisse in die Gottheit über; dies habe ihn denn zu der Meinung veranlasst, er dürfe vor der Gottheit nicht mit leeren Händen erscheinen, sondern müsse, um sich ihre Gunst zu erwerben und zu erhalten, jedesmal ein Geschenk mit sich bringen; auch dies Geschenk habe er dann nach seinen eigenen Bedürfnissen gewählt und bestimmt, und da diese vorherrschend sinnlicher Art gewesen, so habe er sinnliche geniessbare Dinge, die er selbst

---

1) Eine „systematische Zusammenstellung der verschiedenen Ansichten über die Bedeutung der alttestamentlichen Sühnopfer" hat Scholl (Studien der evang. Geistlichkeit Würtembergs 5, 2. S. 132 ff.) versucht. Allein dieser Schematismus ist doch keineswegs klar, und das zu viele Ordnen und Unterordnen hat hier offenbar Unordnung und Wirrwarr veranlasst. — Auch Tholuck hat (Kommentar zum Briefe an die Hebr. Beilage 2. S. 74 ff.) eine einfache Uebersicht gegeben.

am liebsten genoss, dargebracht, in der Meinung, was er gerne geniesse, sey auch der Gottheit das Angenehmste. — Diese Ansicht hat besonders Spencer zuerst durchzuführen gesucht [1], in aller Schärfe ist sie bei Meiners vorgetragen [2], und bis heute zählt sie unter namhaften Gelehrten viele Anhänger [3].

Gleich durch den ersten Satz, der sich uns über das Opfer bei allen Völkern ergeben hat, dass das Blut Hauptsache und der eigentliche Kern dabei ist, wird allein schon diese Ansicht völlig widerlegt. Denn das Blut der Thiere war nirgends die gewöhnliche, geschweige denn die beliebteste Speise, so dass man es um des eigenen Genusses willen auch der Gottheit als angenehme Speise hätte anbieten können; und eben so wenig kann es als ein theures angenehmes Geschenk, durch welches man sich bei Grossen Gunst erwirbt, betrachtet worden seyn. Sehr wahr und treffend sagt in dieser Beziehung de Maistre: „Es handelt sich in der That nicht allein nur um Geschenke, Gaben, Erstlinge, mit Einem Worte, um einen einfachen Act der Huldigung und Anerkennung, die, wenn man des Ausdrucks sich bedienen darf, der göttlichen Oberlehnsherrschaft geleistet wird; denn in dieser Voraussetzung würden die Menschen das Fleisch, welches auf den Altären geopfert werden sollte, in den Fleischbuden gekauft, sie würden sich im öffentlichen Gottesdienste darauf beschränkt haben, nur dieselbe Ceremonie, womit

1) Spencer de leg. Hebr. rit. lib. 3. diss. 2: de ratione et origine sacrificiorum. Vgl. bes. cap. 3.

2) Meiners Gesch. der Religg. II. S. 1: „Im engern oder gewöhnlichen Sinn verstand man unter Opfern die Geschenke verzehrbarer oder geniessbarer Dinge, wodurch körperliche Bedürfnisse der Götter befriedigt, oder den Göttern sinnliche Genüsse verschafft, oder der Zorn und die Rachgier der Götter besänftigt würden.“ S. 7: „Man bot den Göttern allenthalben vorzüglich diejenigen Gewächse in denjenigen Gestalten dar, welche und in welchen die Menschen sie am meisten liebten.“ S. 9: „Da alle Völker überzeugt waren, dass die Götter nicht blos Hunger, sondern auch Durst empfänden, so brachte man denselben eben so frühe Trankopfer als Speiseopfer“ u. s. w.

3) Winer Real-W.B. II, 1. S. 208: „Um die Gunst ihrer Götter sich zu erwerben oder zu sichern, oder für empfangene Wohlthaten zu danken, brachten die noch rohen Menschen denselben Geschenke dar, die zum Verzehren bestimmt waren, indem sie ihren Göttern das menschliche Bedürfniss der Nahrung beilegten. Es waren allemal solche Nahrungsmittel, die sie selbst und zwar am liebsten genossen, aber von der möglichst ausgezeichnetsten Güte, roh oder zubereitet, wie sie sie selbst für sich am schmackhaftesten fanden.“ Vergl. auch die Artikel Opfer von Völker und Flügel in der Hall. Encyklopädie III, 4. S. 76 f. und S. 123.

sie ihr häusliches Mahl begannen, mit geziemender Pracht zu wiederholen. Es ist hier um das Blut zu thun und um die eigentlichen Schlachtopfer; es handelt sich darum, zu erklären, wie die Menschen aller Zeiten und aller Orte in dem Glauben übereinkommen konnten, dass nicht in der Opfergabe des Fleisches (dies muss wohl bemerkt werden), sondern in der Vergiessung des Blutes eine sühnende, dem Menschen nützliche Kraft liege: dies ist die Aufgabe und sie ist nicht sogleich beim ersten Blick gelöst" [1]). Allerdings macht sich diese anthropopathische Ansicht die Sache sehr leicht; nichts ist bequemer, als die tiefste und reichste religiöse Idee, das Opfer, aus dem rohesten Fetischismus herzuleiten, und dabei alles, was gegen sie spricht und so nahe liegt, dass man's mit Händen greifen kann, gänzlich zu ignoriren. Wie will doch diese Ansicht mit Opfern, wie z. B. die der Perser, fertig werden, wobei nur die ψυχη des Thieres in seinem Blute der Gottheit dargebracht wurde, alles Fleisch aber der Opfernde mit nach Hause nahm und es selbst mit den Seinen verzehrte? (s. oben S. 225.) Was will sie anfangen mit jenen gerade bei den wichtigsten Völkern sich findenden und uralten Opfern, welche eine symbolische Darstellung der Kosmogonie waren? Was sollen nach ihr die Libationen, zumal die mit Flusswasser, das auf die Erde gegossen ward? Waren sie Getränke oder Geschenke für die Gottheit? Mag es immerhin unter allen alten Völkern solche gegeben haben, welche mit dem Opfer grob anthropopathische Vorstellungen verbanden, mögen selbst bei Homer Aeusserungen in diesem oder ähnlichem Sinne vorkommen, so thut dies gar nichts zur Sache. Es ist einmal ausgemacht und heutigen Tags gar nicht mehr zu läugnen, dass die alten Religionen und Culte symbolische Form hatten, und Homer selbst ist keineswegs gegen diese Thatsache; was aber dem Ganzen des Cultus zukommt, kann am wenigsten derjenigen Handlung gerade abgehen, in welcher dieses Ganze als in seinem Centrum zusammengefasst ist. Die Gottheiten des ältesten Heidenthums waren, wie jetzt nicht mehr bestritten werden kann, keine blosse Fetische, sondern personificirte Naturmächte; die ältesten Völker verehrten die Elemente, die Sonne, die Planeten u. s. w. Die Opfer, welche man ihnen darbrachte, müssen nothwendig etwas anderes bezweckt haben,

---

1) de Maistre Abendstunden zu St. Petersburg III. S. 387.

als Hunger und Durst solcher Gottheiten zu stillen. Das Opfer ist so alt, als die Religion selbst, es ist bei allen Völkern der erste Ausdruck des religiösen Bewusstseins, sein Ursprung reicht bis in die vorhistorische Zeit hinauf. Die Frage nach seinem Ursprung fällt daher mit der nach dem Ursprung aller Religion überhaupt zusammen. Wer letztern aus halb thierischer Rohheit ableitet, mag auch die Opfer aus dieser trüben Quelle entspringen lassen; wer hingegen den Ursprung der Religion in dem sucht, was eigentlich göttlich ist am Menschen, der muss gleichen Ursprung auch dem Opfer zugestehen. Die gewöhnliche supernaturalistische Behauptung, die Opfer seyen von Gott selbst vorgeschrieben und angeordnet, ist nur insofern schief und hölzern, als dabei an eine äusserliche Belehrung und Instruction, dass und wie zu opfern sey, gedacht wird; recht gefasst ist sie aber nichts weniger als „des höchsten Wesens unwürdig“ [1]; nur unter der Voraussetzung, die Opfer dienten zur Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse der Gottheit, kann sie unwürdig erscheinen, allein diese Voraussetzung ist eben eine ganz irrige. Wie die Idee Gottes und ihre nothwendige Aeusserung nicht etwas von aussen an die Menschheit Gekommenes, nichts ihr Angelerntes, sondern etwas Unmittelbares, eine ursprüngliche Thatsache ist, so auch das Opfer, die Form jener Aeusserung. Auf dem Standpunkte unsers reflectirenden Bewusstseins, wo wir gewohnt sind, Göttliches und Natürliches, Geistiges und Leibliches zu trennen, mag diese Form immerhin auffallend erscheinen; denken wir uns aber in jene Anschauungsweise hinein, welcher das Göttliche und Geistige unzertrennbar vom Natürlichen und Leiblichen ist, so liegt es in der That nicht so ferne, dass der Mensch den innerlichen Act der Hingabe seines ganzen Seyns und Lebens an die Gottheit — und darin besteht und bewegt sich ja alle Religion — durch den äusserlichen Act der Hingabe irgend eines Lebendigen, das er liebte wie sich selbst, oder wovon er selbst lebte und was mit seinem Leben in irgend einer genauen Berührung und Zusammenhang stand, darzustellen sich gedrungen fühlte. Fände sich das Opfer nur bei einzelnen, besonders rohen Völkern oder überhaupt nur im Zustand der Rohheit, so liesse sich eher noch an grob sinnliche Vorstellungen denken; allein alle Völker haben Opfer gehabt und dieselben

1) Vgl. Winer a. a. O.

stets beibehalten; ja weit entfernt bei den Fortschritten der Bildung und Cultur sie abzuschaffen, bildete sich das Opferwesen in demselben Maasse aus, und die gebildetsten Völker haben nicht am wenigsten, sondern gerade am meisten geopfert. Die religiösen Vorstellungen eines Volkes und überhaupt des ganzen Alterthums darf man nicht nach dem beurtheilen, was der Pöbel, die Hefe des Volks, glaubt und meint, so wenig als nach dem, was einzelne Weise gedacht und gelehrt haben, sondern nach den Religionsurkunden und Offenbarungsbüchern, welche beinahe keinem Volke fehlen. Würden wir's uns gefallen lassen, wenn jemand die christliche Religion nach dem beurtheilen wollte, was der Pöbel zu Rom, Neapel, in Sicilien, Portugal oder in Russland glaubt und wähnt? Sehen wir uns nun aber in den Religionsurkunden der alten heidnischen Völker um, so finden wir eher directe Erklärungen gegen jene anthropopathische Ansicht, als Billigung derselben. Die Indischen Religionsurkunden sind voll der erhabensten und herrlichsten Aussprüche über den Zweck und die Bedeutung der Opfer. So heisst es z. B. in einem Dialoge: „Narud. Es ist uns befohlen, der Gottheit solche Dinge darzubringen, die rein und ohne Fehler sind, woraus zu erhellen scheint, dass Gott ässe, wie ein sterblicher Mensch, denn wenn er dieses nicht thut, wozu ihm ein Opfer? Brimha. Gott isset und trinkt nicht, wie ein sterblicher Mensch. Allein, wenn ihr Gott nicht liebet, so werden eure Opfer seiner nicht würdig seyn. Denn da alle Menschen die guten Dinge dieser Welt für sich begehren, so verlangt Gott ein freiwilliges Opfer ihrer Substanz als das stärkste Zeugniss ihrer Dankbarkeit und Zuneigung gegen ihn“ [1]). In einem Veda-Schaster wird gesagt:

„Der Menschen Opfergab macht Ihn nicht reicher,
Der Opfer Grösse misst nach Willens Güte,
Der Ehrfurcht und des Dankes fromme Spende,
Selbst von des Wahnes Händen dargereicht,
Gilt gleichen Werth mit höherer Weisheit Opfern.
Der Arme opfre eine Taube,
Der Reiche tausend Ochsen — nur Symbol
Des Danks ist jeder Gabe Werth vor Ihm,
Dem Allerschaffer, der da alles giebt. —
Die aber, so sich selbst mit allen Trieben,
Mit Allverzichtung auf die irdischen

---

1) Bei Müller Glauben, Wissen und Kunst der alten Hindu S. 535.

Genüsse opfern, sich in Einheit sammeln,
Aus jedem Kampf den Lohn des Siegs erzielend; —
Sie opfern viel, sich Selbst, und opfern nichts.
Sie werfen Schaalen weg, doch nicht die Kerne,
Ertauschen Wesentliches gegen Schein,
Ertauschen Ewiges um Zeitliches,
Und setzen Schaumgut an des Himmels Veste;
Auch kennen sie des Zieles hohen Preis,
Sie wissen klar, wornach ihr Streben ringet,
Die Sternenkrone schwebt vor ihrem Blick.
Ist das ein Opfer, diese Welt verachten
Voll Schein und Wandel, um die bessre,
Die herrlich wandellose zu gewinnen? —
Nein! Opfer heisst das nicht; doch Selbstbeglückung
Und Selbstverehrung in der Gottheitsnähe.
Die innre Liebe, innres Dankentflammen,
Die innre Freudigkeit der Seelenweihe,
Für die nicht Sprach' ist und nicht Zeichenbild —
Sie sind die Opferglut der reinsten Weihe,
Sie sind es willkürlos und ohne Absicht. —
Die Liebe Gottes, frommer Weisheit Kind,
Sie ist die höchste Lust und reinstes Opfer" [1]).

Auch die Zendbücher wissen nichts von einer Speisung der Gottheit durch Opfer, im Gegentheil weisen sie solche anthropopathische Vorstellungen bestimmt ab, und das Opferritual selbst ist aufs entschiedenste dagegen, denn gerade das Geniessbare, das Fleisch des Opfers nimmt der Opfernde für sich mit nach Hause, weil die Gottheit „nur die Seele des Opfers und sonst nichts bedürfe" [2]). Griechische Schriftsteller, und zwar gerade solche, die sonst eifrige Apologeten heidnischen Aberglaubens sind, spotten sogar über jene anthropopathische Ansicht als eine nur dem gemeinen Pöbel angehörige, verkehrte, ohne irgendwie das Opfern überhaupt zu verwerfen. Aehnliches thun auch Römische Schriftsteller [3]).

---

1) Ebendaselbst S. 257 f.

2) Strabo 15. pag. 732. (Vgl. oben S. 225.) Kleuker Anhang zum Zendavesta II, 3. S. 16. 18. 63. 190. not. 83.

3) Die hierher gehörigen Stellen hat Pfanner Systema theol. gent. pur. cap. 15. p. 349 ff. gesammelt. Hier nur eine: Porphyr. de abstin. II. cap. 58. Λέγουσι γοῦν καὶ τῶν ποιητῶν οἱ ἐπ' ὀλίγον σωφρονοῦντες·
Τίς ὧδε μῶρος καὶ λίαν ἀνειμένος,
Εὔπιστος ἀνδρῶν, ὅστις ἐλπίζει θεοὺς
'Οστῶν ἀσάρκων καὶ χολῆς πυρουμένης,
"Α καὶ κυσὶν πεινῶσιν οὐχὶ βρώσιμα
Χαίρειν ἅπαντας καὶ γέρας λαχεῖν τόδε.
Dieselben Verse führt auch Clemens Alex. Strom. 8. p. 719. an.

Man hat durchaus kein Recht, ihre Aeusserungen als der „Religionsphilosophie", nicht aber der Religion selbst und dem Cultus angehörig zu betrachten [1]), sondern als Zeugnisse, dass die ursprünglichen und bessern Vorstellungen vom Opfer, seine Grundidee, niemals in einem alten Volke, auch unter dem Druck des Aberglaubens und eines blos ceremoniellen Cultus, gänzlich erloschen sind.

Was aber nun noch insbesondere das Mosaische Opfer betrifft, so ist es schwer zu begreifen, wie jemand mit einiger Ueberlegung demselben die anthropopathische Ansicht aufbürden mag. Denn bestimmtere und deutlichere Aeusserungen, als in dieser Beziehung die Israelitischen Religionsbücher enthalten, lassen sich gar nicht denken. Von den zahlreichen Stellen hier nur eine, Ps. 50, 7 ff.: „Höre, mein Volk, lass mich reden, Israel, lass mich unter dir zeugen: Ich Gott bin dein Gott. Deines Opfers halben strafe ich dich nicht; sind doch deine Brandopfer sonst immer vor mir. Ich will nicht von deinem Hause Farren nehmen, noch Böcke aus deinen Ställen. Denn alle Thiere im Walde sind mein, und Vieh auf den Bergen, da sie bei tausend gehen. Ich kenne alles Gevögel auf den Bergen, und allerlei Thier auf dem Felde ist vor mir. Wo mich hungerte, sagte ich dir nicht davon, denn der Erdboden ist mein und alles, was darinnen ist. Meinst du, dass ich Ochsenfleisch essen wolle, oder Bocksblut trinken?". Dieser Psalm, den übrigens selbst die neuere Kritik dem Assaph nicht geradezu abzustreiten wagt, rührt jedenfalls aus einer Zeit her, wo der Opfercultus in völligem Flor war und als göttliche Institution galt, der an sich am wenigsten ein so frommer Dichter zunahetreten wollte und konnte, die er vielmehr nur vor Missbrauch zu bewahren beabsichtigte. Doch abgesehen von dieser und den andern ähnlichen Stellen, bleibt es eine reine Unmöglichkeit, dass eine Religion anerkanntermassen einerseits die persönliche Einheit und Geistigkeit Gottes lehren und das göttliche Wesen als das absolute Seyn (יהוה) und die Heiligkeit auffassen, andrerseits einen Cultus anordnen kann, welcher die rohesten Vorstellungen des Fetischismus voraussetzt. Man hat daher die Sache auch mehr so vorgestellt, als seyen jene Vorstellungen *nicht* gerade

---

1) Scholl Studien der evangel. Geistlichkeit Würtembergs I, 2 S. 190.

die des Mose gewesen, sondern viel älter, blickten aber doch immer im Mosaischen Opferdienste da oder dort mehr oder weniger als die ursprünglichen durch. So wurden z. B. Ausdrücke, wie „Speise Jehova's“ und „süsser Geruch“ (vom Verbrennen des Opfers) geltend gemacht, und dann von krassen Vorstellungen gesprochen [1]). Dies konnte jedoch nur mit völliger Beiseitsetzung der gemeinsten hermeneutischen Regel, nach welcher jeder Autor zunächst aus sich selbst zu erklären ist, geschehen. Paulus nennt auch das Opfer Christi einen süssen Geruch (Eph. 5, 2.), und der Erlöser selbst spricht von einem Auge, Fuss, Arm, Angesicht, Mund Gottes; wem kann es aber einfallen, sie grobsinnlicher Vorstellungen von Gott zu beschuldigen? Warum soll der Mosaismus, der so nachdrücklich jedes Bildniss dessen, dem nichts weder im Himmel noch auf Erden gleich sey, verbietet, es ganz eigentlich und grobsinnlich verstanden haben, wenn er, wie vom Arm, Auge, Mund Gottes, so auch von seiner Nase und seinem Riechen spricht? Die Spencersche Ansicht, welche das Opfer überhaupt aus dem Aberglauben entspringen lässt, und dann im Mosaischen Gesetz eine Art Accommodation mit möglichster Ausscheidung des mit dem Monotheismus Unverträglichen postulirt, ist eine eben so vergebliche als unstatthafte Aushülfe. Denn verdankt das Opfer ursprünglich solchen Vorstellungen von Gott, welche dem obersten Princip des Mosaismus von der Einheit und Geistigkeit Gottes schnurstracks zuwiderlaufen, seinen Ursprung, so hätte es Moses nimmermehr nur beibehalten, geschweige denn feierlich sanctioniren, bis ins Kleinste und Einzelste reguliren, ausdehnen und als den bestimmten Willen Gottes für alle Zeiten hinaus seinem Volke anbefehlen können; er würde Israel, statt aus dem heidnischen Aberglauben heraus, nur viel tiefer hineingeführt und für alle Zukunft darin befestigt haben. Man sollte doch endlich einmal aufhören, das Höchste und Wichtigste, was Jahrtausende kannten, den Kern und Mittelpunkt aller Religion, für eine ganz gemeine Erfindung des rohesten Aberglaubens und Fetischismus auszugeben, am wenigsten aber noch obendrein die Miene annehmen, als habe man nun die grosse Sache rational und genügend erklärt.

---

1) Bauer Theologie des A. T. S. 312. von Bohlen die Genesis zu Kap. 8, 21.

II. Eine zweite Ansicht, die wir als die **juridische** bezeichnen können, findet im Opfer eine an die Gottheit geleistete satisfactio vicaria. Der Mensch, sich vor Gott schuldig und strafbar fühlend, substituire für sich ein Thier, dem er seine Sünde und Schuld imputire, für welche dieses dann den Tod als Strafe leide; auf diese Weise geschehe dann den Forderungen der göttlichen Gerechtigkeit Genüge, und eben darin bestehe die Sühne. Diese Ansicht ist die eigentlich gewöhnliche und weit verbreitetste, gewissermassen auch die kirchlich-orthodoxe. Ihr sind die meisten Rabbinen zugethan [1], und bis in die neueste Zeit wird sie von namhaften Gelehrten vorgetragen, die sonst ganz verschiedene, ja entgegengesetzte Richtungen verfolgen [2]. Die Modificationen, welche sie da oder dort erhalten hat, sind unbedeutend, immer bleibt doch das stehen, dass das Oper stellvertretender Straf- und Genugthuungstod sey; nur das mag etwa noch besonders erwähnt werden, dass Manche auch die

---

1) Eine ganze Reihe hierher gehöriger Stellen hat **Ugolini** in seiner Schrift: Altare exterius cap. 2, 3. (Thesaur. Antiq. sacr. X. p. 680 sqq.) gesammelt, auf die wir der Kürze halben verweisen müssen. Vgl. auch die Stellen bei **Outram** de sacrif. I, 22, 9 und 10. pag. 273 sq. Die gewöhnliche Ausdrucksweise ist נפש תחת נפש Hier nur die Worte des **Rabbi Isaak Ben Aarama** zu Lev. 1: *Peccator cum victimam de peccato suo oblatam mactari, pelle exui, prosecari, igneque altaris comburi videt, secum ipse cogitare debet* שכן משפטו על חטאו וכן ראוי שיעשה בו לולי יי' שרחם עליו לשום אשם נפשו *i. e. ita se judicari propter peccatum suum et ita se tractari oportuisse, nisi Jehova pro misericordia sua* λυτρον *animi ejus posuisset.* Vgl. auch die Stelle aus dem Sepher Minhagim fol. 45, 2, wo über den Opferhahn die Worte gesprochen werden: זה הליפתי זה תחתי זה כפרתי *i. e. hic sit permutatio mea, hic in locum meum succedat, hic sit expiatio mea* etc. Vgl. auch die Stellen bei **Scholl** Studien der W. G. 5, 2. S 164 f.

2) Wir beschränken uns hier nur auf einige Aeusserungen aus der neuesten Zeit. **Gesenius** zu Jes. III. S. 189: „Sowohl den Opfern der Hebräer als denen anderer Völker liegt deutlich die Idee einer Stellvertretung und stellvertretenden Genugthuung zu Grunde“ **de Wette** de morte J. Chr. expiat. p. 14—20. **Winer** Real-Wörterbuch s. v. Schuldopfer. **Hengstenberg** Christologie I. S. 265: „Indem der Sünder das Blut der Thiere vergiessen liess, zeigte er an, dass er selbst den Tod verdient habe, wenn Gott mit ihm nach seiner Gerechtigkeit und nicht nach seiner Barmherzigkeit handeln wolle.“ **Scholl** Studien der evangel. Geistl. Würtembergs 5, 2. S. 153. findet den Grund des Glaubens, „dass das Opfer im Stande sey, eine Aenderung in der Gesinnung Jehova's gegen den Sünder hervorzubringen“, allein „in der Idee einer **realen Stellvertretung**“. S. 150: „Die so eben bezeichnete juridische Wirkung konnte das Opfer unstreitig schon insofern haben, als es **Strafe** war.“ **Tholuck** Commentar zum Brief an die Hebr. Beil. 2. S. 78. **von Meyer** Blätter für höhere Wahrheit 10. S. 51.

Opfergabe selbst als eine Strafe, nämlich Eigenthumsstrafe, *mulcta*, für den Opfernden angesehen wissen wollen [1]).

Bei Prüfung dieser Ansicht lassen wir hier, wo es sich nur um den Begriff des Opfers im Allgemeinen handelt, alles Einzelne noch unberücksichtigt, und beschäftigen uns mit ihr nur, so weit sie in unmittelbarer Beziehung zur Idee des Opfers steht. Da kommt zuerst das, was nach ihr Mittelpunkt dieser Idee ist, in Betracht, sodann, wie sie den Begriff Sühne auffasst, und endlich, wie sie das Verhältniss des Opfernden zum Opfer darstellt. Als Mittelpunkt der Opferidee erscheint hier der Begriff **Strafe**; um der Strafe zu entgehen, bringt der Mensch das Opfer, Vergebung und Versöhnung durch dasselbe sind Folge der Strafe, die am Opfer vollzogen wird, ohne Strafe kann das gestörte Verhältniss zwischen Gott und Mensch nicht wieder hergestellt werden, ohne Strafe keine Verbindung zwischen beiden stattfinden [2]). Die Strafe aber wird durch den Act des Tödtens vollzogen, und dieser wäre somit als der unmittelbare Ausdruck der Grundidee oder der Seele des Opfers, der Culminationspunkt, das Centrum der ganzen heiligen Handlung. Hierin nun zeigt sich sogleich das gänzlich Verfehlte dieser juridischen Ansicht. Denn gar nichts lässt sich weniger läugnen, als dass das Blut, als Träger des נפש, nicht aber der Tod, und dass das Verfahren mit dem Blute, also das Besprengen, nicht aber das Tödten, Hauptsache (עִקָּר) und Centrum des Opfers ist (vgl. S. 201.). Das Ritualgesetz scheidet beides, Tödten und Blutsprengen, scharf von einander, und sagt ausdrücklich, dass durch letzteres, nicht aber durch ersteres, das כפר, welches Zweck und Ziel des Opfers ist, geschehe; auch verordnet es sehr bestimmt, dass das Blutsprengen vom Priester, der im Namen und Auftrag Jehova's handelnden Mittelsperson, vorgenommen werde, während der Laie das Tödten zu besorgen hatte, was so deutlich als nur

1) Vgl. Michaelis Mos. Recht IV, 51. 64. Rosenmüller Excurs. 1 in Levit. p. 198.

2) So erklären sich die Vertheidiger der juridischen Ansicht selbst. Vergl. z. B. Storr Ueber den Zweck des Todes Jesu §. 8. S. 490: „Vergebung der Sünde, und zwar in Rücksicht auf die geschehene Uebertragung der Strafe von dem eigentlich Strafbaren auf was anderes, ist das Wesentliche beim Versöhnopfer.“ S. 486 f.: „Weil das Thier mit Genehmigung des Gesetzgebers in Rücksicht auf die Strafe an des Sünders Stelle versetzt und also bereits Strafe geübt war, darum durfte der Strafbare selbst keine Strafe mehr leiden; sie war ihm erlassen.“

möglich die Unterordnung dieses Actes unter jenen zeigt. Nun ist aber in jedem Fall das Besprengen des Altars oder der Caporeth kein Strafact, und es folgt somit unwidersprechlich, dass auch der Mittelpunkt der Opferidee nimmer der Begriff Strafe seyn kann [1]). Dies zeigt sich aber auch noch von anderer Seite her. Das Opfer war von jeher und überall das Centrum alles Cultus, die erste und hauptsächlichste Aeusserung des religiösen Bewusstseins; wäre nun der Begriff Strafe Grundidee des Opfers, so müsste er auch nothwendig die Grundidee und das Centrum aller Religion überhaupt seyn, was doch Niemand wird behaupten wollen. Bei allen Völkern des Orients, und insbesondere bei den Israeliten, wurde das Gebet, die Anbetung, als Opfer betrachtet, ja es trat bei den spätern Juden nach Zerstörung des Centralheiligthums recht eigentlich an die Stelle der Opfer (vgl. oben I. S. 476.); dies konnte nur unter Voraussetzung der Identität oder Verwandtschaft der Grundidee beider geschehen; was hat aber das Gebet mit dem Begriff Strafe zu thun? Ein höchst verkehrter Gedanke ist es, die Opfergabe gar selbst für eine Strafe (*mulcta*) zu halten. Dadurch wird dem Opfer seine religiöse Bedeutung genommen, es hört auf eine symbolische Handlung zu seyn, und wird ein rein äusserlicher kirchenpolizeilicher Act; warum soll auch eine und dieselbe Opfergabe bald Geschenk (bei den Dank- und Brandopfern), bald *mulcta* (bei den Sünd- und Schuldopfern) seyn? — Was fürs zweite den Begriff der Sühne betrifft, so soll dieselbe durch Strafe und zwar durch Todesstrafe geschehen seyn, welche am Thiere, statt am Menschen vollzogen worden; dadurch werde die Forderung der göttlichen Strafgerechtigkeit befriedigt, der Zorn Gottes gestillt; nicht so-

---

1) Hätte Scholl dies beachtet, so würde er das Tödten durch den Opfernden selbst nicht mit den Worten zu rechtfertigen suchen: „Kann ja der Sünder sich selbst eine Strafe auferlegen, warum sollte er, wenn er überhaupt an die Möglichkeit einer Strafenübertragung glaubt, die ihm gebührende Strafe an einem Andern nicht vollziehen können?“ (Vgl. a. a. O. 5, 2. S. 169.) Ausser dem Zwang liegt hier die Inconsequenz offen zu Tage. Denn ist das Opfer ein Strafact, so erscheint jedenfalls Gott dem Opfernden gegenüber als der Strafende, und dieser als der Strafbare; Gott müsste also auch die Strafe vollziehen, d. h. der Priester, als der in seinem Namen handelnde, müsste tödten, und das Tödten wäre dann der eigentlich priesterliche Act. Vollzieht aber der Opfernde selbst den vorgeblichen Hauptact des Opfers, die Strafe, so erscheint der Priester dabei nicht als Mittelsperson, welcher als solcher nothwendig der wichtigste Act im Opfer zukommt, sondern als blosser Figurant, oder höchstens als blosse Aufsichtsperson.

wohl der Mensch, als vielmehr Gott wird demnach versöhnt, und das Sühnmittel ist eben der Straftod. Diese Auffassung der Sühne widerspricht nun direct der biblischen Urkunde, welche, wie eben bemerkt, aufs nachdrücklichste und ohne Ausnahme das Blut und nicht den Tod zum Sühnmittel bestimmt, und eine Verwechslung von Blut und Tod schlechterdings nicht gestattet. Man versuche es nur an der Hauptstelle, von der wir ausgegangen sind, Lev. 17, 11. nach beliebter Weise per synecdochen „Tod" für „Blut" zu übersetzen, und die so klaren Worte werden dann baaren Unsinn enthalten. Nicht weniger widerspricht aber auch die Bedeutung des ständigen, technischen Ausdrucks zur Bezeichnung der Sühne, das Wort כִּפֶּר, welches zudecken heisst und daher Gott oder etwas in ihm niemals zum Object haben kann und auch wirklich an keiner einzigen Stelle hat (vergl. oben S. 201 f.) [1]). Ingleichen widersprechen die

---

1) Was aus dem ständigen vocabulum proprium für Sühnen כִּפֶּר sich nicht erweisen liess, suchte man aus dem im Vergleich damit nur selten vorkommenden חִטֵּא zu erweisen. Schwarz war der erste, der in seiner Schrift de nexu doctrinae de sacrif. Lev. et Christi p. 21. aus Gen. 31, 39. darthun wollte, חִטֵּא habe die Bedeutung *restituere, quod desideratur*, oder *aliud in ejus locum substituere*, und dann folgerte, wenn das Wort von den Opfern gebraucht werde, so involvire es eine förmliche Substitution. Auch Gesenius, de Wette und Winer, ingleichen Scholl haben dies angenommen, der erstere gründet gar darauf die Bedeutung „Strafe für ein Vergehen tragen, es büssen". Abgesehen davon, dass Eine Stelle, die gar nicht von Opfern handelt, auch nichts hinsichtlich derselben beweisen kann, ist jene Bedeutung eine rein aus dem zufälligen Zusammenhange gefolgerte, keine eigentliche Wortbedeutung. Diese ist im Kal: einen Fehler machen, sich vergehen; darnach kann aber das Piel nicht heissen: das eine an die Stelle des andern setzen, sondern: einen Fehler leiden, entgelten. Jakob sagt dort zu Laban: „Deine Schafe und deine Ziegen haben keine Fehlgeburten gehabt, und die Widder deiner Heerde habe ich nicht gegessen. Zerrissenes (von wilden Thieren) habe ich nicht zu dir gebracht, אָנֹכִי אֲחַטֶּנָּה d. i. ich habe den Fehler (den Schaden) gelitten (entgolten), von meiner Hand hast du es gesucht, mochte es gestohlen seyn bei Tag oder bei Nacht." Der Sinn ist freilich: ich habe es dir wiederersetzt, allein das steht nicht da, und an sich ist ja doch Schaden leiden nimmer dasselbe, wie Schaden ersetzen, oder gar *substituere aliud in alius locum*. Wie mag man doch seine Zuflucht zu solchen Beweisen nehmen! Nicht besser verhält es sich mit der Berufung auf כֹּפֶר besonders Jes. 43, 3, wo es so viel sey als תַּחַת (vgl. de Wette de morte J. Chr. exp. p. 18; Winer Real-W.B. II. S. 632.). Niemals kommt dies Wort von einem Opfer vor, und auffallender Weise hat de Wette selbst pag. 22. die Stelle aus Jesaias so erklärt, dass von einer eigentlichen Stellvertretung gar nicht die Rede seyn könne; eben so verwirft er sie Sprüchw. 21, 18, und Hengstenberg (Christol. II. S. 375), der doch sonst die juridische Ansicht vom Opfer so bestimmt vertheidigt, giebt ihm vollkommen Recht.

Dankopfer, bei denen es sich zugestandenermassen nicht um Büssen einer Strafe, am wenigsten um Todesstrafe, handelte und Gott nimmer als strafender Richter erschien; da nun das Tödten hier ganz und gar dasselbe war, wie bei den Sünd- und Schuldopfern, so kann es auch an sich nimmer ein Strafact gewesen seyn [1]). Endlich ist nicht mit Unrecht schon mehrfach geltend gemacht worden, dass, wenn der Opfertod Straftod war, jede Sünde, für die ein Opfer gebracht wurde (von den Dankopfern gar nicht zu reden), als eine todeswerthe müsste betrachtet worden seyn, was Niemand behaupten kann. Denn Sündopfer wurden für unwissentliche, und nicht einmal eigentlich moralische, sondern theokratische Vergehungen gebracht [2]). — Was drittens das Verhältniss des Opfernden zum Opfer betrifft, so verwechselt die juridische Ansicht die symbolische Stellvertretung mit der realen, die religiöse mit einer gerichtlichen; das Opfer-

---

1) Mit Unrecht wollte auch aus den Speise- oder unblutigen Opfern Steudel im Tübinger Weihnachtsprogramm v. 1825. p. 30. und in spätern Schriften einen Beweis gegen die Ansicht vom stellvertretenden Straftode des Opfers führen, indem er besonders auf Lev. 5, 11. hinwies, wo dem Armen erlaubt wird, statt des blutigen Opfers ein unblutiges bringen zu dürfen. Daraus schliesst er: „Die richtige Ansicht von der Bedeutung des Sühnopfers könne nur eine solche seyn, bei der nichts Wesentliches verloren gehe, ob das dargebrachte Opfer in einem Thiere oder in Mehl bestehen mochte.“ Man muss Strauss Recht geben, wenn er diesen Kanon für „völlig unrichtig“ erklärt, und bemerkt: „Wo nur immer möglich, wenn Einer im Stande war, ein paar Tauben aufzubringen, sollte das Sündopfer ein blutiges seyn: blos bei der grössten Dürftigkeit wurde ein Surrogat aus Mehl gestattet; der Beschaffenheit des Surrogats aber auf den Begriff der Sache selbst Einfluss zu gestatten, und ein Merkmal, das jenem fehlt, auch dieser abzusprechen, ist überall nicht erlaubt“; er verweist sodann auf Hebr. 9, 22. (Streitschriften 1. S. 163. Note.)

2) Scholl a. a. O. 5, 2. S. 170. bemerkt in Bezug hierauf: „Dass der Mensch jedesmal hätte sterben müssen, wenn kein Opfer gebracht worden wäre, braucht nicht angenommen zu werden. Stellvertretung fand schon dann statt, wenn das Opferthier überhaupt eine Strafe für den Sünder erduldete; die Strafe musste nicht gerade diejenige seyn, die diesen selbst getroffen hätte. Weil aber in den meisten Fällen durch das Opfer wirklich die Todesstrafe abgewendet worden zu seyn scheint, so konnte Lev. 17, 11. wohl als Regel geltend gemacht werden: für Leben müsse Leben gegeben werden.“ Abgesehen von der falschen Uebersetzung der Stelle Lev. 17, 11. ist dies noch dazu ein sehr schwacher Nothbehelf. Denn, musste die Strafe nicht gerade dieselbe seyn, die den Sünder getroffen hätte, warum war sie in allen und jeglichen Fällen die höchste, letzte, äusserste, die Todesstrafe? Bleibt Gott ein gerechter Gott, wenn er eine zugestandenermassen härtere, grössere Strafe, als die gebührende anordnet und vollzieht? Die juridische Ansicht muss nothwendig behaupten, dass jede, selbst unwissentliche Sünde die leibliche Todesstrafe verdiene. Wo sagt davon das Gesetz etwas?

thier ist ihr nicht blos Symbol, sondern Substitut des Opfernden, und dem Strafact geht daher nach ihr eine permutatio personarum voraus; der Strafact selbst ist dann nothwendig kein bildlicher mehr, sondern ein wirklicher. Durch diese Auffassung wird nun die ganze Handlung zu einem förmlichen juridischen Act: die Sünde wird erst einem Substitut feierlich und förmlich imputirt, und dann folgt die richterliche Strafexecution. So verliert aber das Opfer, welches das Innerlichste und Tiefste darstellen soll, ganz seinen (symbolisch) religiösen Charakter und wird zu einem rein äusserlichen, formell-mechanischen Act. Die juridische Ansicht leidet an dem alten Fehler der Verwechslung des Symbols mit der Sache selbst. War der ganze Cultus ein symbolischer, so muss es auch insonderheit und vor allem diejenige Handlung gewesen seyn, in welcher er sich concentrirte; nichts lag in der That der religiösen Anschauungsweise des gesammten Alterthums ferner, als die tiefste religiöse Idee in Form eines gerichtlichen Strafexecutionsacts darzustellen [1]).

Eine feste Stütze glaubt die juridische Ansicht an den heidnischen Opfern zu haben, allein die Berufung auf diese ist nur bei einem völligen Mangel an Prüfung des heidnischen Opferwesens möglich. Schon der Charakter des Heidenthums im Allgemeinen ist dawider. War, was Niemand mehr läugnet, das Heidenthum Naturreligion und sein Cultus Naturcultus, das Opfer aber das Centrum dieses Cultus, wie in aller Welt hängt doch der stellvertretende gerichtliche Straftod mit dem Seyn und Leben der Natur zusammen? Der Begriff Strafe, das punctum saliens beim Opfer, ist ja ein ethischer, wie kann ein solcher Begriff Mittelpunkt und Seele des Naturcultus seyn? Brachte man in den allerfrühesten Zeiten, so weit unsre Geschichte nur reicht, den Elementen, der Sonne, dem Monde, den Planeten, Opfer und zwar blutige Opfer, was haben solche Opfer mit gerichtlicher Schuldübertragung und stellvertretendem Straftod zu thun? Wahrlich, wenn etwas, so musste gerade den alten heidnischen

1) Wenn de Wette entschieden die juridische Ansicht vom Opfer vertheidigt, doch aber behauptet (de morte J. Chr. expiat. pag. 20. not. 44.): *Neque alio nisi sensu symbolico victimarum substitutio in locum offerentis sumi potest, licet postea, sicut omnia symbola, in superstitionem verterit*, so lässt sich dies nicht mit einander vereinigen. Denn die Sündenübertragung war nimmer nach dieser Ansicht eine symbolische, sondern eine wirkliche, und allerdings hat die Ansicht nur bei solcher Annahme Sinn.

Völkern, die so ganz in und mit der Natur lebten, deren Anschauungsweise rein kosmisch war, eine Theorie fremd seyn, welche ein so deutliches Erzeugniss der Verstandesreflexion ist; das Alterthum wusste nichts von einem Strafprocess und richterlichen Executionsact an den Altären der Götter. Leben wurde hingegeben an die Gottheit, als Quelle alles Lebens, um wiederum von ihr Leben dahin zu nehmen und in Lebensgemeinschaft mit ihr zu treten; das ist das Centrum aller Religion und auch des Opfers, nicht aber die permutatio personarum und Strafe. Wir haben oben gefunden, dass überall im Heidenthum die Opfer nach irgend einer Wesens- und Lebensgleichheit mit der Gottheit, der sie dargebracht wurden, gewählt werden mussten, sie waren immer mehr oder weniger Repräsentanten der personificirten Naturkraft, der man sie opferte; gerade die grössten und wichtigsten Opfer bei den bedeutendsten Völkern der alten Welt waren Symbole und Stellvertreter der verehrten (Natur-) Gottheit selbst, und die heilige Handlung war eine symbolische Darstellung des Processes des Naturlebens, eine Art dramatische Kosmogonie. Dadurch wird aber die juridische Ansicht aufs entschiedenste ausgeschlossen, denn sie ist, von allem andern abgesehen, jedenfalls nur dann möglich, wenn das Opferthier den Opfernden im Gegensatz gegen die Gottheit, ihr gegenüber darstellt. Dabei ist nicht zu übersehen, dass gerade jene Opfer zugleich die wichtigsten Sühnopfer waren. Allerdings ist der Begriff der Sühne im Heidenthum ein anderer, als im Mosaismus; Niemand kann läugnen, dass im Heidenthum Opfer vorkommen, die die Gottheit selbst, ihren Zorn und Unwillen versöhnen sollen, was bei keinem Mosaischen Opfer der Fall ist. Dennoch ist aber nimmer der Begriff Strafe Mittelpunkt und Centrum der Sühne. Die Gottheit, deren Zorn gesühnt werden soll, ist ja doch immer nur eine Naturmacht, keine absolut heilige und gerechte, ihr Zorn und Unwille äussert sich als Naturübel, und dieses soll durch Opfer, durch Hingabe des Besten und Liebsten in den Tod abgewendet werden, die Hingabe soll den Zorn besänftigen, die Gottheit geneigt machen, das Uebel abzuwenden oder ihm Einhalt zu thun. Niemals ist aber ein solcher Opfertod eigentliche Strafe, wodurch der göttlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit Genüge geschieht, niemals ist er ein Executionsact göttlicher Strafgerechtigkeit, vielmehr das Aeusserste des Hingebens; diesem wird die Strafabwendung zugeschrieben; Strafabwendung ist aber

nimmer dasselbe wie Strafausführung. Endlich sprechen auch Einzelheiten im heidnischen Opferwesen aufs entschiedenste gegen die juridische Ansicht. Nach dieser nämlich stirbt das Opfer den Tod des Sünders, des Verbrechers, und ist dann natürlich nichts Reines, Göttliches, sondern im Gegentheil höchst unrein und execrabel. Nach Indischer Ansicht aber z. B. werden die Thiere, ja sogar die Pflanzen durch die Opferung recht eigentlich vergöttlicht, und im künftigen Leben hoch erhoben; besonders ist dies bei den Menschenopfern der Fall; weit entfernt, dass dem Opfer die Sünde imputirt und es verflucht würde, redet man es an: *O virorum optime, o faustissime, o tu, qui omnium numinum congregatio es, exquisitissime, da mihi protectionem tuam . . . . o excellentissime, tu ipse summam attinge felicitem!* Sein Tod ist so wenig ein verfluchter Straftod, dass es vielmehr durch denselben Schiwa selbst wird; statt mit Sünden beladen zu werden, wird der grösste Sünder, wenn er als Opfer fällt, von allen Sünden gänzlich befreit, sein Blut verwandelt sich in Ambrosia, und Jahrhunderte hindurch geniesst er göttliche Ehre [1]; die Opferüberbleibsel sind nicht unreine, sondern heilige Dinge, rechte Reliquien [2]. Ueberall wurden die Opfer mit Kränzen umhängt d. i. gekrönt, was wahrlich kein Symbol der Sünde und Strafe, sondern des Lebens und der höchsten Ehre war (vgl. oben I. S. 362 f.). — Nach dem Allem möchte man fragen, wie war es doch möglich, in den heidnischen Opfern eine Hauptstütze für die juridische Ansicht zu finden? Es sind besonders einige Stellen alter Autoren, auf die man sich beruft, die wir daher noch schliesslich berücksichtigen müssen. Obenan wird beinahe in allen Beweisführungen die schon im vorigen §. (S. 235) angeführte Nachricht aus Herodot gestellt [3], nach der man in Aegypten dem Opferthiere den Kopf abschnitt und über denselben den Fluch aussprach: „es möge das dem Opfernden oder dem ganzen Aegypten bevorstehende Uebel auf diesen Kopf gewendet werden“, worauf dieser in den Fluss geworfen oder an Fremde verkauft wurde. Allein dieser so scheinbare Beweis verliert alle Kraft, sobald man erwägt, dass, wie oben nach-

---

1) Vgl. Asiat. Research. V. p. 374. 380. bei Schmidth de sacrif. relig. Indo-Brahm. p. 19 sq.

2) Schmidth l. c. p. 39.

3) Vergl. z. B. bei de Wette de morte J. Chr. expiat. pag. 18. Scholl a. a. O. 1, 2. S. 181.

gewiesen worden, hier von typhonischen Thieren die Rede ist. Nicht einmal an eine symbolische Stellvertretung, geschweige denn an eine reale, gerichtliche, lässt sich daher hier denken. Denn durch ein typhonisches Thier sich oder sein ganzes Volk repräsentiren oder vertreten zu lassen, konnte keinem Aegypter vernünftiger Weise einfallen, er würde dies im Gegentheil für die grösste Schmach gehalten haben, wie ja selbst die Menschen, in welchen man Typhon durch irgend etwas repräsentirt glaubte, z. B. die rothhaarigen, mit Schmach und Schimpf überhäuft und selbst geschlachtet wurden [1]. Aber auch an einen eigentlichen Straftod kann nicht gedacht werden, denn es handelt sich gar nicht um Uebertragung einer begangenen Sünde und Bestrafung derselben an dem Substitut, sondern um Abwendung eines Uebels, das dem Opfernden oder dem ganzen Aegypten in Zukunft widerfahren könnte oder möchte (εἴ τι μέλλοι κακὸν γενέσθαι), dessen Grund man aber bei der Opferung noch gar nicht kannte. Die Sühne besteht also nur in Abwendung eines künftigen Uebels und vorläufiger Begütigung der Gottheit, nicht aber in stellvertretendem Straftode [2]. — Die zweite Stelle, welche als ein über alle Zweifel erhabener Beweis für die juridische Ansicht aus einem Buch ins andere übergegangen ist, findet sich bei **Ovid** und lautet:

> Parcite, pro parvo victima parva cadit,
> Cor pro corde, precor, pro fibris sumite fibras,
> Hanc animam vobis pro meliore damus [3].

Nur völlige Vernachlässigung des Zusammenhangs konnte diese Worte unter die vorgeblichen Beweisstellen bringen. Vögel, welche den Kindern das Blut auszusaugen pflegen, fielen auf den jungen Prokas nieder und bemächtigten sich seiner als Beute; die Nymphe Crane schlachtet sogleich ein junges Schwein und ruft, die Eingeweide desselben in den Händen haltend:

---

1) **Plutarh.** de Isid. cap. 30. 33.

2) Nach **Herodot** (2, 39.) wurde das Thier zuerst getödtet, dann ihm der Kopf abgeschnitten und hierauf über diesen der Fluch ausgesprochen. Demnach war die Tödtung keineswegs, wie es sich die juridische Ansicht denkt, Folge des übertragenen Fluchs, kann also auch nicht Strafe gewesen seyn. Bei **Plutarch** (de Isid. cap. 31) ist dies nicht so klar und bestimmt gesagt, er scheint, wenn auch nicht das Tödten vor das Verfluchen, so doch dieses vor das Abschneiden des Kopfes zu setzen (διὸ τῇ μὲν κεφαλῇ τοῦ ἱερείου καταρασάμενοι καὶ ἀποκόψαντες).

3) **Ovid.** Fast. 159.

Noctis aves, extis puerilibus parcite, pro parvo etc., sie will also durch die Eingeweide u. s. w. die grausamen Vögel zur Schonung des Prokas bewegen, und bittet, statt seiner dieses Opfer anzunehmen. Wie kann man nun hierbei an stellvertretenden Straftod denken? Prokas, das Kind, war ja gar nicht schuldig, sondern im Gegentheil unschuldig; von einer Sünde, die dies Kind begangen, und die nun das Schwein an seiner Stelle durch den Straftod abbüssen soll, ist nicht entfernt die Rede; das Opfer bezweckt Abwendung eines Uebels, nimmer aber Büssung einer verdienten Strafe; im Gegentheil unverdientes Leiden soll durch Darreichung einer andern Gabe wo möglich abgehalten werden. — Endlich führt man auch die Fälle an, wo zur Versöhnung der Götter Menschen geschlachtet wurden. Die Berufung auf den Opfertod der Iphigenia, auf den Tod der Töchter des Erechtheus zur Befreiung Athens von der Pest, auf den Tod des Curtius, auf die Nachricht bei Cäsar, dass die Gallier in gewissen Fällen die Götter durch Menschen versöhnt hätten, hat selbst ein eifriger Vertheidiger der juridischen Ansicht als ganz unstatthaft abgewiesen [1]; dagegen soll es nun entscheidend seyn, wenn Livius von Decius zuerst angiebt: *omnes minas periculaque ab diis superis inferisque in se unum vertit*, und dann weiterhin sagt: *licet consuli dictatorique et praetori non utique se, sed quem velit ex legione Romana scripta civem devovere* [2]. Dass diese letztern Worte

1) Scholl (a. a. O. 1, 2. S. 178.) bemerkt darüber: „Die versühnende Kraft solcher Opfer scheint nicht sowohl darein, dass Einer statt des Andern den Tod übernahm, gesetzt worden zu seyn, als vielmehr darein, dass entweder Menschen von einem den Landesgöttern verhassten Volke, oder solche, die mit dem Gegenstande ihres Zorns in irgend einer nähern Verbindung standen (Volksgenossen, Blutsverwandte), aufgeopfert wurden; im letztern Falle wurde ja der Opfernde nicht von der Strafe frei, sondern diese bestand für den Einzelnen eben darin, dass er sein Theuerstes hergeben musste, für das Volk aber im Verluste seiner edeln Mitbürger, die zur Versöhnung der Götter sich dem Tode weihten. Die Götter selbst hatten ein specielles Wohlgefallen daran, dass gerade Solche geopfert wurden, und darum waren sie zufrieden; sie liessen sich's nicht blos gefallen, dass Einer an die Stelle des Andern trete. Ohnehin kann bei den angeführten Beispielen von Stellvertretung im engern Sinn nicht die Rede seyn; denn durch den Tod der Iphigenia sollte ja nicht Agamemnons Tod verhindert werden, eben so wenig durch den Sprung des Curtius das Verschlungenwerden des ganzen Volks. Auf eben diese Ansicht scheint das Opfern gefangener Feinde zu führen. Die Feinde des Volks waren auch Feinde der Volksgötter, und insofern musste das Niedermetzeln derselben diesen an sich willkommen seyn und sie dem Opfernden geneigt machen."

2) Livius 8, 10. vgl. 10, 28.

vorzüglich „unläugbar“ für die juridische Ansicht sprechen, ist schwer einzusehen, denn der Fall gleicht durchaus jenen andern, die zugestandenermassen nichts beweisen. Der Tod des Decius ist doch wahrlich keine Todesstrafe, die er vicario modo büsste, sondern Abwendungsmittel eines Uebels, der höchste Preis, die grösste Gabe, ein Menschenleben und zwar ein besonders werthes wurde hingegeben und daran gesetzt, um den in allerlei Unglücksfällen sich äussernden Unwillen der Götter von dem Ganzen des Volkes abzulenken (*in se unum omnes minas vertit*). Wenn der Consul in ähnlichen Fällen überhaupt einen Römischen Bürger zum Tode weihen durfte, so geschah dies im Namen und im Interesse des ganzen Römischen Volkes, welches damit zu seiner Selbsterhaltung einen aus seiner Mitte oder Gemeinschaft hingab. Dieser Tod war dann ein sehr ehrenvoller, ein pro patria mori, nicht aber der Tod eines am Leben zu strafenden Verbrechers. Eine Stellvertretung fand dabei immerhin statt, aber nimmer jene äusserliche, formelle, gerichtliche, welche blosse Substitution und permutatio personarum ist, sondern eine durch mystische Gemeinschaft bedingte. Nach jener Theorie hätte es ganz gleich gegolten, auf wen die Schuld übertragen wurde, jeder Sclave und Fremde hätte auch getödtet werden können; allein es war hier nicht um das Schuldübertragen und Tödten zu thun, sondern es sollte einer hingegeben werden, der mit den andern in einer Lebensgemeinschaft stand, zu ihnen gehörte, und als Glied des Ganzen auch das Ganze vertreten konnte. Daher waren solche Tödtungen nur in Angelegenheiten der Gesammtheit, nicht aber eines Einzelnen üblich. Auf ähnliche Weise verhält es sich mit der Sitte der Athener und Massilienser, bei öffentlichen Calamitäten, Pest, Hungersnoth u. s. w. einen bisher auf Staatskosten wohl ernährten Menschen in den Tod zu geben [1]. Die Calamität sollte abgewendet werden durch Hingabe des höchsten Preises, eines Menschen, und zwar eines aus der Gesammtheit selbst, der durch die Gesammtheit ernährt und erhalten wurde, an dem also Alle um so mehr Theil hatten und der darum auch für Alle dahingegeben werden konnte. Von Sündenimputation und Straftod ist auch hier nicht entfernt eine

---

1) Vgl. Servius zu Aeneid. 3, 56. und den Scholiasten zu Aristophan. equit. v. 1143. Beide Stellen stehen auch bei Scholl a. a. O. 1, 2. S. 179 f. — Witsius Aegyptiaca 2, 9, 6.

Spur. Im Allgemeinen ist wohl zu beachten, dass aus ein paar ausserordentlichen Fällen, die gar nicht in die Reihe der eigentlichen Opfer, als ständiger Cultushandlungen gehören, für die Grundidee des Opfers überhaupt, als Centrum des Cultus nichts geschlossen werden kann, gesetzt auch, sie bewiesen wirklich, was sie beweisen sollen. Man sollte es doch endlich einmal verschmähen, aus heidnischen Menschenopfern, die der Mosaismus aufs äusserste verabscheut und als Greuel verbietet, die Grundidee des Mosaischen Opfers entwickeln zu wollen. Es muss schlecht um eine Sache stehen, wenn man sich nach solchen Stützen für sie umzusehen genöthigt ist.

III. Eine dritte Ansicht, die wir die physisch-magnetische nennen möchten, behauptet eine unmittelbare und reale Einwirkung des Opferblutes auf den Opfernden. Sie ist erst kürzlich von Franz Baader auf eine zum Theil sehr scharfsinnige Weise begründet worden [1], und da sie durchaus in keiner Weise eine Modification der bisher besprochenen Ansichten, sondern ganz eigenthümlich ist, so dürfen wir sie, sollten bis jetzt auch nicht Viele ihr beipflichten, doch nicht unberücksichtigt lassen. Sie ist ihren Hauptmomenten nach folgende. Seit der Mensch gefallen und irdisch geworden, ist er versunken und gebunden in und an sein Erdblut, welches „als jenes flüssige Grab betrachtet werden kann, in welchem er den Angriffen aller seiner Feinde sich blossgestellt befindet, ohne sich gegen sie in diesem Zustande der Solution zusammennehmen zu können, und wie diese Bindung den Menschen von Gott entsetzt oder entfernt hält, so vermag nur die gänzliche Lösung von diesen Banden ihn wieder mit Gott zu verbinden, eine Lösung, welche alle Opfer, wenn schon nur stufenweise und von aussen nach innen gehend bezwecken und bewirken sollten“ [2]. Nun ist sich „vor allem jenes allgemeinen Gesetzes zu erinnern, nach welchem, ohngeachtet der endlosen Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Wesen und ihrer Actionen, doch gewisse primäre Einheiten der letztern sich kundgeben, welche z. B. auf alle Individuen desselben Stammes, Species oder Gattung zugleich

---

1) Fr. Baader Vorlesungen über eine künftige Theorie des Opfers oder des Kultus, Münster 1836. (Andeutungen dieser Theorie gab Baader schon früher in Schellings allg. Zeitschrift I. S. 305 f.).

2) A. a. O. S. 31.

(in solidum) wirken, so dass also das Erregt- oder Deprimirtsein in dem einen Individuum per Consensum, Infectionem und Derivationem sich auch den übrigen mittheilt. . . . . . Diesem Gesetze zufolge beherrscht nun dieselbe physische Action das Blut des Menschen, wie jenes der Thiere, weil und insofern beede doch zu Einer Klasse oder derselben Erde angehören, und so wie das Blut beeder denselben verletzenden Potenzen exponirt ist, so müssen auch die heilenden Potenzen auf beede zugleich wirken. Wenn wir darum von einem Versunken- und Gebundensein des Menschen in und an sein Erdblut sprachen, so könnten wohl andere Agentien auf ähnliche Weise im Thierblut sich gebunden befinden, und die Befreiung dieser könnte demnach auf die Befreiung des Menschen von seinen eignen Blutbanden rückwirken. . . . . . Sollte nun eine solche, wenn auch theilweise Befreiung des Menschen von seinem Erdblut durch ein Thierblut geschehen, so musste aus letzterm dieselbe spirituöse Action frei gemacht werden, welche auch im Menschenblut gebunden ist, und welche also in ihrer Freiheit attrahirend und derivirend auf die bindende oder vielmehr diese Bindung veranlassende schädliche, gleichfalls immaterielle Potenz im Blute des Menschen rückwirkte. Damit aber die Entbindung oder Dematerialisirung jener oder ihre Transposition zugleich eine Präcipitation oder eine völlige Depossedirung aus dieser Region sey, musste das zu vergiessende Thierblut vorerst eine präservirende Action empfangen, womit jene gute spirituöse Action hinreichend bekräftigt werden sollte, die böse Action nicht nur derivirend zu attrahiren, sondern zu präcipitiren, somit die usurpirte Versetzung derselben aufzuheben. Beiläufig auf ähnliche Weise, als der Chemiker in einem durchs Feuer geführt werdenden metallischen Stoff, durch Tingirung desselben seine regulinische Anlage erst wieder erweckbar macht, ehe er solchen ins Feuer bringt, weil diese Anlage ausserdem nicht aus dem Feuer hervorgienge, sondern in ihm zurückbliebe. — Und so musste denn im hebräischen levitischen Gesetz der Priester (operator) durch Auflegung seiner Hände dem Haupte des Thieres diesem jene präservirende Action (als Segnung und Weihe) mittheilen, und dieser Priester stellte darum den in die Virtualität seiner primitiven Rechte über die Natur rehabilitirten Menschen vor, dessen Einsegnung des Holocausts in diesem (seinem Blut) jene regelmässige Action erweckte, durch welche Erweckung

selbe die Kraft erhielt, präcipitirend auf jene böse Action zu wirken, welche durch die im vergossenen Blute frei gewordene Tinctur attrahirt ward. Denn nicht das materielle Blut, sondern dessen spirituöse Tinctur ist es, nach welcher diese actions desorganisatrices als nach der (verlornen) Basis ihres Wirkens in der Natur streben, welche Tinctur vorzüglich in effusione sanguinis et seminis unter gewissen Bedingungen diesen zoophoben Mächten exponirt werden kann." Vom Priester aber „war vorausgesetzt, dass er sich mit höhern Kräften in Rapport befinden sollte, welche wieder mit jenen regelmässigen das Blutleben schirmenden physisch-spirituösen Actionen in Verbindung standen, so dass diese letztern, indem sie durch das Blutopfer frei wurden, den noch über ihnen stehenden, auf dem Priester ruhenden Kräften eine reine Basis darboten, in und durch welche letztere sich auch äusserlich (in der Region des Operators und seiner Theilnehmer) zu manifestiren vermochten, welche Manifestation in dieser erstern und niedrigern Region nothwendig war und sich z. B. in der Selbstentzündung des Opferfeuers erwies. Dies geschah .... beim Opfer des hohen Priesters, welcher zu jener Zeit ein reducirtes Bild des Geistmenschen darstellte. Woraus man sieht, dass diese Opfer sowohl an sich als durch die sie begleitenden Manifestationen dahin wirken sollten, das jüdische Volk in die erste Stufe seiner Restauration, nämlich in die Region der Natur zu erheben, auf welche auch das levitische Gesetz in seinen Segnungen wie Flüchen wenigst anfangs schier völlig beschränkt schien" [1]).

Diese Theorie hat jedenfalls den Vorzug, dass sie das Blut zum Centrum des Opfers macht und es als solches durchweg festhält, was bisher so gut wie noch nicht geschehen ist; denn so bestimmt auch de Maistre es hervorhob (s. oben S. 270 f.), verlor er sich doch alsbald wieder, wie wir in der Folge sehen werden, in die streng juridische Ansicht. Sodann zeichnet sie sich auch dadurch aus, dass sie eine Lösung der so sehr schwierigen Frage nach dem Verhältniss des Opferblutes zu dem Opfernden versucht. Dies Verhältniss wird nämlich von denen, welche überhaupt darnach fragen, gewöhnlich nur als ein symbolisches aufgefasst: das Vergiessen des Blutes (Lebens) bedeute die völlige Hingabe des Opfernden. Damit ist jedoch, wie oben

1) Ebendaslbst S. 34 — 36.

bemerkt (S. 211 ff.), nur die subjective Seite des Opfers angegeben, nicht aber die objective, wie nämlich dieses vergossene Blut zugleich Sühn- und Heiligungsmittel ist, als welches es doch das Ritualgesetz so bestimmt und vielfach bezeichnet. Diese objective Seite wird nun in der Baaderschen Theorie, was gleichfalls bisher meines Wissens noch in keiner Untersuchung über die Opfer geschehen ist, nicht nur nicht unbeachtet gelassen, sondern beinahe ausschliesslich geltend gemacht. Auch weiss sie, worauf wir jedoch hier nicht näher einzugehen haben, das Verhältniss der levitischen Thieropfer zu dem Opfer Christi so zu bestimmen, dass letzterm durch die nicht blos bildliche, sondern reale Beziehung des Thieres zu dem Opfernden durchaus nicht zu nahe getreten wird. Dennoch aber müssen wir sie für verfehlt erklären, und um dies darzuthun, bedarf es gar nicht des Eingehens auf ihre Prämissen, auf das „Gesetz der Derivation und Transposition“, auf die Möglichkeit und Art der Befreiung der spirituösen Action oder Tinctur des Blutes, auf die Mittheilung der präservirenden Action an das Thier durch die priesterliche Handauflegung, auf den Rapport, in welchem der Priester mit höhern Kräften sich befand u. s. w. Wir können dies alles ganz unbeeinträchtigt lassen; die Theorie scheitert ganz einfach und unmittelbar an den klaren Bestimmungen des Ritualgesetzes, welche auffallender Weise dabei übersehen sind. Alles kommt zuletzt nämlich auf die beiden Hauptpunkte an: die Befreiung der Agentien oder spirituösen Tinctur im Thierblute; sodann die Präcipitation der bösen und Transposition der guten Action; erstere geschieht durch das Vergiessen des Blutes, letztere durch das Handauflegen des geweiheten Priesters. Diese beiden Handlungen müssten nun auch im Ritual die vorstechende Hauptsache seyn, das ist aber keineswegs der Fall; ja es ist sogar geradezu falsch, dass der Priester die Hand auflegte, niemals that dies der Priester, sondern immer der Opfernde selbst, dessen eigentliches Geschäft es bei der Opferhandlung war, wie das Gesetz jedesmal ausdrücklich bestimmt Lev. 1, 4. 3, 2. 8. 13. 4, 15. 24. 29. 33. 2 Chron. 29, 23; nur wenn die Priester selbst die Opfernden waren, legten sie als solche, nicht aber als Priester, die Hände auf, wie deutlich zu ersehen aus Lev. 4, 4. 8, 2, 22. Exod. 29, 10. 15. 19. Num. 8, 12; möglichst scharf und einstimmig erklärt auch die jüdische Tradition das Handauflegen für das Geschäft, welches ausschliesslich der

Opfernde selbst zu verrichten habe, worauf wir im folgenden Kapitel zurückkommen müssen. Eben so verhält es sich mit dem andern Hauptpunkte. Des Vergiessens des Blutes als solchen (Freiwerden desselben aus den materiellen Banden) erwähnt der Gesetzestext nie mit einer Sylbe, geschweige denn dass er es als Hauptsache und Mittelpunkt der ganzen Handlung hervorhübe; nicht das Vergiessen und Ausströmen des Blutes, sondern das Sprengen desselben an einen der beiden Altäre oder an die Caporeth war die Spitze der Opferhandlung und das eigentlich priesterliche Geschäft (S. 201); durch dieses, nicht aber durch das Ausströmen und Vergiessen geschah die Sühne, wie sich uns schon zum Theil ergeben hat und im folgenden Kapitel noch bestimmter zeigen wird; nicht mit dem Menschenblute, sondern mit den Symbolen der Gegenwart des Heiligen Israels das Thierblut „in Contact zu bringen", war das Geschäft des Priesters. Es ist schade, dass der Kern der Baaderschen Theorie somit auf einem eigentlichen Versehen beruht, so dass eine blosse Modification derselben nach den Bestimmungen des Ritualgesetzes gar nicht möglich scheint, sondern das Ganze mit der irrigen Grundlage umstürzt. Ein neuer Beweis, wie nothwendig genaue Erörterung und Betrachtung des biblischen Grundtextes ist, bevor man philosophische Theorien aufstellt.

IV. Unter den Auffassungsweisen, welche der gewöhnlichen juridischen Ansicht entgegengetreten sind, scheint mir die Hasenkamp-Menkensche am meisten Beachtung zu verdienen, da sie sich streng an das Bibelwort zu halten bemüht ist, und überhaupt Anspruch auf Eigenthümlichkeit machen kann. Nach ihr theilt sich der Begriff der Versöhnung in die beiden Glieder: Vernichtung der Sünde und Wiedervereinigung mit Gott. Das Opfer, als Mittel der Versöhnung stellte beide Glieder dar. Der Opfernde „weihete und übergab das Thier durch Auflegung seiner Hand auf dessen Haupt dem Dienste Jehova's. . . . . . Das Thier vertrat von dem Augenblick dieser Weihe die Stelle des Menschen" und ward so „für den Sünder zur Sünde gemacht"; nachdem es getödtet war, fieng der Priester das Blut auf und brachte es zum Altar oder ins Heiligthum, „indess das Fleisch dem Feuer Gottes überliefert und von demselben entweder ganz vernichtet oder zum Theil zum Verbrennen mit anderem Feuer ausser dem Lager geschafft ward." Das Verbrennen des Flei-

sches nun war „Symbol der Sündevernichtung“, das Bringen des Blutes auf den Altar und ins Heiligthum „Symbol der Gemeinschaft mit Gott“, insofern nämlich damit angedeutet ward, dass Gott die Seele des Opfernden, die durch das Thierblut (Thierseele) vertreten war, auf- und annehme; „beides zusammen verschaffe ein vollständiges Bild einer geschehenen Versöhnung“ [1]).

Auch diese Ansicht beruht auf mangelhafter Beachtung der Angaben des biblischen Textes, wie sich leicht zeigt. Geschah die Sündevernichtung, welche nothwendig der Gemeinschaft mit Gott vorausgehen muss, durch das Verbrennen des Fleisches, so hätte es auch nothwendig dem Blutsprengen, welches die Wiedervereinigung mit Gott darstellen soll, vorausgehen müssen; nun ist aber gerade das Umgekehrte der Fall: stets und ohne Ausnahme folgt das Verbrennen **nach** dem Blutsprengen, ja es liegen sogar noch einige Handlungen dazwischen, wie das Abziehen des Felles, das Zertheilen des Fleisches in Stücke, das Absondern der Fettheile u. s. w. Vgl. Lev. 1, 5 — 9. 11 — 13. 3, 2 — 5. u. s. w. Ueberhaupt steht das Verbrennen dem Blutsprengen gar nicht parallel im Ritual, wie es doch seyn müsste, wenn es gleich diesem ein Glied des Begriffs Versöhnen darstellte, sondern es erscheint im Verhältniss zum Blutsprengen, welches die radix sacrificii, Mittelpunkt und Hauptsache ist, durchaus untergeordnet. Die biblische Urkunde bezeichnet den Begriff Versöhnen einfach durch כִּפֶּר, stellt dieses כִּפֶּר aber niemals als Wirkung des Verbrennens, sondern immer und ohne Ausnahme als Wirkung des Blutsprengens dar. Abgesehen davon kann auch das zu verbrennende Fleisch des Opferthiers nimmer das Fleisch der Sünde des Opfernden, welches zu vernichten gewesen wäre, symbolisch vertreten haben, denn gerade bei den Sühnopfern im engern Sinne, bei den Sünd- und Schuldopfern ward das Fleisch des Opferthiers in der Regel nicht verbrannt, sondern nur das Fett kam auf den Altar, und das Fleisch wurde als etwas „Hochheiliges“ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים von den Priestern „an heiligem Ort“ gegessen Lev. 6, 26 — 29 (19 — 22). Unmöglich kann demnach die Sündevernichtung durch das Verbrennen des Opferfleisches dargestellt worden seyn. Ueber die

1) Hasenkamp Ueber die Opfer, in der Schrift: Die Wahrheit zur Gottseligkeit, drittes Heft 1829. S. 320. 321. 324.

Deutung des Handauflegens haben wir im folgenden Kapitel zu reden.

So viel mag genug seyn über die von der unsern abweichenden Auffassungsweisen des Opfers. Auf die mancherlei Definitionen, die darüber sind aufgestellt worden, haben wir hier nicht einzugehen, sie widerlegen sich nach dem Bisherigen von selbst. Hält man nur immer fest, was sich uns durchweg ergeben hat, dass das Opfer einerseits jedenfalls vermittelnden Charakter hat, und dass es andrerseits Centrum alles Cultus ist, sein Wesen somit mit dem innersten Wesen der Religion selbst zusammenfällt, so wird man auch die neuesten Definitionen, wie z. B. es sey „Ausdruck des Gefühls der Abhängigkeit" (Scholl, nach Baur), oder ein Preisgeben des Sinnlichen, um das Uebersinnliche zu gewinnen, eine Weihe des vergänglichen Scheinwesens an das Urwesen (Marheinecke, Wagner), oder „eine Gabe, wodurch der Mensch die noch immer unvollständige Hingebung seiner selbst an Gott zu vervollständigen strebe" (Tholuck), oder „die Negation, dass der Mensch sich seiner Subjectivität abthut" (Hegel), oder, es bezwecke „die Freiheit des religiösen Lebens durch die Befreiung von dem Endlichen mit der That zu erweisen" (Rosenkranz) u. s. w., theils irrig, theils einseitig oder ungenügend finden.

ZWEITES KAPITEL.

Das Opfermaterial und das Verfahren damit bei der Darbringung.

§. 1.

Gesetzliche Bestimmungen.

Was bereits im vorigen Kapitel §. 1. (S. 190 f.) im Allgemeinen angegeben wurde, haben wir nun im Einzelnen nach den genauen Bestimmungen des Gesetzes darüber näher zu erörtern. So viele Gelegenheit sich hierbei zu sprachlichen und antiquarischen Untersuchungen darbietet, kann doch nur das in

Betracht kommen, was zu unserm Hauptzweck in unmittelbarer Beziehung steht.

I. Das Opfermaterial ist im Allgemeinen wie im Einzelnen sorgfältig durch das Gesetz bestimmt. Nach der allgemeinen Eintheilung der Opfer in blutige und unblutige gehören dazu theils Thiere, theils vegetabilische Stoffe; beide sind in der Regel zu Einem Opfer verbunden, wozu dann noch einige besondere Zugaben oder Zuthaten kommen.

A. Opferthiere. Das Gesetz giebt sowohl Gattung als Beschaffenheit derselben an. Hinsichtlich der Gattung beschränkt es die Wahl zuerst auf הַבְּהֵמָה, welches Wort zwar überhaupt alle vierfüssigen Thiere bezeichnet, doch aber insonderheit von den zahmen gebraucht wird, vgl. Lev. 11, 2 ff. [1]; sodann unter diesen wieder auf בָּקָר d. i. Rindvieh und צֹאן d. i. Klein- oder Heerdenvieh Lev. 1, 2, welche beide Ausdrücke Collectivbenennungen sind. Das einzelne Stück vom Rindvieh, ganz abgesehen von Alter, Geschlecht u. s. w. heisst שׁוֹר (chald. תּוֹר, *taurus*), das einzelne vom Kleinvieh שֶׂה Lev. 22, 23. 28. 27, 26 [2]. Vom Rindvieh wurden beide Geschlechter geopfert Lev. 3, 1, als besondere Arten kommen vor עֵגֶל, עֶגְלָה und פַּר, פָּרָה Lev. 9, 2. 4, 3. 14. Num. 19, 2. Erstere bezeichnen in der Regel männliche oder weibliche Kälber, letztere gleichfalls junge, aber bereits ausgewachsene, in voller Kraft stehende Thiere, die als solche vor jenen den Vorzug haben. Doch wird nicht immer zwischen beiden Arten genau geschieden, die Ausdrücke kommen promiscue vor, wie z. B. עֶגְלָה Gen. 15, 9. von einer dreijährigen, Jes. 7, 21. von einer milchenden, Hos. 10, 11. von einer arbeitenden Kuh steht. Die Namen בָּקָר und und שׁוֹר konnten sowohl עֵגֶל als פַּר beigelegt werden, vergl. Lev. 22, 27. 28, wo שׁוֹר zuerst von einem ganz jungen, dann von einem säugenden Thiere gebraucht wird; Lev. 4, 3. heisst פַּר, und Lev. 9, 2. עֵגֶל ein בֶּן־בָּקָר [3]. — Das Kleinvieh begreift, wie aus Lev. 1, 2. vgl. mit V. 10. und Lev. 22, 19.

---

1) Bochart Hieroz. I, 1. cap. 2.

2) Ibid. I, 2. cap. 28. p. 279 sq. und I, 2. cap. 43. p. 438.

3) Vgl. überhaupt Bochart l. c. I, 2. cap. 28. p. 274. 276.

vgl. mit V. 21. erhellt, כְּשָׂבִים Schafe und עִזִּים Ziegen in sich. Auch von diesen Thieren dienten beide Geschlechter zu Opfern Lev. 3, 6. Von den gewöhnlichen Schafen wird ausdrücklich der אַיִל Widder oder Schafbock unterschieden; er steht als Opferthier im Rang über ihnen, vergl. Num. 15, 5. 6. 11. 28, 11—13. 19 f. 27 f. Bei den Ziegenmännchen oder eigentlichen Böcken unterscheidet das Gesetz sehr bestimmt zwischen עַתּוּד und שָׂעִיר (gewöhnlich שְׂעִיר־עִזִּים). Beide werden Num. 7. zwölfmal neben einander als verschiedene Opferthiere aufgeführt. Den Unterschied findet Kimchi nur im Alter und in der Grösse: weil nur bei שָׂעִיר gewöhnlich עִזִּים zu stehen pflege, so seyen dies kleine, junge, noch unter der Mutter befindliche Thiere [1]). Viel richtiger sieht Bochart darin verschiedene Arten von Böcken, welche sich namentlich durch ihre Haare unterschieden. שָׂעִיר heisst nämlich eigentlich *pilosus* oder *villosus*, von שֵׂעָר Haar und שָׂעַר emporstarren, von Haaren, struppig, rauh seyn. Wenn dagegen die עַתּוּדִים als Leitböcke bezeichnet und die Führer des Volks geradezu עַתּוּדֵי־אָרֶץ genannt werden (Jer. 51, 40. Jes. 14, 9. vergl. Zach. 10, 3.), so ist offenbar, dass diese letztere Art edler, geschätzter, kostbarer war; עַתּוּדִים ist ein Ehrenname für Fürsten und Angesehene, שְׂעִרִים wäre eher schimpflich gewesen. Sicher zeichneten sich jene vor diesen zottigen, rauhhaarigen durch ein stattlicheres Ansehen, durch Grösse, vielleicht auch durch die Farbe aus. Auch sonst im alten Orient kommen verschiedene Gattungen Böcke vor; der Zendavesta zählt deren nicht weniger als fünf auf: kharbez, der den Kopf mehr zur Erde hängen lässt, als der gewöhnliche Ziegenbock, horurin gleicht dem Schöps, horuer, kharvernin, und der eigentlich sogenannte Bock [2]). — Endlich konnten auch Tauben als Opfer gebracht werden, jedoch mussten es entweder תֹּרִים Turteltauben, oder בְּנֵי הַיּוֹנָה junge Tauben seyn. Lev. 1, 14. Sie bilden überhaupt keine selbstständige Classe der Opferthiere, sondern sind mehr blosse Sub-

---

1) Bei Bochart l. c. I, 2. cap. 53. p. 646.

2) Zendavesta von Kleuker III. S. 80. Bundehesch 24. S. 99. heisst es: „Der weisse Bock, der sein Haupt zur Erde neigt, ist aller Böcke Erster; Erstgeschaffener des ganzen Geschlechts.“

stitute für diese, daher sie auch niemals bei grossen oder öffentlichen Opfern vorkommen, wie z. B. bei den Festopfern, wo sonst von jeder der andern drei Gattungen dargebracht wurden, vergl. Num. 28 und 29; gewöhnlich opferten sie Arme, welche die eigentlichen Opferthiere nicht aufbringen konnten. Lev. 5, 7. 12. 8. — Ausser den bisher genannten Thiergattungen durfte keine andere geopfert werden. — Hinsichtlich der **Beschaffenheit der Opferthiere** bestimmt das Gesetz vorerst das **Alter**. Jedes Stück vom Rind- und Heerdenvieh sollte sieben Tage unter der Mutter gewesen seyn, vom achten Tage an war es erst zum Opfer tauglich. Lev. 22, 27. Exod. 22, 30. Das gewöhnliche Alter scheint beim Rindvieh drei Jahre gewesen zu seyn, doch war es auch nicht geradezu verboten, Thiere von vier und fünf Jahren darzubringen (Richt. 6, 26) [1]. Das Kleinvieh opferte man meist jährig, was auch häufig noch besonders vorgeschrieben ist. Ex. 29, 28. Lev. 9, 3. 12, 6. 14, 10. Num. 28, 3. 9. 11. 19. 27. 29, 2. 8. 13. u. s. w. [2]. Nach dem Alter unterscheiden die Rabbinen selbst die verschiedenen Benennungen der Opferthiere: פר soll ein Thier seyn unter drei Jahren, עגל unter einem Jahr, כבש unter einem Jahr, איל zwischen ein und zwei Jahren, שעיר über ein und unter zwei Jahren; die Turteltauben seyen erst opferbar geworden, wenn ihre Federn zu glänzen anfiengen, die jungen Tauben dagegen hätten gerade dann nicht mehr geopfert werden dürfen [3]. — Nächst dem bestimmten Alter fordert das Gesetz **leibliche Fehlerlosigkeit** von den Opferthieren: sie mussten תמים d. i. *integri* seyn, durften keinen מום d. i. Fehler haben. Die einzelnen Fehler oder Gebrechen, welche untauglich machten, werden Lev. 22, 19 — 25. aufgezählt [4]. Es sind folgende: 1) עורת nach

---

1) Vergl. die Stelle aus dem Buch **Siphra** bei **Outram** de sacrif. pag. 104: *Quadrimis et quinquennibus animalibus ad sacrificia quidem uti licet, sed honoris erga vetula non adducunt.*

2) **Joseph.** Antiq. 3, 9, 1. ταῦτα μὲν ἐπέτεια, τοὺς δὲ βοῦς ἐφεῖται θύειν καὶ προςήκοντας.

3) Vgl. **Siphra** fol. 94. 1. 2. **Abarbanel** in praef. ad Lev. 2. **Maimonid.** de ratione sacrif. faciend. cap. 1. 12. 13. 13. (Er behauptet ächt rabbinisch, dass, wenn auch nur Eine Stunde zum Jahr gefehlt hätte, das Thier nicht tauglich gewesen sey.) — **Reland** Antiq. 3, 1, 11. **Ugolini** thesaur. II. p. 851. not. 73.

4) Vgl. darüber im Allgemeinen **Alex. Baldinger** de victimarum integritate ac mysterio, Heidelb. 1731. (Irrig wird diese Dissertation gewöhnlich, wie noch bei **Winer** Real-W.B. II. S. 210. Not. 4, unter

Jarchi Blindheit, nach Abenesra ist es ein Adjectiv, und עין dabei zu ergänzen; ersteres scheint besser. Die arabische Uebersetzung hat: einäugig, was nicht richtig; doch soll nach der Tradition die Einäugigkeit darunter mitbegriffen seyn [1]. 2) שֶׁבֶר d. i. gebrochen, die LXX συντετριμμένον. Unrichtig denkt Abarbanel nur an Beinbruch (שבורת רגל), es ist ganz allgemein zu nehmen von allen Gliedern, wie auch andere Rabbinen erklären. 3) חָרוּץ. Die Uebersetzungen weichen sehr von einander ab, die LXX haben γλωσσότμητον, mit abgeschnittener Zunge, die Vulgata: *cicatricem habens*, der Syrer: *impetigine laborans*, Onkelos: פְּסִיק *abscissus* d. i. vermuthlich: verstümmelt, so auch Coccejus und Seb. Schmidt; Jonathan: דְּרִיסוֹי לְבִין *cujus supercilia laesa (percussa) sunt.* Abarbanel; *cujus labra aut aures sunt scissae.* Am besten nimmt man es ganz allgemein und unbestimmt: verwundet, dem irgend etwas abgeschnitten, verstümmelt ist. Ganz unrichtig denkt Abenesra an Beinbruch. 4) יַבֶּלֶת, Gesenius: juckende Blattern oder Warzen habend, die LXX μυρμηκιῶν, Gr. Venet. φυματιῶν, Onkelos, Jarchi, Abarbanel: *verrucosus.* 5) גָּרָב Krätze, und 6) יַלֶּפֶת Flechte, ingleichen 7) שָׂרוּעַ langgliedrig, kommen schon unter den Leibesgebrechen, welche zum Priesterdienst untauglich machen, vor. Lev. 21, 18. 20. (vergl. oben S. 42.) 8) קָלוּט ist nach Abenesra das Gegentheil des letztern, klein- oder kurzgliedrig. Onkelos *diminutus*, die LXX κολοβόκερκον d. i. dem der Schwanz abgehauen ist; so auch die Vulgata, aber sicher unrichtig. Die Etymologie führt auf *contrahere*, daher auch die Rabbinen, so verschieden sie erklären, doch alle an ein verkürztes Glied denken [2]. 9) Die letzten vier Ausdrücke מָעוּךְ וְכָתוּת וְנָתוּק וְכָרוּת gehören zusammen: *compressus, contusus, avulsus et excisus*, nämlich an den Testikeln; es sind damit verschiedene Arten der Castration be-

---

J. H. Hottinger's Namen angeführt; unter Hottingers Präsidium vertheidigte sie Baldinger.) Bochart l. c. I, 2. cap. 46. p. 522 sq. Rosenmüller Scholien z St.

1) Pesiktha in l. *Coecum vel duobus oculis, vel altero tantum.*

2) Jarchi: *cujus ungulae contractae sunt.* Kimchi: *cujus pes est collectus et pressus, sive contractus.* Pesiktha: *cujus ungulae pedum similes sunt ungulis equi et asini, quae non sunt fissae.*

zeichnet, die **Bochart** aus **Aristoteles** und **Columella** erläutert hat [1]. מעוך ist θλιβίας, כתות θλαδίας oder θλασίας, נתוק σπάδων, כרות τομία. Damit stimmen auch die Rabbinen überein, wenn sie schon nicht alle die verschiedenen Arten des Verschneidens auf gleiche Weise angeben. — Die jüdische Tradition hat diese Leibesfehler beträchtlich, nämlich bis auf 73 vermehrt: 50 davon sollen Menschen und Thiere gemein haben, 23 nur den Thieren zukommen; genau wird angegeben, wie viele an den Ohren, an den Augen, am Maul, an den Genitalien u. s. w. zu beachten seyen. **Baldinger** hat sie vollständig aufgezählt, wohin wir jeden neugierigen Leser verweisen müssen [2]. Auf die Tauben soll sich nach einigen Rabbinen die Forderung der Fehlerlosigkeit gar nicht erstrecken [3], andere jedoch, wie **Maimonides**, meinen, grössere Gebrechen, wie Blindheit, Fehlen eines Fusses u. s. w., haben auch sie untauglich gemacht [4], und dies ist allerdings sehr wahrscheinlich. Die jüdische Tradition weiss auch von einer genauen Untersuchung der Thiere vor ihrer Darbringung durch die Priester, die in dieser Beziehung מבקרי מומי קדשים geheissen [5]; im Gesetz verlautet nichts davon. Waren freilich der Gebrechen 73 und durfte, wie behauptet wird, auch nicht Eines derselben sich vorfinden, so war allerdings eine solche Visitation nothwendig, und der Priesterdienst dann, wie **Baldinger** sagt, ein *molestum ac difficile vivendi genus*. Dass im Mosaischen Zeitalter davon keine Rede seyn kann, versteht sich von selbst.

B. **Vegetabilische Opfer.** Das Gesetz bestimmt sowohl Gattung als Qualität und Quantität derselben. Der Gattungen sind im Ganzen drei: Getreide, Oel und Wein. Die **Getreideopfer** waren wieder von verschiedener Art. 1) אָבִיב **Aehren** Lev. 2, 14. Die Vulgata hat *spica virens*, die LXX νέα, Aquila ἁπαλα; vergl. Ex. 9, 31. Das Wort kommt von

---

1 **Bochart** l. c. I, 2. cap. 46. p. 523.

2) **Baldinger** l. c. p. 12 sqq. Vgl. auch die Rabbin. Stellen aus dem Tractat Tosaptha de primogen. 4. und aus **Maimonides** bei **Ugolini** thesaur. II. p. 854. not. 84.

3) **Siphra** fol. 239. 9. **Reland** Antiq. s. 3, 1, 11.

4) **Maimonid.** de rebus altar. interdictis cap. 3. **Ugolini** l. c. not. 81. **Baldinger** l. c. p. 26.

5) Vgl. **Reland** und **Ugolini** a. a. O. **Clemens** Alex. nennt sie μωμωσκοποι.

אֵב das Grün, Grünen, Blühen. Hiob 8, 12. Hohel. 6, 11. Es waren also noch grüne weiche Aehren [1]), nämlich, wie auch die Urkunde ausdrücklich angiebt, בִּכּוּרִים Erstlinge; sie setzt noch bei: קָלוּי בָּאֵשׁ גֶּרֶשׂ כַּרְמֶל. So deutlich die beiden ersten Worte sind: „am Feuer geröstet, gedörrt“, so schwierig die beiden letztern in ihrer Verbindung mit einander. Zwar wird von Niemand bezweifelt, dass גֶּרֶשׂ *contusus*, *comminutus*, zerrieben, zerbröckelt, bedeutet, aber was כַּרְמֶל dabei soll, lässt sich kaum bestimmen. **Rosenmüller** hat in den Scholien zu Lev. 2, 14. das Wort ausführlich besprochen, und schliesst: *Quare ego ignorantiam fateri malo, quam etymologiis incertis inerrare* (mit den Rabbinen, denen **Simonis**, **Eichhorn** und Andere folgen), *aut textum mutationibus ex conjectura factis sollicitare* (mit **Michaelis** [2]), der כַּרְמֶל corrigiren will). Mir scheint doch die Rabbinische Tradition, mag sie auch auf unsicherer Etymologie beruhen, besonderer Berücksichtigung werth: *spica tenera adhuc et succosa*. Darauf weist das Dörren am Feuer auch hin, und das Wort אָבִיב ohnehin. Die Einwendung von **Michaelis**, dass grüne Aehren nicht könnten zerrieben oder zerbrockt werden, widerlegt sich leicht, wenn man annimmt, dass die Aehren erst am Feuer nur, bis sie konnten gut ausgekernt werden, gedörrt wurden; inwendig waren sie dann doch noch saftig [3]). 2) סוֹלֶת **Mehl**. Lev. 2, 1. Das verwandte סלת d. i. Mehl reinigen [4]), führt darauf, dass nicht an gewöhnliches, sondern besonders gutes, feines, gereinigtes Mehl zu denken ist, wie auch **Philo** und die Rabbinen angeben [5]); ob jedoch mit letztern immer gerade an Weizenmehl, möchte unentschieden bleiben. 3) **Brode** oder **Kuchen** von verschiedener Art, die sich nach der Zubereitungsweise richtet. Die Urkunde giebt drei Arten an, die jedoch alle aus סוֹלֶת

---

1) **Kimchi**: אָבִיב *spica cum calamo, spica virens adhuc*.

2) **Michaelis** supplem. VI. p. 2253. vgl. IV. p. 1356.

3) **de Wette** Archäologie §. 133. und die dort angeführten Autoren.

4) **Buxtorf** Lex. Talmud. p. 1493.

5) **Philo** de vict. p. 847. ἀπὸ τοῦ καθαρωτάτου τῆς ἀνθρωπίνης τροφῆς, σεμίδαλις. **Abenesra**: קמח חטה נקיה d. i. reines Weizenmehl. Vgl. **Rosenmüller** Scholien zu Lev. 2, 1.

mussten gemacht werden. Die erste heisst מאפה תנור d. i. Gebackenes im Ofen. Lev. 2, 4. Der תנור war meist „ein irdener Krug, etwa drei Fuss hoch; man beschmiert ihn innerlich und äusserlich dick mit Lehmerde, stellt ihn dann auf ein bewegliches Gestell und macht Feuer hinein. Sind die Wände hinlänglich erhitzt, so klebt man die Fladen von Teig innerlich an die Wände an und deckt den Krug oben zu, ohne die Feuerung herauszuräumen, da denn das dünne Brod sehr geschwind gebacken ist“ [1]. Noch jetzt wird ein solcher Backofen oder Backkrug im Orient Tenur genannt [2]. Diese so bereiteten Kuchen waren jedoch wieder entweder חלות oder רקיקים. Ersteres Wort kommt von חלל, also durchstochen, durchlöchert, wie noch jetzt die Osterkuchen der Juden und die Kuchen bei den Arabern durchstochen werden [3]; letzteres ist verwandt mit רק dünn. Der Unterschied zwischen beiden bestand also offenbar in der Dicke; die חלות waren dicker, wobei aber nicht zu vergessen, dass, wie Buxtorf aus Rabbinischen Schriftstellern gezeigt hat, auch die dicksten Kuchen doch nur Fingerdicke hatten [4]. Ferner unterschieden sich beide dadurch, dass die חלות waren בלולת בשמן, die רקיקים aber משחים בשמן, was die LXX richtig übersetzen durch πεφυραμενοι und διακεχρισμένα ἐν ἐλαίῳ, da בלל nicht nur übergiessen, benetzen (Ps. 92, 11.), sondern auch vermischen, vermengen heisst; bei den einen Kuchen war der Teig mit Oel vermengt und geknetet, die andern wurden nur auf der Oberfläche damit bestrichen. So die Rabbinen und unter den Neuern Rosenmüller und Winer [5]. Gesenius dagegen meint, diese Auffassung habe „zunächst die deutliche Analogie von Ps. 92, 11. gegen sich“; allein בלל heisst jedenfalls vermischen, unter einander mengen, und da es hier dem Salben oder Bestreichen gegenübersteht, so muss es auch

---

1) Jahn bibl. Archäologie I, 2. S. 182. Arvieux die Sitten der Beduinenaraber III. S. 227. Winer Real-W.B. s. v. Backen.

2) Niebuhr Reisebeschr. nach Arabien S. 51. Michaelis Oriental. Bibliothek 7. S. 176.

3) Arvieux a. a. O. S. 294.

4) Buxtorf Lex. Chald. et Talm. p. 483.

5) Ersterer in den Scholien zu Ex. 29, 2; Letzterer im Real-W.B. s. v. Kuchen.

etwas anderes seyn, als dieses, denn dass die einen nur leise bestrichen, die andern übergossen wurden mit Oel, scheint doch eine ganz unpassende Annahme. — Die zweite Art Kuchen oder Brode waren solche, die עַל־הַמַּחֲבַת d. i. auf der Pfanne zubereitet wurden. Lev. 2, 5. Abenesra scheint an eine Art Hafen mit einem Deckel zu denken; Jarchi dagegen an ein ebenes oder flaches Gefäss d. i. Pfanne [1], und dafür spricht auch die ähnliche Sitte der neuern Araber, die eine solche Pfanne tadschen oder tagén nennen, dasselbe Wort, dessen sich an unsrer Stelle die LXX bedienen: *τηγανόν* [2]). Die Masse war in Oel geknetet oder damit vermengt (בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן). Das Backen in der Pfanne machte diese Kuchen sehr hart und rösch, wie Jarchi ausdrücklich erinnert; sie wurden dann in Stücke gebrochen (פָּתוֹת פִּתִּים) und diese nochmals mit Oel begossen. Die dritte Art Kuchen endlich wurde auf der מַרְחֶשֶׁת zubereitet. Lev. 2, 7. Nach den LXX ist dies eine *ἐσχαρα*, Rost, die Rabbinen aber beschreiben das Gefäss übereinstimmend als tief und setzen eben darein den Unterschied von der flachen מַחֲבַת [3]), was auch richtig scheint, denn das Stammwort רָחַשׁ heisst aufkochen, aufbrodeln, was nur in einem tiefern Gefäss geschehen kann. Der Zusatz בַּשֶּׁמֶן תֵּעָשֶׂה ist ziemlich allgemein und führt darauf, dass, wie es auch Winer fasst, der Kuchen „in Oel gebacken" d. i. gesotten ward. — Kürzer können wir über die beiden andern Hauptbestandtheile des vegetabilischen Opfers seyn. Das Oel שֶׁמֶן ist nicht blos als Beimischung zu den eben besprochenen Kuchen anzusehen, sondern als selbstständiger Theil des vegetabilischen Opfers, der daher auch, wenn blos Mehl oder Aehren dargebracht wurden, nicht fehlen durfte. Vergl. Num. 15, 4. Dass an Baumöl zu denken, versteht sich von selbst [4]). Der Wein יַיִן, hinsichtlich dessen die nähern An-

---

1) Abenesra: *Est scutella, quae tecta est alia scutella.* Jarchi: *Vas illud non erat profundum, sed planum, unde opera quae fiebant in ea dura erant; nam quia planum erat ignis comburebat oleum.*

2) Schaw Reisen S. 202. Rosenmüller Scholien z. St.

3) Jarchi: *Vas erat profundum, quare oleum coacervabatur ita, ut ab igne non potest torrefieri, atque ita fertum, quod in eo pararetur, movendo quodammodo frigebatur.* So auch Abarbanel.

4) Ueber den Oelbaum זַיִת und die Bereitung des Oels vgl. Win Real-W.B. II. S. 201.

gaben fehlen, war wohl in der Regel rother, dunkelfarbiger, wie aus Sir. 50, 15. erhellt, ingleichen aus der öftern Benennung „Blut der Traube“ Gen. 49, 11. Deut. 32, 14. Sprüchw. 23, 31. Makk. 6, 34. Sir. 39, 26. Auch bezeugen dies nachdrücklich die Rabbinen, die sogar deshalb alten Wein für untauglich ausgeben, weil der rothe Wein im Alter von seiner Röthe verliere [1]. — Die Qualität der vegetabilischen Opfer bestimmt das Gesetz nur negativ, indem es verbietet, sie mit Sauerteig שְׂאֹר oder mit Honig דְּבַשׁ vermischt darzubringen. Beides war nämlich sonst, im gewöhnlichen Leben, sehr gebräuchlich. Vom Sauerteig versteht es sich ohnehin, aber auch Honig wurde vielfach unter Brode und Kuchen gemengt. Honigkuchen waren im ganzen Alterthum eine sehr beliebte Speise, und wurden bei andern Völkern namentlich zu Opfergaben verwendet [2]. Uebrigens scheint bei דְּבַשׁ nicht an Bienenhonig, sondern an Traubenhonig gedacht zu seyn. Man pflegt im Orient bis heute den Traubenmost bis zur Syrupdicke einzukochen und sich seiner statt des Zuckers zu bedienen. Dieser Honig wird so häufig bereitet, dass er einen wichtigen Handelartikel ausmacht. Er heisst bei den Arabern دِبْس Dibs oder Debs, welches dasselbe Wort ist mit unserm דבש. Drei Centner Trauben geben einen Centner Debs. Auch die Rabbinen verstehen hier vegetabilischen Honig [3], einige, wie z. B. Abenesra, namentlich Dattelhonig, denn auch aus Datteln wurde Honig bereitet [4]. Bocharts Grund gegen diese Annahme — *si de dactylis in Lege agatur, aut in genere de fructibus arborum, nullibi mellis usum in sacrificiis Lex prohibuerit; quem tamen fuisse prohibitum omnes veteres constanter docent* [5] — ist von keinem

---

1) Vgl. Cramer de ara exteriori cap. 10, 2. (Ugolini thesaur. X. p. 313.

2) Horat. Epist. 1, 10: *Utque sacerdotio fugitivus liba recuso Pane egeo, jam mellitis potiore placentis.* Pausan. Eliac. prior. λιβανωτὸν γὰρ ὁμοῦ πυροῖς μεμιγμένοις μέλιτι θυμιῶσιν ἐπὶ τὸν βωμόν. Diese Opferkuchen hiessen μελιττουτα. Vgl. Sykes über Natur, Absicht und Ursprung der Opfer S. 98 und 101 f. Bochart Hieroz. II, 4. cap. 12. pag. 530.

3) Jarchi erklärt das Wort durch כל מתוקת פרי i. e. *omnis dulcedo fructuum.*

4) Celsus Hierobot. II. p. 462. Joseph. bell. Jud. 4, 8, 3.

5) Bochart Hieroz. II, 4. cap. 12. p. 528.

Gewicht; mag auch nicht gerade an Dattelhonig oder an diesen allein zu denken seyn, so doch gewiss an vegetabilischen überhaupt [1]). — Die Quantität der drei vegetabilischen Opferbestandtheile richtete sich genau nach dem Opferthiere, mit welchem sie dargebracht würden, wie aus Num. 15. klar zu ersehen. Darnach kamen zu einem Opfer vom Rindvieh drei Zehntheile Mehl, ein halb Hin Oel und eben so viel Wein; zum Widder zwei Zehntheile Mehl, ein Drittel Hin Oel und eben so viel Wein; zu einem Schaf oder einer Ziege ein Zehntheil Mehl, ein Viertel Hin Oel und eben so viel Wein. Das Zehntheil עִשָּׂרוֹן ist der zehnte Theil eines Epha, wie aus Num. 28, 5. vergl. mit Ex. 16, 36. erhellt, und beträgt nach Rabbinischer Reduction 43 Eierschalen, oder ein עֹמֶר, so viel als ein einzelner Mensch täglich verzehren konnte. Ex. 16, 16. [2]) Des Hin wurde bereits oben (S. 168) gedacht. Demnach durfte also niemals weniger als ein Zehntheil Mehl zum Opfer gebracht werden, was auch die Rabbinen noch ausdrücklich erinnern; es sollen daraus, wenn das Opfer Kuchenopfer war, zehn Kuchen gemacht worden seyn, beim Opfer des Hohenpriesters aber zwölf [3]). Die biblische Urkunde weiss davon nichts.

C. **Besondere Zugaben.** Zu allen Opfern ohne Unterschied musste, wie das Gesetz sehr nachdrücklich vorschreibt, מֶלַח Salz kommen. Lev. 2, 13. [4]) In dem hier gebrauchten Ausdruck מֶלַח בְּרִית hat Michaelis das sogenannte Nitrum bezeichnet geglaubt, indem er בֹּרִית d. i. *puritas* punctirt; das Meersalz sey bei den Aegyptern für unrein gehalten worden, und zu den Opfern habe man sich des reinen Salzes d. h. des Nitrums bedient [5]); eine höchst unnöthige und dabei noch geschmacklose Conjectur. Nach dem Talmud soll zu den Opfern eine besondere Gattung Salz gebraucht worden seyn: מלח סדומית

1) Vergl. im Allgemeinen Winer Real-W.B. s. v. Honig I. S. 603. und die dort angeführten Schriftsteller. Rosenmüller Scholien zu Gen. 43, 11.

2) Vgl. Rosenmüller zu Ex. 16, 36. Winer a. a. O. II. S. 50.

3) Vgl. Maimonides bei Lightfoot Opp. I. p. 714.

4) Vgl. im Allgemeinen Woxenius de salitura oblationum Deo in V. T. factarum. Lips. 1277.

5) Michaelis Supplem. IV. p. 1507.

Sal Sodomiticum [1]), woraus Lightfoot [2]) und besonders Hermann von der Hardt [3]) geschlossen haben, es sey überhaupt gar kein eigentliches Salz, sondern ein Harz oder Pech, das auf dem Asphaltmeere schwimme, zu den Opfern gekommen. Carpzov hat sich die Mühe genommen, diese wunderliche Hypothese gründlich zu widerlegen; er zeigt, dass das Sodomitische Meer wirklich sehr viel Salz enthielt, und dieses Salz möge vielleicht zur Zeit des zweiten Tempels wohl zu den Opfern verwendet worden seyn, woraus aber noch keineswegs folge, dass bei den Mosaischen Opfern anderes als gewöhnliches Salz gebraucht worden sey [4]). — Die zweite besondere Zuthat, welche jedoch nicht wie das Salz zum Opfer im Allgemeinen, sondern namentlich zum vegetabilischen Theile desselben gehörte, war לְבֹנָה Weihrauch, über welchen bereits eben (I. S. 423.) gesprochen wurde. — Das Quantum dieser beiden Zuthaten zu jedem Opfer ist nicht angegeben; wahrscheinlich war es je nach dem Opfer selbst verschieden, etwa in dem Verhältniss, wie das vegetabilische Opfer je nach dem Opferthier ein dem Quantum nach verschiedenes war.

II. Das Verfahren mit dem Opfermaterial bei der Darbringung war bei den verschiedenen Opfergattungen im Allgemeinen dasselbe und nur im Einzelnen besonders modificirt, je nachdem es der besondere Zweck des Opfers erforderte. Alles Einzelne und Unterscheidende hier noch übergehend, beschäftigen wir uns nur mit der bei allen vier Opfergattungen gleichen Verfahrungsweise [5]).

Die heilige Handlung begann damit, dass das Opferthier vor die Thüre der Wohnung אֶל־פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד gebracht wurde, d. h. zum Altar, der vor der Wohnung im Vorhof stand. Lev. 1, 3. 3, 2. 4, 4. 14. 17, 4. 5. 9. Nur da und sonst nirgends sollte geopfert werden. Lev. 17, 1 — 6. Es wird dieser Act immer durch הֵבִיא bezeichnet, und unterscheidet sich

1) Menachoth cap. 2.

2) Lightfoot Hor. hebr. et talm. in Matth. cap. 5.

3) H. von der Hardt de condimento sacrificiorum Lev. 2, 13. in seinen Ephemerid. philol. p. 139 — 151.

4) Carpzov Apparat. crit. Antiq. p. 717 — 719.

5) Vgl. überhaupt Reland Antiq. s. 3, 1, 15 — 39. Carpzov l. c. p. 708 — 716.

sehr wohl von dem eigentlichen Darbringen קרב, welches der allgemeine Ausdruck für die ganze Opferhandlung ist. Dass dieses הביא nicht Sache des Priesters war, versteht sich von selbst, allein auch gewiss nicht eines Dritten, sondern sicher immer des Opfernden in eigener Person. Das ausdrückliche Erwähnen dieses הביא, obgleich es sich ja eigentlich von selbst versteht, zeigt, dass es einen bestimmten Theil der heiligen Handlung selbst ausmachte, und dazu integrirend gehörte. Hierauf folgte das Handauflegen auf den Kopf des Opferthiers סמך יד על ראש Lev. 1, 4. 3, 2. 8. 13. 4, 4. 15. 24. 29. u. s. w. Es hatte, was besonders hervorzuheben ist, bei allen Opfern, welchen Zweck sie auch haben mochten, statt, wie auch die jüdische Tradition noch ausdrücklich bezeugt [1]). Wenn bei den Schuldopfern keine Erwähnung davon geschieht, so wird es doch gerade bei diesen am wenigsten von irgend Jemand in Abrede gestellt. Das Ritual der Schuldopfer ist überhaupt am kürzesten angegeben, und da des Handauflegens stets vorher gedacht worden, so konnte dasselbe hier um so eher unerwähnt bleiben. Immer verrichtete diesen Act der Opfernde selbst und nie der Priester, es sey denn, dass er selbst der Opfernde war; die jüdische Tradition verbietet aber auch noch besonders, dass irgend jemand für den Opfernden die Hand auflegen dürfe [2]); und wenn das Opfer von Mehrern dargebracht wurde, so durfte selbst da nicht einer im Namen der andern es thun, sondern alle, einer nach dem andern musste es verrichten [3]). Sehr unwichtig dagegen ist, ob nur Eine Hand aufgelegt wurde, oder ob beide; die Rabbinen wollen das letztere, und zwar weil Lev. 16, 20. dem Hohenpriester das Auf-

---

1) Maimonid. Hilc. Korbanoth 3: *Omnibus victimis, quae a quopiam privato offerrebantur, sive ex praecepto, sive ex arbitrio offerrentur, oportebat ipsum imponere manus, dum vivebant adhuc, exceptis tantum primitiis, decimis et agno paschali.* Vergl. Outram de sacrif. 1, 15, 6. p. 152. Carpzov Apparat. crit. p. 710.

2) Siphra (bei Outram l. c.): *Et imponet quisque manum suam, non manum servi, manum suam, non manum vicarii sui, manum suam, non manum uxoris suae.* — Maimon. l. c. 3, 9: *Neque manuum impositio per procuratorem, sed per solos dominos fiebat.*

3) Tosaphta Menachoth 10, 17: *Quini si unicum sacrificium attulissent, omnes ei imponebant manus, neque omnes simul una imponebant, sed singuli imponebant manus et abibant.* Dasselbe giebt auch Maimonides de rat. sacrif. fac. 3, 9. an.

legen beider Hände geboten sey [1]. Allein dies ist dort ein ganz anderes, als das gewöhnliche Handauflegen; der Bock, bei dem es geschieht, wurde gar nicht geopfert, und es lässt sich aus der Urkunde, die immer יָדוֹ sagt, gerade umgekehrt schliessen, dass bei den gewöhnlichen Opfern nur Eine Hand aufgelegt wurde, wie überhaupt an sich schon wahrscheinlich ist, dass der Opfernde mit der linken Hand das Thier hielt und die rechte ihm aufs Haupt legte. Bei den Tauben scheint übrigens dieser Act ganz unterblieben zu seyn [2]. Einstimmig behaupten die Rabbinen auch, es sey mit dem Handauflegen das Sprechen irgend einer Formel verbunden gewesen [3], und allerdings dürfte die ganze Opferhandlung schwerlich ganz stumm und schweigend vor sich gegangen seyn; auch im Heidenthum wurden während des Opferns Gebete oder Formeln gesprochen [4]. Ob aber die Formel gerade, welche die Rabbinen angeben, gebraucht wurde [5], ist für die Mosaische Zeit mehr als zweifelhaft, wenn schon aus der Sprache selbst, die sich geändert haben kann, dies noch nicht nothwendig hervorgeht. — Dem Handauflegen folgte das Schlachten שָׁחַט. Auch dieses war ausschliessliches Geschäft des Opfernden selbst, was die biblische Urkunde sichtlich hervorhebt und die jüdische Tradition nachdrücklich bestätigt [6]; nur etwa bei zahlreichen Opfern, die auf die Gesammtheit des Volks Bezug hatten, konnten auch Priester und

1) Menachoth 9, 8: *manuum impositio fiat in capite cum ambabus manibus.* Abenesra: *omnis impositio manuum fiebat duabus manibus.* Maimonides de rat. sacrif. fac. 3, 9: *ambas quisque manus suas inter bina cornua victimae ponit.* Vgl. Tosaphta Menach. 10. Nur Jonathan hat: *imponet dextram.*

2) Maimonid. l. c. *victima volucris non requirebat manuum impositionem.*

3) Maimonid. l. c. *ambas quisque manus suas . . . ponit et peccatum confitetur juxta victimam pro peccato . . . . ac juxta holocaustum confitetur ea, quae contra leges jubentes facta sunt* etc. . . . . *juxta victimas salutares, ut mihi videtur, non confitetur peccata sua, sed dei laudes commemorat.* Aehnlich Abarbanel, Abenesra, Moses Ben Nachman. Vgl. Outram l. c. 1, 15, 8 und 9.

4) Outram l. c. 1, 15, 12. p. 172.

5) Die Formel lautet: אנה השם חטאתי עויתי פשעתי עשיתי כך והזרתי וכך בתשובה וזו כפרי i. e. *Obsecro Domine, peccavi, deliqui, rebellavi, hoc et illud feci, nunc autem poenitentiam ago, sitque* (hostia) *haec expiatio mea.* Maimonid. de rat. sacrif. cap. 3. Mischna Joma 6. Outram l. c. I, 15, 10. p. 170.

6) Tract. Chulin. 1, 1: *Omnes mactare possunt et mactatio eorum recta est, surdo, stulto et minorenni excepto, ne perdant macta-*

Leviten das Schlachten besorgen (2 Chron. 29, 24. 34.), in der Mosaischen Zeit scheint dies aber nie der Fall gewesen zu seyn. Als Ort des Schlachtens bestimmt das Gesetz: עַל יֶרֶךְ הַמִּזְבֵּחַ צָפֹנָה d. i. an der Seite des Altars gegen Norden; zwar wird dies ausdrücklich nur bei den Brand-, Sünd- und Schuldopfern angegeben Lev. 1, 11. 6, 25 (18). 7, 2; allein gewiss war deshalb nicht, wie die Rabbinen meinen [1]), der Schlachtort der Dankopfer ein anderer. Ueber die Art, wie die vierfüssigen Thiere geschlachtet werden sollten, giebt die biblische Urkunde keine Vorschriften, desto genauere hat die Tradition aufgestellt; alle laufen jedoch zuletzt darauf hinaus, dass das Thier möglichst schnell getödtet und der Schnitt oder Stich mit dem Messer durch die Kehle so geführt werde, dass das Blut möglichst schnell und all herausströmt; auf letzteres war man besonders bedacht [2]). Das Blut selbst ward in einem besondern Gefässe (vgl. oben I. S. 481.) aufgefangen und zwar von dem Priester. Ex. 24, 6. heissen solche Gefässe אַגָּנוֹת, wofür der Chaldäer מִזרקיא hat. Ueber das Schlachten der Tauben bestimmt der Text selbst etwas Näheres. Der Priester besorgte dies Lev. 1, 15; er kneipte dem Thiere den Kopf ab, so dass das Blut herauslief [3]). Das Wort מלק (die LXX ἀποκνίσει), welches diesen Act bezeichnet, heisst nicht abreissen, wenn schon es die Peschito Mark. 2, 23. für das Abreissen der Aehren gebraucht und der Chaldäer יְמַלּוֹג dafür hat; denn gerade nicht abgerissen sollte der Kopf werden, sondern daran bleiben. Dieses Abkneipen geschah mit dem Nagel, wie Bochart aus dem Worte מלק selbst nachgewiesen hat; auch bemerken die Rabbinen aus-

tionem eorum. Vergl. Lundius Jüd. Heiligthümer S. 579. Carpzov Appar. crit. p. 712. Lightfoot Opp. I. p. 703.

1) Mischna Middoth. 3, 5. Vgl. das Bruckersche Bibelwerk zu Lev. 1, 11.

2) Von den vielen hierher gehörigen Rabbin. Stellen nur eine oder die andere. Maimonides de rat. sacrif. fac. 4: *Cultrarius quomodo agit? gulam, asperam arteriam, venasque juguli manu prehensas mediae paterae admovet. Easque, earumve partem saltem maximam persecat, ut omnis sanguis* (הדם כולו) *in vas effluat.* Derselbe ad Sevach. 2: *tum mactet ita, ut sanguis in vase totus excipiatur.* Vergl. Lightfoot Opp. I. p. 704. Reland Antiq. 3, 1, 18. 19. Lundius a. a. O. S. 580. Outram l. c. 1, 16, 1.

3) Vgl. überhaupt Th. Dassovius diss. de ave ungue secta inque sacrificium oblata. Viteberg. 1697. Bochart Hieroz. II, 1, 5: De columbarum et turturum sacrificiis. Lundius a. a. O. S. 585.

drücklich, dass kein Messer dazu gebraucht worden sey [1]. — Nach dem Schlachten folgte alsbald das Blutsprengen זָרַק, was ausschliessliches Geschäft des Priesters war und niemals vom Opfernden vorgenommen werden durfte, worüber bereits oben (S. 200). Je nach dem besondern Zweck und der Wichtigkeit des Opfers sprengte der Priester das Blut an verschiedene heilige Geräthe, nämlich entweder an den untern Theil des Brandopferaltars oder an seine Hörner oder an die Hörner des Räucheraltars und gegen den Vorhang vor dem Allerheiligen oder endlich an die Caporeth. Das übrige Blut wurde am Boden אֶל־יְסוֹד des Brandopferaltars ausgegossen. Das bei זרק stehende עַל ist so wenig durch „auf“, als mit Winer durch „darüberhin“ [2] zu übersetzen, sondern durch „an“. Dies zeigt nicht nur das öfter dabeistehende סָבִיב ringsum Lev. 1, 5. 11., sondern auch die ausdrückliche Angabe über das Verfahren mit dem Blute der Tauben Lev. 1, 15. Der Priester musste nämlich, nachdem er den Kopf abgekneipt, das Blut ausdrücken (נִמְצָה, die LXX στραγγιεῖ τὸ αἷμα i. e. *guttatim exprimat sanguinem*) עַל קִיר d. i. an der Wand des Altars. Auch bezeugt es die jüdische Tradition aufs bestimmteste und einstimmig, dass weder auf den Altar noch über ihn hin das Blut gesprengt wurde, sondern an seine Seiten. Letzteres geschah wohl aus und mit dem Sprenggefäss, das Besprengen der Hörner aber, welches der Text durch נָתַן עַל־קַרְנוֹת bezeichnet, mit dem Finger בְּאֶצְבַּע, nach den Rabbinen mit dem Zeigefinger. Die Tradition giebt hierüber noch allerlei genaue Bestimmungen: bei jedem Horn habe der Priester den Finger von Neuem ins Blut getaucht und jedesmal, wenn etwas an dem Finger hängen geblieben, dieses am Rande des Sprenggefässes abgewischt; zuerst habe er das südöstliche, dann das nordöstliche Horn besprengt u. s. w. [3] Mag dies alles so beim zweiten Tempel geschehen seyn, das Mosaische Gesetz lässt es unbestimmt. Für das Blut, welches am Boden des Al-

---

1) Jarchi: מְלוּקָה *non fit instrumento, sed osse ipsius sacerdotis, secat ungue suo e regione cervicis, et praescindit os colli, donec pertingat ad signa, quae abrumpit.* Eben so Abenesra. Sehr genau beschreibt Kimchi das Verfahren. Vgl. die Critici sacri zu Lev. 1, 15.

2) Winer Real-W.B. I. S. 226.

3) Vgl. Lightfoot Opp. I. p. 708, wo die Rabb. Stellen stehen.

tars ausgegossen wurde, dürfen wir uns wohl eine ähnliche Vorrichtung denken, wie der Graben oder Kanal am Altar des zweiten Tempels, durch welchen das Blut abfloss [1]). — Der auf das Blutsprengen folgende Act war nicht bei allen Opfern gleich: das Opferthier wurde einmal abgezogen, ein andermal nicht, einmal in Stücke zerlegt, ein andermal nur dieser oder jener Theil von ihm abgesondert; einmal wurde gar nichts, ein audermal beinahe das Ganze gegessen, und zwar bald von diesen, bald von jenen Personen; über welches alles im folgenden Kapitel am gehörigen Orte. Nur bei den Tauben war das Verfahren immer gleich. Der Priester nahm den Kropf מֻרְאָה weg, und zwar בְּנוֹצָתָהּ d. i. nicht *cum plumis ejus*, wie Kimchi und andere Rabbinen es geben, was gar keinen Sinn hat, sondern wie Onkelos: mit der im Kropf befindlichen Speise (באוּכְלֵהּ), welche im Uebergang zur Verdauung begriffen gewissermassen schon Unrath ist [2]). Kropf und Unrath wurde neben den Altar auf den Aschenhaufen geworfen, und dann riss der Priester das Thier an seinen Flügeln ein (שסע), wobei aber ausdrücklich das völlige Abreissen (בדל) untersagt war. Nun folgte wieder ein Act, der jedenfalls bei allen Opfern ohne Ausnahme statt hatte, das Verbrennen, nur geschah dies nicht immer mit dem ganzen Opferthiere, sondern bei gewissen Opfern nur mit einzelnen Theilen; auch diente dazu allein der Vorhofaltar, auf dem ein beständiges Feuer unterhalten werden sollte Lev. 6, 5 (12); wurde geopfert, so legten die Priester Holz zu, daher häufig die Ausdrucksweise עֵצִים אֲשֶׁר עַל־הָאֵשׁ Lev. 1, 12. 17. 2, 5. Die Rabbinen bestimmen nicht nur, dass kein irgend vom Wurm angefressenes Holz auf den Altar kommen solle, sondern geben auch die Zahl der Holzlagen über dem Feuer an [3]), womit ich die Leser verschonen will. Das, was vom Opfer verbrannt wurde, hiess אִשֶּׁה Feuerung Lev. 1, 9. 13. 17. 2, 2. 9. 11. 16. 3, 3. 5. u. s. w. Die Handlung des Anzündens dieses Opfertheils, welche nach den Rabbinen nur dem Priester soll

---

1) Lightfoot l. c. Clericus in Ex. 12, 7.

2) Bochart l. c. II. p. 238. Schreder observatt. ad orig. Hebr. 7, 55. bei Rosenmüller Scholien zu Lev. 1, 16.

3) Outram de sacrif. 1, 6, 2. und 1, 16, 13, wo die Rabb. Stellen angeführt sind.

zugestanden haben, wird durch הִקְטִיר bezeichnet. Wann das bei allen Opfern vorgeschriebene **Salzen** stattfand, giebt die Urkunde nicht an; die Tradition aber lässt es unmittelbar vor dem Hinaufbringen auf den Altar zum Verbrennen geschehen [1]).

Das Verfahren mit dem vegetabilischen Opfermaterial war ganz einfach und in allen Fällen gleich. Der Opfernde brachte das Material dem Priester, welcher von dem trockenen Theile desselben eine Hand voll nahm קָמַץ מִשָּׁם מְלֹא קֻמְצוֹ d. i. also so viel er mit seiner Hand auf einmal nehmen konnte. Die Rabbinische Angabe, er habe nur sehr wenig genommen, nämlich so viel nur, als er mit drei Fingern, die er an die flache Hand anlegte, fassen konnte [2]), lässt sich mit dem wiederholten קמץ der Urkunde nicht vereinigen, und da dieser Theil des Opfers gerade für den Altar, für Jehova bestimmt war, so ist es wahrscheinlich, weil schicklich, dass der Priester eher so viel als möglich, als nur ganz wenig davon nahm. Wie viel von den Broden und Kuchen auf den Altar kam, wird nicht angegeben. Uebrigens wurde dieser Opfertheil noch vor dem Verbrennen mit Salz bestreut und hiess אַזְכָּרָה, worüber weiter unten. Der zum vegetabilischen Opfer gehörige Weihrauch musste ganz verbrannt werden, was die Urkunde besonders erinnert. War der Priester selbst der Opfernde, so sollte nicht blos ein Theil, sondern alles Mehl verbrannt werden. Lev. 6, 22. 23. (15. 16.) Die Verfahrungsweise mit dem Oel lässt das Gesetz unbestimmt. Der Wein wurde wie das Blut um den Altar gegossen; auch davon sagt das Gesetz selbst zwar nichts, allein Sir. 50, 17. heisst es: „an den Boden des Altars goss er rothen Wein", auch bezeugt es **Josephus** [3]). Nach den Rabbinen war dies die letzte Handlung beim Opfern überhaupt; auch geben sie an, dass der Wein vom Priester sey gesalzen worden [4]).

---

1) Vgl. die Rabb. Stellen bei **Lightfoot** Opp. I. p. 705.

2) **Kimchi**: *Quum hoc facit, extendit tres digitos ad volam manus, quos premit pollice superne et digito minimo inferne.* Vgl. **Lundius** a. a. O. S. 591.

3) **Joseph.** 3, 9. σπένδουσι δὲ περὶ τὸν βωμὸν τὸν οἶνον.

4) Vgl. **Lightfoot** in Marc. 9, 49. **Lundius** a. a. O. S. 596.

§. 2.

Bedeutung des Opfermaterials.

Bei der Deutung des Opfermaterials behalten wir ganz dieselbe Ordnung bei, wie im vorigen §. bei der Beschreibung desselben, betrachten es daher zuerst seinem Wesen nach im Allgemeinen und Einzelnen, sodann seine vorgeschriebene, besondere Beschaffenheit, ferner die Zuthaten oder Zugaben zu demselben; zum Schlusse mag eine Vergleichung mit dem heidnischen Opfermaterial folgen.

I. Das Opfermaterial als solches zerfällt wohl im Allgemeinen in die beiden Hauptbestandtheile der blutigen und unblutigen Stoffe, allein mit diesen haben wir es hier nicht mehr zu thun; ihr Verhältniss zu einander, wie zur Opferidee überhaupt wurde im vorigen Kapitel besprochen. Wir haben vielmehr jetzt nachzuweisen, warum gerade aus diesen und keinen andern blutigen und unblutigen Stoffen das Gesammtopfermaterial bestand. Niemand kann und wird das Absichtliche bei der Wahl dieser Stoffe verkennen; das Gesetz will einmal gerade diese Dinge geopfert haben und schliesst aufs bestimmteste alle übrigen aus. Durch eine solche scharfe Abschliessung und Einschränkung auf einen bestimmten Kreis von Dingen wird das Gesammtopfermaterial zu einem in sich geschlossenen Ganzen, und es folgt nothwendig, dass alle die einzelnen Theile, welche mit einander dieses Ganze bilden, mögen sie auch unter sich noch so verschieden seyn, doch etwas mit einander gemein haben und unter Einen Hauptgesichtspunkt fallen müssen. Es stellt sich daher für uns vor allem die Frage ein, welches dieser Gesichtspunkt ist, d. h. von welchem Princip aus das Gesammtmaterial bestimmt und festgesetzt worden.

Man hat diese Frage verschieden zu beantworten gesucht. Eine sehr gewöhnliche Ansicht ist die, welche die Geniessbarkeit zum Princip bei Festsetzung des Gesammtmaterials macht; so Winer und überhaupt alle, welche die anthropopathische Ansicht vom Wesen und Ursprung des Opfers haben. Allein mögen auch alle Theile des Materials das mit einander gemein haben, dass sie geniessbar sind und als Nahrungsmittel dienen, so liegt doch das Ungenügende und Irrige dieses Princips insofern klar zu Tage, als ja dadurch der Kreis des Materials keineswegs in sich abgeschlossen wird; es ist dieses Princip viel zu weit,

denn weder die vorgeschriebenen Thiere noch die Vegetabilien sind die allein geniessbaren oder auch nur die gewöhnlichen Nahrungsmittel; wie viele andere Dinge gab es, die gleichfalls und eben so gern gegessen wurden, und doch nicht in den Kreis des Opfermaterials gehörten. Am auffallendsten zeigt sich dies darin, dass der Honig, welcher, wie **Winer** mit Recht sagt, „eine Lieblingsspeise der Morgenländer war und ist“ [1]) (Ps. 19, 11. vgl. 39, 51. Gen. 43, 11. 1 Sam. 14, 27. 2 Sam. 17, 29.), sogar entschieden ausgeschlossen war. — Eine ältere Ansicht, welche schon **Philo** und **Aristäus** vortrugen und auch einzelne Rabbinen, besonders **Maimonides**, geltend machten, geht dahin: Mose habe aus der unzähligen Menge von Thieren die zahmsten, nützlichsten und darum auch vortrefflichsten ausgewählt [2]). **Maimonides** führt noch besonders aus, dass es lauter solche gewesen seyen, welche man nicht erst, wie die wilden Thiere oder Fische mit vieler Mühe habe fangen müssen, sondern jeder in seiner unmittelbaren Nähe gehabt [3]). An einer andern Stelle behauptet er, die Opposition gegen das Heidenthum habe die Festsetzung des Opfermaterials veranlasst: weil die Heiden jedem einzelnen Gott ein besonderes Thier gebracht, so habe Gott, um die Israeliten vor Vielgötterei zu bewahren, das Opfermaterial auf diese wenigen Thiere reducirt [4]). Diese beiden Gründe hat **Spencer** adoptirt und sie besonders hervorgehoben, da sie so ganz zu seiner Grundansicht passen [5]). Allein das Unstatthafte derselben zeigt sich leicht. Fürs erste sind sie nur auf Einen Theil des Gesammtmaterials, auf die Thiere, nicht aber zugleich auch auf den andern Theil, die Vegetabilien anwendbar; sodann abgesehen davon ist es ganz verkehrt, die

---

1) **Winer** Real-W.B. s. v. Honig.

2) **Philo** de vict. p. 835. *ἡμερώταται γάρ αὗται καὶ χειροηθέσταται. βουκόλια γοῦν μεγάλα καὶ αἰπόλια καὶ ποίμνια πρὸς ἑνὸς ἄγονται τοῦ τύχοντος, οὐκ ἀνδρὸς μόνον, ἀλλὰ καὶ κομιδῇ νηπίου παιδὸς, εἰς γὲ νομὰς ἐξιόντα, καὶ ὁπότε δέοι πάλιν εἰς σηκοὺς ὑποστρέφοντα ἐν κόπμῳ· τῆς δ' ἡμερότητος πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα σημεῖα κ. τ. λ.* — **Aristaeus** ap. **Euseb.** praep. 8, 9. pag. 375: *ὅτι δεῖ ταῦτ' ἐκ βουκολίων καὶ ποιμνίων λαμβανόντας ἥμερα κατασκευάζειν, καὶ μηδὲν ἄγριον, ὅπως οἱ προςφέροντες τὰς θυσίας μηδὲν ὑπερήφανον ἑαυτοῖς συνιστορῶσι, σημειώσει κεχρημένοι τοῦ διατάξαντος.*

3) **Maimonid.** bei **Abarbanel** praef. in Lev. 1: *Quia hoc oneris imponi nobis noluit Deus optimus, ut in rem divinam ferremus id, cujus investigatio summam haberet difficultatem.*

4) **Maimon.** more neboch. 3, 46.

5) **Spencer** de leg. Hebr. ritual. III. diss. 2. cap. 2, 1.

Wahl aus der Opposition gegen die heidnischen Opfer hervorgehen zu lassen, denn Spencer weist selbst nach, dass die Heiden in früherer Zeit ganz dieselben Thiere geopfert hätten; auch wird ja durch diese Opposition der Kreis der Opferthiere keineswegs in sich scharf abgeschlossen, wie denn überhaupt der Grund einer Mosaischen Gesetzesvorschrift niemals ein blos negativer seyn kann (I. S. 41). Was endlich das leichtere Habhaftwerden der fraglichen Thiere betrifft, so wäre darnach die Bequemlichkeit des Opfernden eigentlich das Princip bei Festsetzung des Materials, während gerade im Gegensatz gegen alle Bequemlichkeit das Wesen des Opferns im Verläugnen und Entsagen besteht. — Ganz eigenthümlich ist Abarbanels Ansicht. Er achtet die eben angeführten Gründe des Maimonides zwar nicht für verwerflich, allein er will noch einen andern dazu genommen haben. Die drei Thiergattungen, meint er, seyen Bilder der drei Patriarchen, der Stier des Abraham nach Gen. 18, 17, der Widder und das Schaf des Isaak nach Gen. 22, 13, die Ziege und der Bock des Jakob nach Gen. 27, 9 f., die zwei Taubengattungen des Mose und Aaron; mittelbar repräsentirten auf diese Weise die drei Gattungen der Opferthiere das Israelitische Volk selbst nach Hos. 4, 16. 10, 11. Jes. 50, 6. 17. 48, 17. Ezech. 34, 20. 31. Hohel. 2, 14. u. s. w. Er schliesst mit den Worten: *Ergo praeceperat eis Deus, ut sua sacrificia hisce facerent bestiis, quae essent ipsorum symbola, ita ut velut suo ipsorum sanguine et carne sacrificium facerent* [1]). Eine Widerlegung dieser Deutung wird Niemand verlangen, doch ist Einiges nicht gänzlich zu verwerfen, wie sich gleich zeigen wird. Die Typik endlich suchte den Bestimmungsgrund für die Festsetzung des Opfermaterials unmittelbar in Christo und zwar in dem durch geschichtliche Verhältnisse hervorgerufenen und bedingten Verhalten des Erlösers; die einzelnen Opferthiere und Vegetabilien sollen Typen einzelner seiner Kräfte, Zustände und Tugenden seyn, der Stier bilde seine Stärke und Arbeit vor, das Schaf seine Unschuld, die Ziege und der Bock das ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας, die gemeine Taube seine Sanftmuth, die Turteltaube seine genaue Verbindung mit Gott [2]); die Getreideopfer

---

1) Abarbanel in praefat. ad Levit. cap. 1. (Ugolini thes. II. p. 550.)

2) Vgl. die Stellen verschiedener Ausleger bei Cornelius a Lapide zu Lev. 1.

hält man für einen Typus des sich in Früchten guter Werke beweisenden Gehorsams „in der untadelhaften Brust unsers Mittlers“ 1), das Oel und den Wein für Vorbilder seines Geistes und Blutes. Gegen diese Deutung bedürfen wir nicht einmal der Gründe, welche gegen die Coccejanische Methode überhaupt sprechen; sie zeigt sich von ihrem eigenen Standpunkt aus als unzulässig. Denn waren das Verhalten Christi während seines Erdenlebens und seine verschiedene Zustände das Princip bei Festsetzung des Opfermaterials, so hätten dann statt des Stiers eher der Löwe und statt der Taube eher die Henne gewählt werden müssen, indem er mit diesen Thieren ausdrücklich verglichen wird Matth. 23, 37. Offenb. 5, 5., um seine Stärke und Liebe zu bezeichnen. Ueberhaupt aber machen die Zustände und Eigenschaften Christi, welche in dem Opfermaterial vorgebildet seyn sollen, kein in sich abgeschlossenes Ganze mit einander aus, wie dieses; endlich ist nach der Schrift jedes Opfer ein Typus des Opfers Christi, nach dieser Deutung aber bildeten erst die einzelnen Opferthiere zusammengenommen einen Typus auf Christum, während sie niemals mit einander Ein grosses Opfer ausmachten, und z. B. namentlich am grossen Versöhnungstage nur zwei derselben geopfert wurden. — Offenbar sind alle diese Versuche, die Frage nach dem Princip des Gesammtopfermaterials zu beantworten, verfehlt und unzureichend, wir müssen daher einen ganz andern Weg einschlagen.

Die richtige Auffindung des Princips bei Festsetzung des Gesammtopfermaterials ist durchaus bedingt durch die richtige Classification desselben, wie wir sie bereits im vorigen §. aufgestellt haben. Als das eigentliche Opfermaterial hat sich uns dort ergeben, aus dem Thierreich: Rindvieh, Ziegen und Schafe, aus dem Pflanzenreich: Getreide, Oel und Wein; Salz und Weihrauch sind blosse Zugaben und galten nie selbst für eine Opfergabe, so nothwendig sie auch zum Opfer gehörten 2).

---

1) Michaelis typische Gottesgelahrtheit S. 88.

2) So classificirt auch mit Recht schon Abarbanel in der Vorrede zu seinem Commentar zu Lev. 1: *Jam lege divina commemoratur universe, sacrificiorum aliqua bestiis cicuribus esse facienda, et ista quidem his tribus quadrupedum generibus, bobus, ovibus et capris, aliqua volucribus et haec turturibus modo, columbarumque pullis; nonnulla terrae frugibus atque fructibus, atque haec sunt ea, quae ferta dicuntur; in his tria erant rerum genera, panis, vinum et oleum, quae etiam thure augebantur.* Dann hebt er nochmals die drei Thierar-

Jene drei Thiergattungen nun bilden mit einander den eigentlichen Viehstand, alle Viehzucht bei den Israeliten hat es vorzugsweise, ja ausschliesslich mit ihnen zu thun [1]. Dies ist also auch der gemeinsame Gesichtspunkt, unter den sie fallen; alle übrigen Thiere, obwohl sonst rein, zahm, nützlich, geniessbar, sind ausgeschlossen, eben weil sie nicht zum eigentlichen Viehstand gehören. Wenn daher diese Thiere in gewissen Fällen, z. B. beim Opfer des Armen concessionsweise durch Thiere einer niedrigern Stufe, durch Vögel, vertreten werden konnten, so mussten dies doch wiederum solche seyn, die auf ihrer Stufe jenen entsprachen, denn „die Taubenzucht war den Juden von Alters her bekannt Jes. 60, 8“ [2]; selbst die wilden Tauben sind in Palästina nicht nur ganz zahm, sondern leben auch heerdenweise mit einander [3], darum konnten sie als Parallele des Heerdenviehs der höhern Thierstufe betrachtet werden. Die drei vegetabilischen Stoffe, Getreide, Oel und Wein bilden mit einander die hauptsächlichsten und wichtigsten Landesproducte Palästina's [4], als solche werden sie auch sonst häufig mit einander angeführt. Num. 18, 12. Ex. 23, 10. 11. Deut. 11, 14. 12, 17. 18, 4. 24, 19—22. 28, 38—40. Neh. 13, 5. 12. Mich. 6, 15. (Jos. 24, 13. Richt. 15, 5. 2 Kön. 18, 32.) Alle übrigen Producte, Feigen, Mandeln, Granatäpfel bleiben, so köstlich und beliebt sie auch seyn mögen, doch vom Opfermaterial ausgeschlossen, eben weil sie nicht zu den allge-

---

ten hervor, weil diese allein zu öffentlichen und allgemeinen Opfern des Volks seyen verwendet worden, und darum auch als die wichtigern zu gelten hätten.

1) Winer Real-W.B. II. S. 768.

2) Winer Real-W.B. II. S. 657. vgl. S. 738.

3) Rosenmüller Schol. zu Lev. 1, 14: „*Ceterum columbae in Palaestina valde frequentes sunt.* Philo *apud* Eusebium *praep. ev. circa fin. Lib. 8, ubi de Ascalone et de regione circa hanc urbem loquitur, dicit,* ἀμαχανόν τι πελειάρων πλῆθος ἐπὶ τῶν τριόδων καὶ κατ' οἰκίαν ἑκάστην ἐθεασάμην. Maundrellus *(Voyage from Jerusalem to Aleppo pag. 3.) testatur, se vidisse multas columbas in Syria et Palaestina.* Adrichomius *in Theatro terrae sanctae narrat, ad meridiem urbis Hierosolymae in campo fuisse turrem, in quo plus quam quinque millia columbarum nidificassent.*“ Damit ist zu vergleichen Joseph. bell. Jud. 5, 4, 4 (πύργοι πελειάδων ἡμέρων).

4) Was namentlich das Oel betrifft, so gehörte es recht eigentlich zu den Lebensbedürfnissen. Sir. 39, 31. vgl. Jer. 31, 12. Es gab ganze Anpflanzungen mit Oelbäumen, wie mit Wein und Getreide. Vgl. Winer Real-W.B. II. S. 200 ff. Michaelis Mos. Recht IV. §. 191. Jahn bibl. Archäol. I. S. 398.

meinen und eigentlichen Landesproducten gehören. Wie demnach der erste Hauptheil des Opfermaterials aus den Repräsentanten der Viehzucht, so besteht der zweite aus den Repräsentanten der Agricultur; beide aber, Viehzucht und Agricultur bilden mit einander die materielle Grundlage des Israelitischen Staats [1], die äussere Existenz des Volkes ist an sie geknüpft, durch sie bedingt, denn Israel sollte nach der Mosaischen Institution kein Handels-, kein Krieger- und kein Nomadenvolk seyn. Als Existenzmittel machten aber jene beiden Hauptheile des Opfermaterials zugleich auch den eigentlichen Besitzstand Israels aus, und waren somit eo ipso auch Repräsentanten des gesammten Volkseigenthums, eines Eigenthums, welches ganz der Bestimmung dieses Volkes gemäss, mehr und gewissermassen unmittelbarer als jede andere Art von Eigenthum auf Gott hinwies, insofern es in unmittelbarer Abhängigkeit von dem Schöpfer steht, weshalb es ja auch verzehntet wurde (vgl. oben I. S. 180.); auch die materielle Grundlage der Theokratie wurde auf diese Weise in den Kreis der religiösen Anschauung gezogen. Somit fallen die beiden Ein Ganzes bildenden Hauptheile des Opfermaterials zuletzt unter den gemeinsamen Gesichtspunkt des eigentlichen Volkseigenthums, und dieser ist demnach das Princip bei der Festsetzung des erstern. Der Gesammtkreis alles dessen, was in Israel geopfert wurde, sollte der Gesammtkreis von dem seyn, was Israel eigen, was sein Existenzmittel ist. Dieses Princip hängt nun auch, wie nothwendig der Fall seyn muss, wenn es anders richtig seyn soll, genau mit der Grundidee des Opfers überhaupt zusammen, ja es wurzelt recht eigentlich in ihr und ist unmittelbar aus ihr hervorgegangen. Das Opfern besteht ja seinem Wesen nach im Hingeben dessen, was einem am eigensten ist, im Hingeben des eigenen Selbstes, des נפש d. i. des Princips der Persönlichkeit oder des individuellen Lebens. Bei allen Völkern musste daher das, was einer opferte, nothwendig etwas ihm Angehöriges, sein und kein fremdes Eigenthum seyn; je eigener, d. h. je wertheres, lieberes Eigenthum, desto werthvoller war das Opfer; fremdes Eigenthum zum Opfer darbringen, musste nothwendig als eine Art Contradictio in Adjecto erscheinen, und war, als das Wesen des Opfers auf-

---

1) Michaelis Mos. Recht I. S. 249. Winer Real-W.B. II. S. 768. I. S. 22.

hebend, überall verpönt. Nur wenn wir auf diese Weise das Gesammtopfermaterial auffassen, erklärt sich eben so sein strenges Abgeschlossenseyn auf einen bestimmten Kreis von Dingen, wie auch sein innerer nothwendiger Zusammenhang mit der Grundidee des Opfers.

Das nachgewiesene Princip des Gesammtopfermaterials muss nun auch nothwendig bei Betrachtung der einzelnen Bestandtheile und ihres gegenseitigen Verhältnisses festgehalten werden. Denn ein einzelner Bestandtheil kann unmöglich aus einem Grunde in das Gesammtmaterial aufgenommen seyn, welcher ausserhalb jenem Princip liegt oder ihm gänzlich fremd ist. Das Verhältniss der einzelnen Bestandtheile unter einander und zum Ganzen muss sich vielmehr dem Princip gemäss nach der Stellung richten, welche jeder derselben im Eigenthum einnimmt, also nach seinem Werthe. Dies zeigt sich denn auch deutlich aus mehrfachen Bestimmungen des Gesetzes. So richtete sich ja das Speisopfer, der ganze zweite Haupttheil des Opfers, überhaupt rein nach dem grössern oder geringern Werthe des Opferthiers; der Stier war das werthvollste aller Opferthiere, zu ihm kam auch am meisten Oel und Wein; weniger kam zum Widder, noch weniger zum Schaf oder zur Ziege. Die Tauben sind die niedrigsten und geringsten unter den Opferthieren, aber auch zugleich die werthlosesten. Bei ihnen zeigt sich noch besonders deutlich, dass der Werth das Bestimmende bei der Wahl der Opferthiere ist; denn die Verordnung, entweder junge Tauben oder Turteltauben zu nehmen, hat keinen andern Grund, als dass die Turteltauben im reifen, die gewöhnlichen Tauben im zarten Alter für werthvoller galten [1]. Eben so deutlich geht dies aus einer andern Bestimmung des Gesetzes hervor: bei allen den Opfern nämlich, die nicht ganz verbrannt wurden, von denen nur ein Theil auf den Altar kam, ein anderer dem Priester zufiel, richtete sich dieser Theil rein nach dem Werthe. Der Altartheil war das Fett des Thieres, und Fett ist ja dem Hebräer ganz synonym mit dem Besten d. i. Werthvollsten, Num. 18, 12. Ps. 81, 17. 22, 30; der Priestertheil war das Beste nach diesem Besten, nämlich die werthvollsten Fleischstücke, wie sich weiter unten zeigen wird. Endlich verdient hier auch die Gesetzesbestimmung

---

1) Bochart Hieroz. 2. 1. cap. 5. p. 25: *Turtures in matura, columbae in tenera aetate maxime praestant.*

beachtet zu werden, nach welcher das Opferthier namentlich bei den Sündopfern nicht durch die Sünde selbst oder überhaupt nicht durch den Zweck des Opfers bestimmt ward, sondern sich nach dem Opfernden richtete, d. h. nach dem Werthe, den es für diesen hatte, worauf wir gleichfalls unten zurückkommen müssen. Nach dem allem sind wir denn genöthigt, diejenigen Meinungen als unstatthaft abzuweisen, welche den Grund für die Wahl dieses oder jenes einzelnen Bestandtheils des Opfermaterials in irgend etwas anderem, als in dem nachgewiesenen Princip des Gesammtmaterials, nämlich in dem Eigenthum, suchen. Dahin gehört z. B. die Ansicht, welche in den Kräften und Eigenschaften der Opferthiere Symbole göttlicher oder menschlicher Kräfte und Eigenschaften sieht, wie namentlich die Typik thut. Christus konnte recht wohl mit einem Opferlamm verglichen werden, aber daraus folgt noch nicht, dass es um der Eigenschaften willen, die zu dieser Vergleichung veranlassten, unter das Gesammtopfermaterial aufgenommen ward. Noch weniger können wir uns mit Baader's Behauptung befreunden, nach welcher „von allen Thieren vorzüglich auf dem Lamm Kräfte ruhten, deren Entbindung und Verbindung mit dem Menschen diesem zu seiner Restauration nöthig und dienlich waren“, daher es das erste Opferthier gewesen, und der Befreiung des Volkes aus Aegypten vorangegangen sey; später, nach der Befreiung, in der Epoche der Gesetzgebung habe „das Rind als Typus der Kraft und Stärke in Vergleich des Lammes“ zu Opfern gedient, besonders zu Friedensopfern, welche den Zweck gehabt haben sollen, „dem Menschen die Kraft der Schirmung und Abhaltung der verderblichen Actionen zu ertheilen“ [1]. Diese Angaben beruhen auf Mangel an genauer Kenntniss des Ritualgesetzes, denn das Lamm war auch noch nach der Befreiung des Volks und für immer das tägliche Opfer, und zu den Friedensopfern wurden durchaus nicht blos Rinder, nicht einmal vorzugsweise genommen, sondern alle Opferthiere ohne Unterschied, wie Lev. 3. deutlich sagt. Unter den vegetabilischen Bestandtheilen des Gesammtopfermaterials hat man insbesondere dem Oel eine höhere Bedeutung beigelegt, und allerdings kann man bei dem so häufigen symbolischen Gebrauch desselben zu nichts leichter versucht werden. So sagt noch neuerdings von Meyer: „das

1) Fr. Baader Theorie des Opfers S. 43. 45. vgl. 36.

Oel ist die Salbung des Geistes, der Glaube, wie der Weihrauch das Gebet" [1]). Allein das Oel ist, wie wir gesehen haben, keine blosse Zugabe zu dem Opfer, wie Salz und Weihrauch, sondern integrirender Theil des aus drei Stücken bestehenden Speiseopfers, muss also auch mit den beiden andern Stücken, mit welchen es ein Ganzes ausmacht, im Allgemeinen gleichen Zweck haben; es erscheint nicht als Salböl, wie bei der Weihe, sondern vermöge seiner Verbindung mit Wein und Getreide als Nahrungs- und Existenzmittel, als Repräsentant des Besitzstandes und Eigenthums. Die besondere Verbindung also, in welcher es hier vorkommt, bestimmt nothwendig auch seine Bedeutung, seinen Zweck; weichen wir aus diesem Kreise, so geht das Reich der Willkür an, vor welchem man sich, gerade weil es bei Deutung der Symbole so nahe liegt, um so mehr zu hüten hat. Der neuern Zeit übrigens gehört erst die gegentheilige Entdeckung an, welche das Oel nur als Beförderungsmittel des Opferfeuers und des schnellern Verbrennens der Opfer betrachtet [2]). Zum Feuer diente allein das Holz, das kein Theil des Opfermaterials war; das Gedankenlose dieser Annahme zeigt sich noch besonders darin, dass das Opferöl zum grössten Theil nicht ins Feuer kam, sondern dem Priester zufiel. Michaelis meinte gar, die Verordnung des Oels zum Opfer sey „das zuverlässigste Mittel gewesen, die Israeliten an Oelgebackenes zu gewöhnen" und so den Oelbau einzuführen [3]). So sollen gar die Cultgesetze Vehikel der Landwirthschaft und Moses, der Mittler des alten Bundes, Oberökonomierath seyn!

II. Die Beschaffenheit des Opfermaterials. Die beiden gesetzlichen Erfordernisse der Opferthiere, bestimmtes Alter und Fehlerlosigkeit, kommen eigentlich auf Eines hinaus. Denn ein zu junges Thier, das noch nicht acht Tage alt ist, ist unreif und ungeniessbar [4]), ein zu altes dagegen hat an Kraft abgenommen; jedes Thier sollte in der Zeit geopfert werden, wo es am besten war, wo es seine leibliche Vollkommenheit erreicht hatte; das Kleinvieh mit Einem Jahr, weil es da ausgewachsen war, und doch noch nicht „die Mutter gebrochen"

---

1) von Meyer Blätter für höhere Wahrheit 10. S. 59.
2) Vgl. Scholl Studien für die ev. Geistl. Würt. 5, 1. S. 131.
3) Michaelis Mos. Recht IV. §. 191.
4) Maimonid. More neb. 3, 46.

(d. i. geboren) hatte, also noch als integer erschien. Leibliche Vollkommenheit forderte aber das Gesetz auch, wenn es die Gebrechen namhaft macht, die sich an keinem Opferthiere befinden sollten. Ueber Zweck und Bedeutung dieser Vollkommenheit haben wir oben (S. 57) gelegentlich der gleichen Forderung für die Priester gesprochen. Die Bedeutung ist hier völlig dieselbe. Hinsichtlich der einzelnen Gebrechen ist nur das Unterscheidende nicht zu übersehen, dass durch gehäufte Ausdrücke jede Art des Verschnittenseyns verboten wird. Bei den Priestern konnte davon keine Rede seyn, denn es war ohnehin und überhaupt das Verschneiden der Menschen verboten; bei Thieren verstand es sich nicht so von selbst. Da es hier auf leibliche Integrität vorzüglich ankam, so durften am wenigsten solche Thiere zu Opfern genommen werden, die an denjenigen Theilen, welche gewissermassen Ausgangspunkt und Sitz der Leiblichkeit überhaupt sind (S. 81 f.), nicht mehr integri waren. — Die gewöhnliche Ansicht, als sey die Fehlerlosigkeit eine Forderung der Schicklichkeit [1]), ist gleichfalls oben a. a. O. schon besprochen worden. Noch unstatthafter erscheint **Philo**'s Deutung, welcher darin ein Symbol sieht, dass der Opfernde von jedem Seelengebrechen und Seelenleiden frei seyn solle [2]). Gerade um vor Jehova die Seele, weil sie unrein, zu bedecken, wurde ja das Opfer gebracht; war der Opfernde schon rein, wenn er das Opfer brachte, so bedurfte es ja des Opfers, der Sühne, überhaupt nicht; die leibliche Fehlerlosigkeit des Thieres hat gar keinen Bezug auf den Opfernden, sondern kommt ihm rein als קרבן zu, als welches es nothwendig zugleich מקדש ist. Die Typik hat zu ihrer Deutung der Fehlerlosigkeit auf die Unschuld und Reinheit Christi einen guten Grund in der Stelle 1 Petr. 1, 18; allein sie sollte die Sache nicht so nehmen: weil Christus unschuldig war und rein, darum mussten die Opferthiere *ἄμωμοι* seyn, sondern aus der Idee des Opfers überhaupt geht jenes Erforderniss hervor; darum mussten beide, das vorbildliche und das wahrhaftige Opfer

1) **Maimonid.** More neboch. 3, 46: *ne in contemptum veniant ea, quae Deo O. M. consecrata sunt.* **Clericus** zu Lev. 22, 21: *ut quam maximus honor Deo haberi videretur. Sperni ejus cultus visus esset, si pecudes vitio quodam minus utiles ei oblatae fuissent* etc. So auch **Rosenmüller** und Andere.

2) **Philo** de victim. p. 836. *μηδὲν ἀῤῥώστημα ἢ πάθος ἐπιφέρεσθαι τῇ ψυχῇ.* Aehnlich nach ihm **Theodoret** Quaest. in Lev. 1. Opp. I. p. 118. *διδάσκει διὰ τούτων, τοὺς ἐν ἑκάστῃ πολιτείᾳ τὸ ἄμωμον ἔχειν.*

jedes in seiner Weise und auf seiner Stufe ἄμωμοι seyn. — Von den vegetabilischen Opfern wird gefordert, dass sich weder **Sauerteig** noch **Honig** dabei befinden sollte. Da das gesäuerte Brod schmackhafter ist als das ungesäuerte, und der Honig als Lieblingsspeise galt, so geräth durch diese Forderung die anthropopathische Ansicht, welche die Geniessbarkeit und den Wohlgeschmack zum Princip bei der Festsetzung des Opfermaterials macht, vollends in die Enge. Der Sauerteig ist, wie schon oben (I. S. 299 und 432) bemerkt worden, eine in der Gährung und also auch im Uebergang zur Fäulniss und Corruption begriffene Masse, welche diese Eigenschaft allem vegetabilischen Stoff, unter den sie vermengt wird, mittheilt; alles Faulende, Corrupte und Corrumpirende ist, wie das Todte, unrein und verunreinigend. Der Sauerteig bildet daher den Gegensatz zur Integrität und Reinheit, daher er auch öfter Bild der moralischen Corruption und Unreinheit ist (1 Kor. 5, 6 — 8. Matth. 16, 6. Luk. 12, 1. Mark. 8, 15. Gal. 5, 9.) [1] und die Rabbinen damit den יֵצֶר הָרָע d. i. die böse Lust oder Begierde, nämlich die Erbsünde, das Corrumpirende im Menschen, das ihn durchdringt, bezeichnen [2]. Durch die Beimischung des Sauerteigs würden somit die Opferbrode den Charakter der Integrität und Reinheit verloren haben, den die Grundidee des Opfers so gut vom vegetabilischen wie vom animalischen Opfermaterial fordert. Wenn nun das Gesetz mit dem Sauerteig zugleich den Honig verbietet, und beide als gleich unzulässig zum vegetabilischen Opfer neben einander stellt, so lässt sich zum Voraus schon vermuthen, dass dieses Verbot auch gleichen Grund hatte, und dies bestätigt sich denn auch wirklich schon durch die Sprache selbst, indem das von unserm דבשׁ gebildete Verbum הִדְבִּישׁ geradezu „säuern" heisst, mit dem Nebenbegriff des Corrumpi-

---

1) In der Stelle Matth. 13, 33. scheint mir nicht sowohl das Schmackhaftwerden der Masse durch den Sauerteig das Tertium Comparationis zu seyn, als vielmehr das Versetzen derselben in Gährung; vgl. Luk. 12, 51. Denn nirgends sonst wird der Sauerteig als Symbol von etwas Gutem gebraucht. So schliesst sich das Gleichniss auch sehr passend an das unmittelbar vorhergehende an, welches das Reich Gottes als ein Reich des Friedens geschildert hatte.

2) Vgl. die Rabb. Stellen bei **Schöttgen** hor. hebr. zu 1 Kor. 5, 6. und **Lightfoot** zu Matth. 16, 6. — **Gesenius** W.B. s. v. יֵצֶר.

rens [1]. Der Traubenhonig hat nämlich eine ganz ähnliche Wirkung auf den Teig, wie der Sauerteig, und ehe letzterer aus Mehl selbst bereitet wurde, soll man sich statt seiner des Traubenhonigs, mit Weizenkleie vermischt, bedient haben [2]. Die Opferbrode sollten also auf keinerlei Weise, weder durch Sauerteig noch durch Honig gesäuert d. i. corrumpirt werden, sondern vollkommen (integer) und rein seyn. Das Gebot der Ausschliessung des Sauerteigs und Honigs vom vegetabilischen Opfer steht somit dem der Ausschliessung jedes leiblichen Gebrechens vom animalischen völlig parallel; Corruption, die immer zugleich mehr oder weniger Unreinheit ist, sollte von dem einen wie vom andern Hauptbestandtheil des Gesammtopfermaterials fern seyn, weil es sonst seinem Hauptcharakter als קָרְבָּן und מִקְדָּשׁ nicht mehr entsprochen hätte. — Statt dieser eben so einfachen, als naheliegenden und durch den Zusammenhang mit andern Opfergeboten hinlänglich bestätigten Deutung hat man allerlei zum Theil sehr ferne liegende, ja wunderliche Gründe des Verbotes vorgebracht, wovon hier nur einige Beispiele. Philo, wie so häufig nur nach dem Griechischen Wort deutend, sieht im Sauerteig ein Bild der Aufgeblasenheit, des Hochmuths, weil *ζυμη* von *ζεννυμι* aufschwellen kommt, im Honig ein Bild der *ἡδονη* (worin ihm auch Theodoret [3] und Andere folgen), oder er glaubt ihn verboten, weil er von einem unreinen Thiere, der Biene, komme, welche, wie man sage, *ἐκ σήψεως καὶ φθορᾶς νεκρῶν βοῶν* entstehe [4]. Michaelis behauptet: „es durfte bei den Speisopfern eben so wenig Sauerteig oder Honig seyn, als Gott sich die äusserlich gut scheinenden Werke gefallen las-

---

1) Buxtorf Lex. Chald. et Talm. p. 500: הִדְבִּישׁ *est dulcedinem amittere, corrumpi, fermentari, fermentescere, acescere.*

2) Plin. Hist. nat. 18, 11: *Milii praecipuus ad fermenta usus e musto subacti in annuum tempus. simile fit ex tritici ipsius furfuribus minutis et optimis, e musto albo triduo maturato subactis, a sole siccatis, inde pastillos in pane faciendo dilutos, cum similagine seminis fervefaciunt, atque ita farinae miscent, sic optimum panem fieri arbitrantes.* — Plutarch (Sympos. 4, 5.) gedenkt dieses Mosaischen Gebots mit den Worten: ἔτι τοίνυν μέλι μὲν οὐ προσφέρουσι ταῖς ἱερουργίαις, ὅτι δοκεῖ φθείρειν τὸν οἶνον κεραννύμενον. Auch hier wird also, mag die Angabe selbst verfehlt seyn, doch dem Honig corrumpirende Kraft zugeschrieben.

3) Theodoret. Quaest. 1. in Levit. Opp. I. p. 118. — Outram de sacrif. 1, 8, 9.

4) Philo de victim. offer. p. 852.

sen will, die eine geheime Verdorbenheit der Sünde an sich haben" [1]). Diese Deutungen laboriren jedenfalls an dem Fehler, dass sie das fragliche Verbot auf die Gesinnung des Opfernden beziehen, während es sich doch auf das Opfermaterial bezieht und dessen Qualität betrifft. Andere haben mehr äussere Gründe aufgesucht. Maimonides sieht in dem Verbote nach seiner leidigen Manier blosse Opposition gegen das Heidenthum, und Spencer stimmt in der Hauptsache mit ihm [2]). Es ist entschieden, dass die Heiden im Gegentheil gleicherweise und gewiss aus ähnlichen Gründen da und dort ungesäuerte Brode darbrachten [3]), und was den Honig betrifft, so hätten dann auch keine Schafe, kein Mehl, kein Wein u. s. w. geopfert werden dürfen, denn alles dies opferten die Heiden auch. Der Grund endlich, den Neuere anführen, der Honig verbreite beim Verbrennen üblen Geruch, ist der unstatthafteste von allen; schon die völlige Gleichstellung mit dem Sauerteig, von dem dies niemand wird behaupten, spricht entschieden dagegen.

III. Besondere Zugaben. Ueber Zweck und Bedeutung des Salzes findet sich im Gesetz selbst eine bestimmte Angabe [4]). Es wird nämlich Lev. 2, 13. gesagt: „Lass nicht fehlen מֶלַח בְּרִית אֱלֹהֶיךָ d. i. das Salz des Bundes deines Gottes bei deinem Opfer." Das Salz hatte also den Zweck, auf den Bund Israels mit Gott beim Opfer hinzuweisen, wie es denn auch sonst Bundessymbol überhaupt ist, was der öfter vorkommende Ausdruck בְּרִית מֶלַח d. i. Salzbund schon bezeugt. Num. 18, 19. 2 Chron. 13, 5. In dieser Eigenschaft wird es bis heute im Morgenlande gebraucht. Arabische Fürsten pflegen ihre Bündnisse auf die Weise zu schliessen, dass jeder, indem er Salz auf ein Stückchen Brod streut, ausruft: „Salam (Friede)! Ich bin deiner Freunde Freund und deiner Feinde Feind." Ein so geschlossenes Bündniss heisst noch jetzt „Salzbund" [5]).

---

1) Michaelis typische Gottesgelahrtheit S. 90.

2) Maimonid. More neb. 3, 46: *Quia idololatrae panem fermentatum solum offerebant, ac res dulces ad oblationes suas eligebant easque melle inungere consueverant.* — Spencer de leg. Hebr. rit. III. diss. 2, 2. 2.

3) Herodot 2, 40.

4) Vgl. im Allgem. Majus de usu salis symbolico in rebus sacris. 1692. Millius de usu salis in sacris Israel. ejusque mysterio.

5) Schulz Leitungen des Höchsten V. S. 249.

Ueberhaupt ist bei den Arabern kein Schwur so heilig und unverletzlich, als der durch Geniessen von etwas Salz auf Brod geschlossen wird [1]). Auch den Griechen war dieses Symbol des Bundes nicht fremd [2]). Demnach ist es blosser Eigensinn, wenn man mit Clericus den symbolischen Charakter des Salzes ignorirt und als Grund seines Gebrauchs beim Opfer angiebt: wie jedes Nahrungsmittel, so habe auch das Salz geopfert werden sollen, weil dieses den Speisen, namentlich dem Fleisch und Brod, erst Würze gebe; was hätte nach diesem Kanon nicht noch all zum Opfer kommen müssen? Es fragt sich nun nur, inwiefern das Salz Bundessymbol seyn konnte, und in welchem Verhältniss es als dieses Symbol zur Idee des Opfers, dem es beigegeben wird, überhaupt steht. Bundessymbol im Allgemeinen ist das Salz offenbar wegen seiner erhaltenden, stärkenden, vor Fäulniss und Auflösung (Trennung der Theile von einander) bewahrenden Kraft [3]); Beständigkeit in der Verbindung, Gegensatz gegen alle Trennung ist das Wesen eines Bündnisses. Der Bund aber, von dem hier die Rede, „der Bund deines Gottes" ist der Heiligungsbund, denn Jehova ist Israels Gott eben deshalb, um es zu heiligen, wie er heilig ist. Lev. 11, 45. Zur Bezeichnung eines solchen Bundes konnte das Salz um so mehr dienen, weil seine erhaltende Kraft eo ipso auch eine reinigende ist, denn die Fäulniss und Corruption, vor der es bewahrt, ist zugleich Unreinheit; ja wenn schon Fäulniss eingetreten, zieht das Salz die fauligten, unreinen Theile durch seine ätzende Kraft wieder heraus; vermöge der Verwandtschaft der Begriffe Fäulniss und Tod wird ihm dann, wie eine reinigende, so auch heilende, den Tod wegnehmende, belebende Kraft zugeschrieben. Vgl. besonders 2 Kön. 2, 20 — 22. Daher ist es bei den Alten auch geradezu Symbol der Reinheit

---

1) Vgl. was Rosenmüller Morgenland II. No. 299. hierüber gesammelt hat.

2) Eustath. ad Iliad. *ί*. p. 648, 5. *ἄλλως μέντοι κοινότερον θεῖον τὸν ἅλα φησὶν — διότι συναγωγός ἐστιν εἰς φιλίαν, καὶ εὐνοίας σύμβολον τοῖς ξένοις ἐν τῇ τραπέζῃ παρετίθετο — καὶ Πλούταρχος δὲ εἰς τοῦτο γράφει.* Il. *α*. 449: *διότι φιλίας οἱ ἅλες σύμβολον κ. τ. λ.* Vergl. Worbs über die Bundes- und Freundschaftssymbole der Morgenländer. 1792.

3) Eustath. l. c. *διὸ καὶ τοῖς ἐπιξενουμένοις παρετίθεντο πρὸ τῶν ἄλλων βρωμάτων, ἢ διὰ τὸ τῆς φιλίας νοστιμὸν καὶ παρανομὸν (παρανομῆς γὰρ αἴτιος πολλοῖς τῶν σωμάτων καὶ ὁ ἅλς), ἢ καὶ εἰς σύμβολον τῆς κατὰ φιλίαν ἑνώσεως.* Theophylact. in Luc. 14, 34. *ἄσηπτον μένον καὶ ἀβλαβὲς καὶ ἕτερα διαφυλάττει ἄσηπτα, οἷς ἂν μεταδῷ τῆς παιότητος.*

und Unverweslichkeit (des Lebens) [1]. Beide aber, Reinheit und Unverweslichkeit haben wir bereits öfter als unzertrennlich von dem Begriff der Heiligkeit kennen gelernt; das Heilige ist dem Mosaismus eo ipso das Reine und Unverwesliche oder Lebendige. (Vgl. oben bes. I. S. 299.) So eignete sich denn das Salz, weil sich in ihm die Vorstellungen der Reinheit und Unverweslichkeit mit denen der Dauer und Beständigkeit vereinigen, ganz vorzüglich zum Symbol des Bundes der Heiligung. Das Verhältniss aber, in welchem es als solch Symbol zur Grundidee des Mosaischen Opfers steht, liegt vor Augen: das Opfer ist ja nichts anderes als das Mittel, mit Jehova dem Heiligen verbunden und dadurch geheiligt zu werden; als Centrum der ganzen Mosaischen Religion concentrirt sich in ihm auch deren Grundidee, der Heiligungsbund (vgl. oben S. 190. 215). Gewiss konnte dieser Charakter des Opfers nicht passender und schärfer symbolisch bezeichnet werden, als dadurch, dass Salz musste beigegeben werden; gerade weil es das Wesen des Opfers im Ganzen andeuten sollte, war es auch kein einzelner Bestandtheil des Opfermaterials selbst, sondern eine Zugabe zu demselben, und eben darum kam es auch, was die Urkunde noch besonders hervorhebt durch Wiederholung, zu jedem Opfer ohne Unterschied. — Nicht zu übersehen ist übrigens, dass das Gebot des Salzens unmittelbar auf das Verbot des Sauerteigs und Honigs folgt. Gerade zu diesen beiden nämlich, welche die Masse, der sie beigegeben werden, corrumpiren, steht das Salz, welches Corruption hinwegnimmt und davor bewahrt, im bestimmten Gegensatz: nicht das Symbol der Corruption (Unreinheit, Verweslichkeit), sondern das der Reinheit und Unverweslichkeit (Hei-

---

1) Vgl. hinsichtlich der Reinheit Diogen. Laërt. 8, 35. περὶ τῶν ἁλῶν ὅτι δεῖ παρατίθεσθαι πρὸς ὑπόμνησιν τοῦ δικαίου. οἱ γὰρ ἅλες πᾶν σώζουσι ὅ τι ἂν παραλάβωσι. καὶ γεγόνασιν ἐκ τῶν καθαρωτάτων, ὕδατος (ἡλίου) καὶ θαλάττης. Persius Satyr. 3, 25: *Est tibi far modicum, purum et sine labe salinum.* Ovid. fast. 1, 338. Daher das Lateinische Sprüchwort: *purior salillo.* Catull. epigr. 23, 19. (vgl. Saubert de sacrif. cap. 24. p. 559.) — Hinsichtlich der Tod und Verwesung abhaltenden Kraft vgl. Plutarch. sympos. 4, 4. κρέας δὲ πᾶν νεκρόν ἐστι καὶ νεκροῦ μέρος· ἡ δὲ τῶν ἁλῶν δύναμις ὥσπερ ψυχὴ παραγενομένη χάριν αὐτῷ καὶ ἡδονὴν προστίθησι. Plin. hist. nat. 31: *Salis natura est per se ignea . . . defuncta etiam a putrescendo vindicans, ut durent ita per secula.* Philo de vict. p. 851. Φυλακτήριον γὰρ οἱ ἅλες σωμάτων, τετιμημένοι ψυχῆς δευτερείοις· ὡς γὰρ αἰτία τοῦ μὴ διαφθείρεσθαι τὰ σώματα ψυχή, καὶ οἱ ἅλες ἐπὶ πλεῖστον αὐτὰ συνέχοντες, καὶ τρόπον τινὰ ἀθανατίζοντες. Vergl. noch Spanheim dubia ev. 3, 457. Tholuck Commentar zur Bergpredigt zu Matth. 5, 13.) S. 118 f.

ligung) sollte zu jedem Opfer kommen. So erklärt sich, warum das Gebot des Salzens, obgleich es ein ganz allgemeines ist und für die blutigen wie für die unblutigen Opfer gilt, gerade hier (Lev. 2, 13.) steht: der Gegensatz führte darauf [1]). — Der Weihrauch hatte beim Opfer keinen andern Zweck, als den des Wohlgeruchs, dieser aber war, wenn er zu religiösem Zweck verbreitet wurde, Symbol des Namens Gottes [2]), daher Räuchern oder einer Gottheit Räucherwerk anzünden so viel heisst, als ihren Namen verbreiten, verkündigen, bekennen, was wieder so viel ist, als sie verehren, verherrlichen, loben und preisen (vgl. oben I. S. 464). Es fragt sich daher hier nur vorerst, in welcher Beziehung diese Bedeutung zum Opfer steht, mit dessen Darbringung Wohlgeruch verbunden seyn sollte, und sodann, warum dieser Wohlgeruch gerade Weihrauch war. Die erste Frage beantwortet sich leicht, wenn wir die Stelle Ex. 20, 21. (24) vergleichen. Dort wird das Darbringen von Opfern im Allgemeinen mit dem Zusatz geboten: „an jedem Orte, wo ich meinen Namen ins Andenken bringe, אַזְכִּיר אֶת־שְׁמִי will ich zu dir kommen und dich segnen“ (vergl. oben I. S. 471). Geopfert soll also da werden, wo Gott seinen „Namen“ erwiesen oder kundgethan d. h. wo man eine Offenbarung seiner Gottheit (Macht, Herrlichkeit, Güte, Heiligkeit u. s. w.) erfahren hatte; demnach war das Opfern von Seiten des Menschen das Entsprechende für die Offenbarung Gottes, eine factische Anerkennung des Namens Gottes. Dieser Charakter konnte aber nicht besser bezeichnet werden, als dadurch, dass mit der Darbringung zugleich Wohlgeruch verbreitet ward; ja, wenn das Opfern Anerkennung des „Namens“ Jehova's seyn sollte, so

---

1) Aus dem Bisherigen dürfte denn auch der bekannte locus perobscurus, wie ihn Kuinöl nennt, Mark. 9, 49. sein Licht erhalten. Dass der Erlöser dort unsern Ritus vor Augen hatte, bestreitet Niemand. Wenn er aber das Salz zugleich in genaue Verbindung mit dem Feuer bringt, und sagt: jeder muss mit Feuer gesalzen werden, so denkt er dabei offenbar an die alle Corruption wegnehmende, reinigende und erhaltende Kraft des Salzes, denn eben dies hat das Salz mit dem Feuer gemein. Zach. 13, 9. 1 Kor. 3, 15. Sir. 2, 5. Mit Recht weisen Olshausen und Tholuck auf Matth. 3, 11. hin, als eine Art Parallele Diese Reinigung ist freilich nicht möglich ohne Verläugnung und Hingebung V. 47, und eben diese ist zugleich das Wesen des Opfers.

2) Maimonides wiederholt auch hier dieselbe Trivialität, die er schon beim Räucherwerk der Wohnung vorgebracht. Er sagt More neb. 3, 46: *Thus propter bonitatem odoris fumi ipsius in illis locis, ubi foetor est ex carnibus combustis.*

konnte dabei am wenigsten das Symbol dieses Namens fehlen. Die Richtigkeit dieser Auffassung bestätigt sich noch besonders durch Jes. 66, 3, wo jenes הִזְכִּיר unmittelbar mit לְבוֹנָה verbunden wird, und folglich מַזְכִּיר לְבֹנָה derjenige ist, welcher durch Anzünden des Weihrauchs den Namen Gottes ins Andenken bringt, verkündigt d. i. lobt und preist. Dabei ist zu beachten, dass die Formel הִזְכִּיר שֵׁם (בְּשֵׁם) יי er andern, welche wir oben (I. S. 462 f.) als = Räuchern haben kennen gelernt: קָרָא בְּשֵׁם יי ganz parallel steht Jos. 23, 7. Ps. 20, 8. Jes. 26, 13. 48, 1. 63, 7. Amos 6, 10. Eine weitere Bestätigung für unsre Deutung liegt in der Stelle Lev. 24, 7. nach welcher der Weihrauch für die Schaubrode, denen er beigegeben ward, לְאַזְכָּרָה d. i. zum Lobpreis dienen sollte (I. S. 432); er kann somit auch beim Opfer, dem er gleichfalls beigegeben ward, nicht zu etwas anderem gedient haben, zumal jene Brode selbst eine Art Opfer waren [1]). Die zweite Frage, warum der zu verbreitende Wohlgeruch gerade Weihrauch war, während im Innern der Wohnung ein aus vier Ingredienzien zusammengesetztes Räucherwerk angezündet wurde, beantwortet sich nicht sowohl daraus, dass jenes vierfache Räucherwerk zu kostbar war, um von jedem Opfernden beigebracht werden zu können, und mit Weihrauch überhaupt gewöhnlich geräuchert wurde; vielmehr kommt hierbei in Betracht, dass die göttliche Offenbarung (Namen) im Himmel, den das Innere der Wohnung bildlich darstellte, eine vollkommene, vollständige ist, Offenbarung der ganzen göttlichen Herrlichkeit (daher gerade die Vierzahl der Ingredienzien, vergl. oben I. S. 477); dagegen ist die Offenbarung im Vorhof und namentlich bei dessen Centrum, dem Altar, mehr eine einfache. Der „Name“, welchen Jehova hier besonders und vorzüglich „ins Andenken bringt“, ist der

---

1) In der Ritualsprache wird gewöhnlich der zu verbrennende Theil des unblutigen Opfers אַזְכָּרָה genannt, obwohl eigentlich nur der Weihrauch in der nächsten Beziehung zum הִזְכִּיר steht. Dies rührt wohl daher, dass, während von den andern vegetabilischen Stoffen verhältnissmässig nur äusserst wenig ins Feuer kam, der Weihrauch all musste angezündet werden, und also hier die Regel gilt: a potiori fit denominatio. Wenn dann bei einigen einzelnen Opfern aus besondern Gründen der Weihrauch ganz fehlte, und doch der anzuzündende Opfertheil אזכרה hiess (Lev. 5, 11. 12. Num. 5, 15. 26.), so geschieht dies offenbar nur nach dem einmal herrschenden, hergebrachten Sprachgebrauch.

שֵׁם קָדְשׁוֹ der Name seiner Heiligkeit (Lev. 20, 3. 22, 2. 32. Ps. 103, 1. u. s. w.), denn durch das Opfer, für welches dieser Altar ausschliesslich bestimmt war, heiligt Jehova und durch es wird auch er, sein Name, geheiligt. Somit wäre der Weihrauchwohlgeruch ein Symbol des Namens der Heiligkeit, was nicht nur ganz dem allgemeinen Zweck des Opfers gemäss ist, sondern auch vollkommen zu der oben (I. S. 466) geäusserten Vermuthung stimmt, dass von den vier Ingredienzien des Räucherwerks der Wohnung der Weihrauch dem Namen קָדוֹשׁ entsprechen dürfte. Jedes Opfer war also durch die Weihrauchanzündung eine factische Verkündigung der Heiligkeit, es war ein Lob und Preis Jehova's, als des Heiligen in Israel. — Gewiss liegt in dieser Bedeutung des Weihrauchs auch der Grund, warum nicht blos ein Theil davon, wie vom eigentlichen Opfermaterial, sondern aller angezündet werden sollte. Je weniger angezündet worden wäre, desto weniger Wohlgeruch hätte sich verbreiten können, und doch war ja diese Verbreitung gerade die Hauptsache und der alleinige Zweck des Weihrauchs. Von dem Opfermaterial selbst konnte unbeschadet seiner Bedeutung pars pro toto angezündet werden, der Wohlgeruch aber musste sich möglichst weit verbreiten, also auch möglichst aller Weihrauch dazu verwendet werden. Eine Gemeinheit ist es, wenn Clericus behauptet, vom Weihrauch sey dem Priester nichts zugefallen, wie vom andern Opfermaterial, *quia nullus fuisset ejus usus.*

IV. Vergleichung des heidnischen Opfermaterials mit dem Mosaischen. Werfen wir vorerst einen Blick auf das Gesammtopfermeterial im Heidenthum, so ist der Kreis der opferbaren Dinge hier viel weiter gezogen, als im Mosaismus. Nicht blos eine bestimmte Gattung von Thieren oder Vegetabilien diente zum Opfer, sondern alle mögliche Thiere, zahme und wilde, und Vegetabilien jeder Art: Gräser, Kräuter, Blumen, Hölzer, Getreide, Mehl, Brode, Kuchen, Oel, Wein u. s. w., ja es giebt kein altes Volk, das nicht auch Menschen geopfert hätte [1]). Hier ist nun der Ort nicht, alles genau namhaft zu

1) Vgl. die von Scholl Studien für die Würt. Geistl. I, 2. S. 176. angeführten Schriftsteller hinsichtlich der einzelnen Völker. von Bohlen das alte Indien I. S. 305.

machen oder gar zu beschreiben, was da und dort all auf den Altar kam [1]), vielmehr liegt uns alles am Princip, aus welchem die Wahl des heidnischen Opfermaterials hervorgegangen ist, und am Verhältniss dieses Princips zum Mosaischen. Man hat auch hier aus der Geniessbarkeit Alles herleiten wollen, wie bei dem Mosaischen Opfermaterial, und dann behauptet, in dem Maasse der Kreis der Nahrungsmittel sich erweitert habe, sey auch der Kreis der opferbaren Dinge grösser geworden. Diese Ansicht hängt genau zusammen mit der alten Hypothese von der Priorität der vegetabilischen Opfer, welcher bis heute sehr viele Gelehrte zugethan sind. Schon Porphyrius behauptete diese Priorität sehr bestimmt, und auf seine Aeusserungen beruft man sich vorzüglich. Er meint: zuerst habe man nur Gräser als Geschenk der fruchtbaren Erde im Feuer den Göttern verbrannt, dann Blätter der Bäume, dann Baumfrüchte, Eicheln, Nüsse, Feigen, dann Hülsenfrüchte, Getreidearten, endlich Brode und Kuchen; dazu seyen noch gekommen Blumen, wohlriechende Hölzer, Honig, Oel, Wein, und alle diese Opfergaben hätte man vor den blutigen dargebracht; erst als die Menschen grausamer geworden, seyen Thiere an den Altären der Götter gefallen [2]). Man hätte diese Aeusserung nie als eine historische betrachten, sondern sich erinnern sollen, in welcher Verbindung und zu welchem Zweck Porphyrius sie thut. Als Pythagoräer hält er den Genuss des Fleisches für schädlich und der Erhebung der Seele hinderlich, das Tödten der Thiere für sündlich; von beidem abzumahnen, ist der Zweck seiner Schrift περὶ ἀποχης ἐμψυχων d. i. de abstinentia esu animalium; bei der Erreichung dieses Zweckes standen ihm vor allem die Thieropfer im Wege, und um dies Hinderniss wegzuräumen, behauptet er, die thierischen Opfer hätten in der Verwilderung der Menschen ihren Grund; rein dogmatisches oder philosophisches Interesse nöthigte ihn auf diese Weise zu der an sich schon höchst sonderbaren Meinung, mit Gras habe man angefangen zu opfern, und mit Thieren oder gar Menschen aufgehört. Statt einer historischen Nachricht haben wir also in seiner Aeusserung eine Art Philo-

1) Vergl. Meiners krit. Geschichte der Religg. II. S. 1 ff. Saubert de sacrif. cap. 18.

2) Porphyr. de abstin. II, 1. §. 5. Vgl. Lomeier de lustrationibus cap. 24. p. 297.

sophem vor uns, dem die Geschichte aufs bestimmteste widerspricht. Das älteste Buch, das existirt, die Genesis setzt das gleiche Alter der blutigen und unblutigen Opfer voraus, und in den ältesten Indischen heiligen Büchern geschieht gleichfalls schon der blutigen Opfer Erwähnung; nicht einmal auf Griechenland dürfte die fragliche Behauptung Anwendung leiden [1]. Denn die Gründer der Cultur daselbst, wenn sie von thierischen Opfern, namentlich von dem Opfer des Stiers abmahnten, hatten dabei besondere Absichten. Um die Völker an Ackerbau, die Bedingung aller Cultur und Civilisation, zu gewöhnen, und seinen Werth möglichst hoch zu stellen, lehrte man sie die Erzeugnisse des Bodens als die besten und höchsten Gaben der Götter, die ihnen also auch darzubringen seyen, betrachten und dabei das Thier, das zum Ackerbau unentbehrlich ist, den Stier, möglichst zu schonen. Gerade das Verbieten des Schlachtens setzt es selbst voraus. Nicht nur die Thier-, sondern selbst die Menschenopfer reichen bis ins graue Alterthum hinauf, und es ist daher vollkommen richtig, was Meiners sagt: „Bei genauerer Untersuchung ergiebt es sich, dass die Meinung von dem höheren Alterthume der unblutigen Opfer eben so falsch ist, als die Sage, dass berühmte Könige der ältern Zeit den Göttern nur unblutige Opfer dargeboten hätten. . . . Gleichwie es nie ein Volk gab, das blos von vegetabilischen Nahrungsmitteln gelebt hätte, so gab es auch nie eines, unter welchem den Göttern blos Gewächse der Erde wären geopfert worden. Einige Kasten der Hindus und anderer Völker des südlichen Asiens geniessen durchaus keine animalische Nahrung; und diese fleischhassenden Kasten opfern den Göttern der Regel nach keine andere, als vegetabilische Speisen. Allein wir werden bald sehen, dass selbst diese Fleischhasser in manchen Fällen den Göttern nicht nur Thiere, sondern sogar Menschen opfern. Man kann viel eher Völker nennen, die den Göttern blos animalische Speisen vorsetzten, als man solche anführen kann, welche nie blutige Opfer gebracht hätten“ [2]. Namentlich reicht man hinsicht-

---

1) Von diesem wird es übrigens am meisten versichert, und Eusebius (demonstr. evang. 1, 10.) stellt es als etwas zumal im Vergleich mit den Hebräern eigenthümlich Hellenisches dar, dass man in Griechenland ursprünglich nur Vegetabilien geopfert hätte, indem die menschliche ψυχή nicht als verschieden von der thierischen betrachtet und darum das Tödten der Thiere für einen Mord gehalten worden sey.

2) Meiners krit. Geschichte der Religg. II, 4 f.

lich der Menschenopfer am wenigsten mit jener Porphyrischen Ansicht aus. Fänden sie sich nur bei Einem Volke, so könnte man den Grund davon in den besondern Verhältnissen und dem Zustande dieses Volkes aufsuchen; da sie aber keinem heidnischen Volke, so sehr oder so wenig es gebildet war, fehlen, so lassen sie sich nimmer aus zunehmender Barbarei herleiten, sondern es muss diese Sitte irgendwie mit der religiösen Grundanschauung zusammenhängen. Wir müssen also auch hier, um das Princip des Gesammtopfermaterials im Heidenthum aufzufinden, einen andern als den vielfach ausgetretenen Weg einschlagen. — So weit im Heidenthum auch im Allgemeinen der Kreis des Opfermaterials gezogen war, konnte doch nicht jedwedes Ding ohne Unterschied geopfert werden, der Kreis beschränkte sich doch wieder auf Vegetabilien, Thiere und Menschen: Steine, Metalle u. dgl. kamen nicht auf den Altar. Nach der Auffassungsweise der Alten aber bilden jene drei, Pflanzen, Thiere, Menschen mit einander das Reich des Belebten oder Beseelten, denn auch die Pflanzen galten, wie wir oben (S. 239) gehört haben, als ἐμψυχα. Was geopfert werden sollte, musste also diesem Reiche angehören, irgendwie Leben haben, auf welcher Stufe, in welchem Grade auch immer. Dies Princip hieng nun genau mit der Grundidee des heidnischen Opfers zusammen, als dessen Mittelpunkt sich uns das kosmische, physische Leben (ψυχη, anima) gezeigt hat. An die mit der Gottheit identificirte allgemeine Naturseele (Leben) wurde im Opfer das Einzelleben hingegeben, um mit dem allgemeinen Leben, dem Princip und Urgrund des Einzellebens, in Verbindung zu treten oder zu bleiben. Darum konnte denn das Opfer aus allen den Einzelheiten bestehen, in welchen sich das kosmische Leben überhaupt individualisirt hat. Weil aber dies kosmische Leben nicht als Eine Gottheit verehrt wurde, sondern je nach seinen hauptsächlichsten Modificationen als eine Mehrheit von Göttern, so ward, wie wir oben (Kap. 1. §. 3.) gesehen haben, jeder dieser Gottheit dasjenige Einzelleben vorzüglich dargebracht, welches man mit dieser besondern (vergötterten) Modification des Naturlebens in irgend einer besondern Beziehung dachte. Daher denn im Heidenthum beinahe jeder einzelnen Gottheit nicht nur eine bestimmte Hauptgattung des Beseelten, wie z. B. gewissen weiblichen Gottheiten Vegetabilien, männlichen aber Thiere, sondern auch wieder aus diesen Gattungen bestimmte einzelne Species zum Opfer

geweiht waren. Was aber die Menschenopfer betrifft, die alle heidnischen Völker hatten, so ist zu beachten, dass nach heidnischer Anschauung der Mensch auf gleichem kosmischen Grund und Boden mit allen andern Wesen steht, nur aber in der Stufenreihe der beseelten Wesen die oberste Stufe einnimmt; das im Kosmos überhaupt individualisirte allgemeine (göttliche) Leben erscheint im Menschen am vollkommensten, er ist der Mikrokosmos selbst; und wenn nun das Opfer überhaupt im Hingeben des Lebens an seinen Urquell besteht, so musste dasjenige Opfer als das höchste erscheinen, bei welchem das (kosmische) Leben auf seiner höchsten Stufe, das menschliche Leben, hingegeben wird. Menschenopfer waren daher überall die höchsten, letzten, äussersten, welche gebracht wurden, wenn man andere Opfer für unwirksam hielt. Hieraus erhellt, dass die Menschenopfer bei den heidnischen Völkern nicht ein Ueberbleibsel früherer Rohheit und Barbarei, sondern im Wesen des Heidenthums als Naturreligion begründet sind; sie gehören zur consequenten Ausbildung des heidnischen Princips, und finden sich darum selbst dort, wo ein hoher Stand der Cultur herrschte, aber auch die Naturreligion sich völlig durchgebildet hat, wie in Indien und Aegypten. Interessant ist in dieser Beziehung die Nachricht, dass der König Amasis in Aegypten befohlen habe, statt der rothen typhonischen Menschen, die vor seiner Zeit geopfert wurden, drei von Wachs nachgemachte darzubringen [1]. Hier gerieth das bessere Gefühl mit den unabweisbaren Forderungen und Consequenzen der Naturreligion in Collision, welche der menschenfreundliche König so zu lösen sucht, dass er einerseits der Stimme der Menschlichkeit Gehör giebt, andrerseits doch auch den Forderungen der Religion Genüge thut [2]. — Vergleichen wir nun das Mosaische Opfermaterial und dessen Princip mit dem heidnischen, so spiegelt sich auch in diesem einzelnen Punkte die verschiedene Grundanschauung deutlich ab. Nicht alles, was Leben hat und beseelt ist, ist im Mosaismus opferbar, sondern nur das, was den Begriff des Gesammteigenthums für das Israelitische Volk constatirt; das Verhältniss der

---

1) Vgl. Porphyr. de abstin. 2, 55.

2) Auch bei den Römern vertraten später das Menschenopfer hauptähnliche Pflanzen, Mohnköpfe und Knoblauch (Macrob. saturn. 1, 7. Dionys. Halic. 1, 38.) oder Puppen. Vgl. Grimm deutsche Mythologie S. 690. 27.

einzelnen Bestandtheile des Materials, besonders der Opferthiere richtet sich nicht entfernt nach der Stellung, welche sie in der grossen Stufenleiter aller kosmischen Wesen, überhaupt im allgemeinen Naturleben einnehmen, sondern allein nach der Stellung, die sie zum Eigenthum haben. Der Begriff des Eigenthums ist aber ein rechtlicher und darum auch zugleich ein ethischer. Namentlich erscheint er hier als ein solcher; denn das Mosaische Opfer ist seinem Wesen nach Hingabe des נפש als des selbstischen Princips im Menschen, also des Eigensten, was er hat; sollte das Opfermaterial dieser Opferidee entsprechen, so musste es auch den Charakter des Eigenen oder des Eigenthums an sich tragen. Im Mosaismus sind, was in keiner Religion des Alterthums der Fall ist, die Menschenopfer bei Todesstrafe verboten (Lev. 20, 1 — 5. 18, 21. Deuter. 12, 31. Ps. 106, 37.), und zwar nicht aus Gründen der Humanität, sondern, was viel mehr sagen will, als etwas, wodurch „der heilige Name Jehova's entheiligt wird", was also dem innersten Wesen des Mosaismus eben so zuwiderläuft, als es eine natürliche und nothwendige Folge der Naturreligion d. h. der Abgötterei ist. Da dem Mosaismus das Wesen des Einen Gottes in der Heiligkeit besteht, so fasst er den Menschen diesem Gott gegenüber auch nothwendig von moralischer, ethischer, nicht aber von kosmischer Seite auf, und indem er die Gemeinschaft mit Gott in die Heiligung setzt, verlangt er im Opfer, welches Mittel zu dieser Gemeinschaft ist, Hingabe des selbstischen, unheiligen Princips. Die Hingabe des physischen Lebens als solchen, statt des ethischen, erscheint hier als eine völlige Umkehrung des obersten Princips, als eine das Wesen der Mosaischen Religion aufhebende Verwechslung; das Menschenopfer ist, weil dabei das Wesen Gottes, die Heiligkeit, völlig ignorirt wird, Mord, und zwar nicht gewöhnlicher Mord, sondern zugleich Abgötterei, Verkennung des Wesens Gottes und des wahren Verhältnisses zwischen Gott und Mensch. — Die Beschaffenheit des heidnischen Opfermaterials ist im Ganzen, besonders hinsichtlich der Opferthiere dieselbe, wie die im Mosaischen Gesetz verlangte. Das Alter war bestimmt, wie z. B. die jungen Ferkel fünf, die Schafe und Ziegen acht Tage, die Kälber einen Monat alt seyn mussten [1]. Noch mehr aber kam auf

1) Plin. hist. nat. 8, 51.

die Fehlerlosigkeit an; das Thier sollte nicht blos nach aussen, sondern auch an den innern Theilen ohne alles Gebrechen seyn [1]), und wer in den parallelen Mosaischen Verordnungen irgend Kleinliches, Rabbinisches finden und daraus dann gar auf jüngeres Alter derselben schliessen wollte, muss nicht wissen, dass man im Heidenthum und zwar in uralter Zeit schon viel strenger in dieser Beziehung war. Was zuerst die äussere Fehlerlosigkeit betrifft, so wurde das Thier vom Kopf bis zum Fuss genau untersucht [2]); ein nur etwas zu kurzer Schwanz (bei dem Kalb musste er wenigstens bis zum Kniegelenk gehen) machte schon untauglich zum Opfer [3]); in Aegypten war diese Untersuchung besonders streng, selbst die Zunge mussten die Priester besichtigen, und ein einziges schwarzes Haar, das sie an dem Thiere überhaupt fanden, bestimmte seine Nichtzulassung; die ängstlich untersuchten und als opferbar befundenen Thiere wurden dann versiegelt und hiessen *συσφραγιζόμενοι* [4]). Die innere Fehlerlosigkeit suchte man durch Vorsetzen von Speise zu prüfen; ass das Thier davon, so hielt man es für gesund und tauglich; im andern Falle nicht; auch wurde auf den Gang und die Bewegung gesehen u. s. w. [5]). Der Grund dieses Erfordernisses ist hier so wenig wie im Mosaismus nur die schuldige Ehrfurcht vor der Gottheit, oder die Schicklichkeit, auch nicht die möglichste Kostbarkeit, sondern liegt unmittelbar im Begriff und Zweck des Opfers. Die Opferthiere sollten heilig seyn, der heid-

---

1) **Athenaeus** 15, 5: *οὐδὲν κολοφὸν προςφέρομεν πρὸς τοὺς θεοὺς, ἀλλὰ πάντα τέλεια καὶ ὅλα.* **Plutarch.** de defectu oracul. cap. 49: *δεῖ γὰρ τὸ θύσιμον τῷ τε σώματι καὶ τῇ ψυχῇ καθαρὸν εἶναι, καὶ ἀσινὲς καὶ ἀδιάφθορον.* Vgl. überhaupt **Bochart** Hieroz. I, 2. cap. 46. pag. 525. **Baldinger** de victimarum integritate pag. 32 sq. **Saubert** de sacrif. cap. 18. p. 364. 368. **Rosenmüller** altes und neues Morgenland II. S. 212.

2) **Lucian.** de sacrif.: *στεφανώσαντες τὸ ζῶον καὶ πολύγε πρότερον ἐξετάσαντες, εἰ ἐντελὲς, ἵνα μηδὲ τῶν ἀχρήστων τι κατασφάττουσι, προσάγουσι τῷ βωμῷ.*

3) **Plin.** 8, 45: *Victimarum probatio in vitulo, ut articulum suffraginis cauda contingat; breviore non litant.* **Schol.** ad Aristophan. Acharn. 3, 3: *τὰ γὰρ κόλουρα ἐν ταῖς ἱερουργίαις οὐ θύεται, καὶ καθόλου ὅπερ ᾖ μὴ τέλειον καὶ ὑγιὲς οὐ θύεται τοῖς θεοῖς.*

4) **Herodot.** 2, 38: *δοκιμάζουσι αὐτοὺς (βοῦς) ὧδε· τρίχα ἢν καὶ μίην ἴδηται ἐπεοῦσαν μέλαιναν, οὐ καθαρὸν εἶναι νομίζει κ. τ. λ.* **Porphyr.** de abstin. 2, 55.

5) **Plutarch** l. c.: *τὴν δὲ ψυχὴν δοκιμάζουσι, τοῖς μὲν ταύροις ἄλφιτα, τοῖς δὲ κάπροις ἐρεβίνθους παρατιθέντες· τὸ γὰρ μὴ γευσάμενον, ὑγιαίνειν οὐκ οἴονται.*

nische Begriff der Heiligkeit ist aber der der vollendeten kosmischen Harmonie; das Reine ist das Kosmische oder Physische, welches seiner Idee entspricht, das Vollkommene; daher sah man hier auch auf die Vollkommenheit der innern Theile. Im Mosaismus hingegen ist die leibliche Vollkommenheit nur Reflex der Heiligkeit Gottes auf niederer Stufe (vgl. oben S. 57). Die Beschaffenheit der unblutigen Opfer, besonders der Opferkuchen, ist gleichfalls im Heidenthum häufig dieselbe wie im Mosaismus; vielfach wurden die Brode ohne Sauerteig bereitet, wie denn die *ἀρτοι καθαροι* beim grossen Aegyptischen Isisopfer [1]) nichts anderes als ungesäuerte Brode sind; die Aegyptischen Priester assen auch für gewöhnlich nur solche Brode [2]). Alles Fäulnissartige, Corrumpirende galt auch im Heidenthum, und hier noch mehr für unrein, da ja hier alles um physisches, kosmisches Entstehen und Vergehen sich drehte. Der Honig dagegen war nicht wie im Mosaismus vom Opfer ausgeschlossen, wurde im Gegentheil vielfach dazu gebraucht [3]), wie er denn überhaupt ein sehr gewöhnliches Symbol im Heidenthum ist [4]). Er bildete hier meist einen Gegensatz gegen Tod und Verweslichkeit, war also Symbol des Lebens. Leichname setzte man in Honig bei, und ein Griechisches Sprüchwort sagt: Glaukus, da er Honig getrunken, ist wieder auferstanden [5]). Zu den meisten Opfern besonders bei den Griechen und Römern kam, wie zu den Mosaischen, Salz [6]). Wir haben schon oben gehört, dass das Salz vermöge seiner vor Fäulniss und Auflösung bewahrenden Kraft Symbol des unauflösbaren, unverweslichen Lebens war; die Seele nannte man das Salz des Leibes, weil er ohne sie sich auflöst und verfault, daher man es den Todten vorsetzte und vorzüglich bei Leichenmahlen sich seiner bediente [7]); um eben dieser Eigen-

---

1) Herodot. 2, 40.

2) Philo de vita contempl. p. 894.

3) Vergl. die Stellen, welche Bochart Hieroz. II, 4. cap. 12. gesammelt hat.

4) Porphyr. de antr. nymph. p. 219: *κέχρηνται δὲ τῷ μέλιτι οἱ θεόλογοι πρὸς πόλλα καὶ διάφορα σύμβολα, διὰ τὸ ἐκ πολλῶν αὐτὸ συνεστάναι δυνάμεων.*

5) Creuzer Symbolik IV. S. 106.

6) Vgl. Saubert de sacrif. cap. 24. p. 556 sq.

7) Vgl. ausser der oben S. 326. angeführten Stelle aus Plutarch. sympos. 4, 4. noch Pitiscus Lex. Antiq. Rom. II. p. 675.

schaft willen hiess es auch ϑειος [1]. Der Begriff „Leben" ist Mittelpunkt der Opferidee, das Opfer soll zum unverweslichen, göttlichen Leben führen. Auch in diesem verhältnissmässig unbedeutenden Punkte zeigt sich übrigens wieder die Grundverschiedenheit der heidnischen und Mosaischen Anschauung. Dort weist das Salz auf das kosmisch unverwesliche Leben hin, hier auf den Heiligungsbund, welcher alles wahren Lebens Quell und Ursprung ist.

§. 3.

Bedeutung des Verfahrens mit dem Opfermaterial bei der Darbringung.

Im Allgemeinen ist bei dem Verfahren mit dem Opfermaterial wohl zu unterscheiden zwischen dem Bedeutsamen und Bedeutungslosen, weshalb wir uns hier besonders an die oben (I. S. 50) aufgestellte Deutungsregel zu erinnern haben, nach welcher das, was nur wegen der gehörigen Darstellung des Bedeutsamen nothwendig ist, nicht gedeutet werden darf. Wir haben daher bereits in der §. 1. gegebenen Beschreibung des Verfahrens nur diejenigen Momente der ganzen Opferhandlung herausgehoben, welche sich als bedeutsam erweisen, und dagegen die andern, die nur begleitender Art oder durch äussere Nothwendigkeit bedingte Nebenmomente sind, übergangen. Dahin gehören nämlich das Anbinden des Opferthiers, das Tragen desselben auf den Altar, das Holzzulegen, das Wegschaffen der Asche und Aehnliches.

Das Herzubringen des Opfers, womit die ganze heilige Handlung überhaupt beginnt, ist zwar einerseits ein äusserlich nothwendiger Act, wird aber doch andrerseits zu einem bezeichnenden dadurch, dass es ein Herzubringen „vor das Zelt des Zeugnisses" ist, was darum auch die Urkunde so sichtbar hervorhebt. Hier, in dem Zeugnisszelte, wohnt Jehova, hier ist er in besonderm Sinne gegenwärtig, hier offenbart er sich vorzüglich in seinem besondern Verhältnisse zu Israel, in dessen Mitte eben diese Wohnung steht; der Eine Gott hatte nur Eine Wohnung, Einen Opferaltar, wo er seinen heiligen Namen offenbarte und geheiligt haben wollte; und wenn nun hierher

---

1) Vgl. die oben angeführte Stelle des Eustath. ad Il. ζ p. 648. 5.

und nirgends anders hin das Opfer gebracht werden sollte, so war dieses Herzubrigen eo ipso ein Darstellen vor Jehova dem Einen, der sich Israel als der Heilige offenbart; es war dieser erste Act der ganzen Opferhandlung ein factisches Bekenntniss dieses Einen Gottes und seiner Offenbarung in Israels Mitte, das Bringen des Opfers hingegen an einen andern Ort wäre ein Verläugnen oder Ignoriren dieser Offenbarung und insofern auch Abgötterei, Untreue gegen Jehova gewesen (Lev. 17, 5.). Diejenige Handlung überhaupt, in welcher sich der Heiligungsbund, die Grundlage der Religion und Existenz Israels bewährte, durfte und konnte ihrer Natur nach nur da vor sich gehen, wo Jehova sich als heilig und heiligend offenbarte. So angesehen war dieser erste Act der Opferhandlung keineswegs unwichtig, vielmehr sehr bezeichnend, er hängt genau zusammen mit der Einheit des Israelitischen Cultus, die wiederum eine Folge der Erkenntniss des Einen Gottes ist. Dazu kommt noch, dass, wenn die Opferhandlung an jedem beliebigen Orte hätte vorgenommen werden dürfen, eine Aufsicht darüber von Seiten der Priester, ob auch das so bedeutsame Ritual gehörig beobachtet würde und sich nichts Verkehrtes und Heidnisches einmische, nicht wohl möglich gewesen wäre.

Das Handauflegen auf den Kopf des Opferthiers ist von jeher für einen rein symbolischen Act gehalten, aber nicht immer auf gleiche Weise gedeutet worden [1]). Am weitesten von dem wahren Sinne dieser Handlung hat sich wohl **Philo** entfernt, wenn er glaubt, der Opfernde habe damit erklären wollen: diese Hände haben nichts Unrechtes gethan, sondern nur Gutes und Nützliches unternommen [2]). Das gänzlich Verfehlte dieser Auffassung zeigt sich, von allem andern abgesehen, am meisten bei den Sünd- und Schuldopfern, wo das Handauflegen gleichfalls statthatte, und der Opfernde nicht als rein, sondern als solcher, der etwas Unrechtes gethan, erschien; auch war ja das Opfern überhaupt nichts weniger als ein Be-

1) Vgl. **Götz** diss. de impositione manuum apud Judaeos.

2) **Philo** de victim. p. 838. *τάς δ' ἐπιτεθειμένας τῇ τοῦ ζώου κεφαλῇ χεῖρας, δεῖγμα σαφέστατον εἶναι συμβέβηκε πράξεων ἀναιτίων καὶ βίου μηδὲν ἐπιφερομένου τῶν εἰς κατηγορίαν, ἀλλὰ τοῖς τῆς φύσεως νόμοις καὶ θεσμοῖς συνάδοντος . . . . . ὡς ἅμα τῇ τῶν χείρων ἐπιθήσει δύνασθαί τινα παῤῥησιασάμενον, ἐκ καθαροῦ τοῦ συνειδότος τοιαῦτα εἴπειν· Αἱ χεῖρες αὑταὶ οὔτε δῶρον ἐπ' ἀδίκοις ἔλαβον, οὔτε τὰς ἐξ ἁρπαγῆς καὶ πλεονεξίας διανομὰς κ. τ. λ., ἀλλ' ὑποδιάκονοι πάντων ἐγένοντο καλῶν καὶ συμφερόντων.*

zeugen der Reinheit und Unschuld, sondern eher das Gegentheil. Nur insofern ist diese Deutung zu beachten, als aus ihr erhellt, wie wenig noch zu Philo's Zeit die juridische Ansicht vom Opfer, mit der sie im grellen Widerspruch steht, verbreitet gewesen seyn muss. Letztere hält nämlich das Handauflegen für den Act, wodurch das Opferthier an die Stelle des Opfernden substituirt und ihm dessen Sünde imputirt, also auch die verdiente Strafe feierlich auferlegt worden sey. So deuten die meisten Rabbinen, auch einzelne Kirchenväter und die meisten ältern Dogmatiker und Archäologen [1]; und obgleich de Wette schon vor 25 Jahren sagte: *ritum victimae manus imponendi .... non peccatorum in victimam translationem denotasse, inter omnes jam antiquitatum Hebraicarum interpretes constat* [2], haben sich doch bis in die neueste Zeit namhafte Gelehrte in gleichem Sinne ausgesprochen [3]. Zum Beweis beruft man sich gewöhnlich auf Lev. 16, 21. und auf die Aegyptische, von Herodot berichtete Sitte, über den Kopf des Opferthiers einen Fluch auszusprechen. Was die biblische Stelle betrifft, so legt allerdings der Hohepriester am Versöhnungsfeste dem einen der zwei Böcke die Sünden der Söhne Israels auf den Kopf, allein es ist dort gerade unmöglich an Substitution oder an gerichtliche Strafe nach sich ziehende Sündenimputation zu denken. Der Bock tritt durch die Handauflegung weder an die Stelle des Hohenpriesters selbst, noch an die Stelle der Söhne Israels, was auch noch Niemand zu behaupten eingefallen ist; sodann wird auch er gerade nicht getödtet (gestraft), sondern „lebendig" in die Wüste geschickt; überhaupt war er gar kein Opfer, und seine Behandlung kann also auch nichts für den Opferritus beweisen. Die Herodoteische Stelle aber (s. oben S. 235) schweigt merkwürdiger Weise gänzlich von dem, was sie beweisen soll; es geschieht nämlich dort nicht mit einer Sylbe des Hand-

1) Rabbinische Stellen s. bei Ugolini Thes. Ant. II. p. 860. und Outram de sacrif. I, 22, 5. p. 269. Hier nur eine. R. Levi Ben Gerson in Lev. 1: *Eo pertinebat manuum impositio, ut quisque peccata sua a se removere et ad hoc animal transferre indicaret.* Von den Kirchenvätern hier nur Theodorets Worte (Quaest. 61. in Exod.): ἦν τοῦτο σύμβολον τοῦτο ἱερεῖον τὸν τόπον πληροῦν τοῦ προςφέροντος τὴν ὑπὲρ αὐτοῦ δεχομένην σφραγήν. Eben so Outram, Witsius, Lightfoot, Jahn u. A.

2) de Wette de morte J. Chr. expiat. p. 15.

3) von Meyer Blätter für höhere Wahrheit 10. S. 53. Rödiger Hall. Encykl. III, 4. S. 88. Rosenmüller zu Ex. 29, 10.

auflegens Erwähnung, man hat es sich erst hineingedacht und dann wieder daraus bewiesen. Doch angenommen, es sey beim Fluchaussprechen über den Kopf des Thieres auch die Hand aufgelegt worden, so kann die Bedeutung dieser Ceremonie nicht dieselbe wie bei den Israeliten gewesen seyn, da eben um des Fluchs willen kein Aegypter von dem Thierkopf ass, wovon sich bei den Israeliten nicht die entfernteste Spur findet: ja die Sünd- und Schuldopfer gerade wurden ganz, von den Priestern sogar, verzehrt. Daher erklärt Jahn, obgleich er sehr bestimmt dem Handauflegen die Rabbinische Bedeutung zuschreibt, doch es für „sehr zweifelhaft, ob das, was Herodot erzähle, hierher gehöre“ [1]). Einen directen Beweis gegen jene Bedeutung geben die Dankopfer, bei welchen das Handauflegen gerade eben so geschah, wie bei den Sündopfern, und doch kann hier zugestandenermassen von Sündenimputation und Bestrafung nicht die Rede seyn [2]). Analog dem Handauflegen beim Segnen, welches zugleich mehr oder weniger Mittheilen höherer Weihe und Kraft ist, hat Baader, wie wir bereits oben (S. 289) gesehen haben, das Handauflegen beim Opfern gefasst; eine ähnliche Wirkung hat dieser Handlung auch Kanne zugeschrieben [3]); allein es ist schon bemerkt worden, dass nicht der Priester, der als der Mittler und Höherstehende die Weihe ertheilen musste, sondern der Opfernde immer und ohne Ausnahme die Hand auflegte (S. 306); dieser aber konnte unmöglich selbst dem Thiere, das er zu seiner Sühne darbringen wollte, die höhere Weihe und Kraft dazu mittheilen. Wir sind somit genöthigt, eine andere Bedeutung dieser Ceremonie aufzusuchen, und zwar eine solche, die auf alle die verschiedenen Fälle, wo sie vorkommt, irgendwie anwendbar ist. Zu dem Ende muss zuerst beachtet werden, dass sie bei allen vier Opfergattungen auf gleiche Weise ohne irgend eine Modification vorkommt; sie muss also auch etwas bedeuten, was

---

1) Jahn bibl. Archäologie III. S. 379.

2) Der Vorschlag des Maimonides (de rat. sacrif. fac. 3.): *Juxta victimas salutares, ut mihi videtur, non confitetur peccata sua, sed Dei laudes commemorat*, giebt sich sogleich als eine willkürliche, unstatthafte Aushülfe zu erkennen. Ungenügend ist auch von Meyers Meinung (Blätter für höhere Wahrheit 10. S. 53.): „Bei den Dankopfern wurde hierdurch die Unwürdigkeit für die Wohlthaten zu erkennen gegeben (wie wenn zum Tischgebet das Vaterunser und in ihm die fünfte Bitte gesprochen wird).“

3) Kanne Christus im A. T. II. S. 149.

allen Opfergattungen gemeinsam ist, folglich mit der Grundidee des Opfers überhaupt unmittelbar zusammenhängt. Sodann ist zu beachten, dass sie durchaus nur Sache dessen war, der das Opfer darbrachte; sie muss also nothwendig auf etwas hingewiesen haben, was nach der Opferidee nur dem Opfernden zukommen konnte, demnach auf die oben (S. 211) als die subjective bezeichnete Seite der Opferhandlung, nämlich auf das Hingeben des Eigensten, des selbstischen Lebensprincips. Endlich ist auch zu beachten, welche Stelle dies Handauflegen im Ganzen der Opferhandlung einnimmt, dass es nämlich nach dem Herzuführen oder Darstellen vor Jehova und unmittelbar vor dem gleichfalls durch den Opfernden besorgten Tödten statthatte. Nehmen wir dies zusammen, so wird damit nichts Anderes bezeichnet seyn können, als das Hingeben des Eigenen an Jehova in den Tod, also das Weihen zum Tode für Jehova. Die Richtigkeit dieser Deutung bestätigt sich durch die Worte, welche dem erstmaligen Gebot des Handauflegens Lev. 1, 4. beigegeben sind: „er soll seine Hand auf den Kopf des Brandopfers legen und es wird wohlgefällig seyn, ihn zu sühnen.“ Diese Verbindung setzt voraus, dass die Ceremonie eine Gesinnung bezeichnete, um deren willen das Opfer Gott angenehm und wohlgefällig war, die aber keine andere kann gewesen seyn, als die Willigkeit, das Eigene völlig an Jehova hinzugeben. So erweist sich der Act als ein integrirendes Moment der ganzen Opferhandlung. Nach dem Herzuführen und Darstellen vor Jehova war es das Erste und Nothwendigste, dass der Darbringer förmlich und feierlich erklärte, einerseits: diese Gabe sey sein wirkliches Eigenthum, andrerseits: er sey bereit, dies Eigene völlig an Jehova hinzugeben d. h. für Jehova dem Tode zu weihen. Dann erst konnte der Act des Tödtens selbst folgen. Daraus erklärt sich auch das Aeusserliche der Ceremonie. Die Hand, das Glied, mit dem man hält und giebt, legt der Opfernde auf das Thier, zum Zeichen, dass dasselbe ihm angehöre, sein eigen sey; auf den Kopf aber legt er sie, um anzudeuten, dass er das Thier dem Tode weihe, wobei sich die Redensart vom Kommen des Blutes auf jemandes Kopf (2 Sam. 1, 16. Esth. 9, 25. Ps. 7, 17. Ezech. 33, 4. Apg. 18, 6.) vergleichen lässt, ingleichen die Bestrafung des Gotteslästerers Lev. 24, 14, welche mit den Worten angeordnet ist: „Führe ihn hinaus vor das Lager, und alle Hörer (der Lästerung) sollen ihre Hände auf seinen Kopf legen und ihn steinigen

die ganze Gemeinde.“ Hierbei kann jedenfalls nicht von einer Substitution oder Imputation fremder Sünde die Rede seyn, vielmehr deutete das Handauflegen theils das Verhältniss an, in welchem die Hörer zum Lästerer standen, theils das Hingeben oder Weihen zum Tode. Eben so legten die (falschen) Zeugen der Susanna die Hand aufs Haupt (Sus. 34.), denn auch auf den Ehebruch stand der Tod [1]); dass dieser Tod hier Strafe ist, hängt an sich mit dem Handauflegen gar nicht zusammen, sondern ist in Bezug darauf Nebensache. Sehr beachtenswerth ist für den Ritus des Handauflegens die Einweihung der Leviten zu ihrem Dienst am Heiligthum Jehova's. Nach Num. 8, 10 ff. wurden sie, wie die Opferthiere „vor Jehova“ geführt, „und die Söhne Israels sollten ihre Hände auf die Leviten legen“, worauf sie, wie die Dankopfer gewoben wurden „als Webe vor Jehova“. Die Urkunde setzt dann V. 14. bei: „Und sondere die Leviten aus von den Söhnen Israels, dass sie mein seyen, die Leviten . . . . denn zu eigen sind sie mir gegeben von den Söhnen Israels; anstatt alles Erstgeborenen, das die Mutter bricht; unter den Söhnen Israels habe ich sie mir genommen. Denn mein ist alles Erstgeborene . . . und ich nahm die Leviten anstatt alles Erstgeborenen unter den Söhnen Israels und gab sie Aaron und seinen Söhnen zu eigen aus den Söhnen Israels.“ Die Leviten erscheinen hier als ein Opfer Israels an Jehova; weit entfernt aber, dass die Söhne Israels durch das Handauflegen den Leviten ihre Sünde imputirten, damit diese an ihrer Statt sollten die verdiente Strafe leiden, entsagte vielmehr Israel durch jenen Ritus dem Besitze der Leviten, die bisher zu ihm gehörten, und gab sie völlig an Jehova hin. Das Tödten unterblieb freilich, allein abgesehen davon, dass die Urkunde hier das Handauflegen schlechthin ohne den Zusatz „auf den Kopf“ vorschreibt, sieht man daraus eben, dass das völlige Hingeben Hauptsache ist und nicht das Tödten an sich damit bezeichnet wird; dieses war nur der factische Beweis von jenem, und konnte in so besondern Fällen, wie der vorliegende, unterbleiben, wenn nur das völlige Hingeben geschah. — Nicht mit Unrecht endlich hat schon Bochart auf die Sitte der Römischen

1) Bei den Syrern heisst die Todesstrafe geradezu „Auflegung auf das Haupt“. Asseman. biblioth. Orient. I. pag. 52. Michaelis typ. Gottesgelahrtheit S. 59.

Manumissio hingewiesen, wobei der Herr durch Handauflegung auf seinen Sclaven (Leibeigenen) dem fernern Besitz desselben entsagte, ihn für sich hingab, freiliess [1]).

In dem **Tödten**, welches unmittelbar auf das Handauflegen folgte, haben wir die Vollziehung der durch dieses angedeuteten Bereitwilligkeit der völligen Hingabe vor uns. Darum hatte es denn auch der, der diese Erklärung der Bereitwilligkeit factisch gegeben, der Opfernde, vorzunehmen und nicht die functionirende Mittelsperson, der Priester. Wie sehr dies aber gegen die juridische Ansicht vom Opfer spricht, ist bereits oben (S. 278 f.) bemerkt worden: der vorgebliche Strafact hätte, wenn er anders Eindruck machen sollte, durch den im Namen und Auftrag Gottes handelnden Priester vollzogen werden müssen. Wenn bei den ohnehin ganz untergeordneten und geringsten Taubenopfern dieser wirklich das Tödten vornahm, so hat dies seinen Grund in besondern äusserlichen Verhältnissen, den schon **Drusius** richtig so angiebt: *quia sanguis ejus modicus, si recepissent eum in pelve, non potuissent ex eo adspergere; ideo qui ungue secabat in capite altaris erat, ut exprimeretur statim sanguis super altare* [2]). Es geschah dies offenbar nur um des Blutes willen, und ist eigentlich mehr ein Zeugniss dafür, wie sorgfältig mit diesem umgegangen werden sollte. Da das Leben im Blute ist, so war das Tödten eigentlich ein Ausströmen des Blutes; es durfte daher von diesem möglichst nichts im Körper zurückbleiben, daher auch, wenigstens nach den Rabbinen, das Tödten auf eine solche Weise geschehen musste, dass ja alles Blut auslief. Indem nun im Tödten sich das Hingeben als auf seiner Spitze darstellt, das Hingeben aber an den Heiligen Israels zum Behuf der Heiligung geschieht, wird durch den Tod das Thier erst eigentlich geweiht, geheiligt, so dass in dieser Verbindung gewissermassen Tödten und Heiligen, Sterben und Heiligsein synonym sind. Daher konnte auch der Erlöser von seinem Opfertode sagen: „ich heilige mich für sie“ Joh. 17, 19.

Das **Blutsprengen** hat sich uns bereits oben (S. 200 f.) bei Entwicklung des Opferbegriffs als das Centrum und die Hauptsache

---

1) **Festus**: *Manumitti servus dicebatur, cum dominus ejus aut caput ejusdem servi aut aliud membrum tenens dicebat: hunc hominem liberum esse volo, et emittebat eum e manu.* — **Bochart** Hieroz. I, 3. cap. 54. p. 657.

2) Vgl. in den **Critic. sacr.** zu Lev. 1, 15.

in der ganzen Opferhandlung erwiesen, es ist der eigentliche Sühnact und durfte als solcher nur und allein vom Priester verrichtet werden, dessen Thätigkeit überhaupt damit beim Opfer beginnt. Hier ist nun nur zu zeigen, wieso dieser seiner Bedeutung das Aeusserliche des Acts entspricht. Süskind glaubte darüber in der Grundbedeutung von כפר „zudecken" Aufschluss zu finden, und stellte die Vermuthung auf: durch das Bestreichen gewisser Stellen des Wohnortes Jehova's mit Blut seyen diese Stellen sensu proprio vor dem Blicke Jehova's „zugedeckt" worden als solche, an die sich die Sünden der Israeliten gleichsam angesetzt hätten, und die dadurch unrein geworden wären; symbolisch hätte dann dieses Zudecken angedeutet, dass die Israeliten selbst, insofern sie Sünder seyen, vor Jehova's Blick als „zugedeckt" betrachtet werden sollten [1]). Mit Recht hat Steudel bemerkt, diese Auffassung habe *asperius quid*, ohne dass er jedoch eine genügendere Erklärung giebt [2]). Fürs erste hätten nämlich, handelte es sich um ein eigentliches, sinnliches und wirkliches Zudecken durch das Blut, die heiligen Geräthe nicht blos (und zwar zum Theil nur mit dem Finger) besprengt (זרק), sondern überstrichen werden müssen; sodann aber ist es besonders unstatthaft, dass das Zudecken der an den heiligen Geräthen angesessenen Sünden Symbol des Zudeckens der an den Israeliten selbst befindlichen Sünden soll gewesen seyn; in diesem Falle hätten ja nicht die heiligen Geräthe, sondern die Opfernden selbst jedesmal besprengt oder vielmehr überstrichen werden müssen, was doch nicht geschah. Die Versöhnung der heiligen Geräthe und des ganzen Heiligthums überhaupt wegen der Sünden, die sich daran gleichsam angesetzt hatten, geschah durchaus nicht bei jedwedem Opfer, sondern nur einmal jährlich an dem grossen Versöhnungsfeste; aber eben dort zeigt es sich recht deutlich, dass die Versöhnung (Zudeckung) der Geräthe nicht eo ipso auch die der Israeliten selbst, sondern ein davon

---

1) Flatt Magazin für Dogmatik und Moral 3. S. 209.

2) Vgl. das Tübinger Weihnachtsprogramm 1825. p. 34. not. Die Berufung auf Lev. 16, 10. und 5, 13., wo das כפר ohne Blut geschah, ist übrigens kein Beweis gegen Süskind, denn es bleibt bestimmter Kanon der Schrift und Tradition, dass ohne Blut keine Sühne stattfindet (Hebr. 9, 22.); die angeführten Stellen sind daher eigentliche Ausnahmen, welche die Regel nicht aufheben, sondern bestätigen. Besonders ist dies bei der letztern der Fall. Vgl. Scholl Studien der W. G. 5, 2. S. 152. N.

getrennter, besonderer Act war. Lev. 16, 17 ff. Eine andere Deutung hat neulich Winer aufgestellt; er fragt: „was konnte jenes Verspritzen (des Blutes) für eine Bedeutung haben, als die, dass in dem Blute das Leben verspritzt und so gänzlich vernichtet würde?“ [1]) Allein das Besprengen war nimmer ein Verspritzen; es kam nicht darauf an, das Blut zu verspritzen, sondern es an gewisse Stellen des Heiligthums zu bringen, und diese damit zu bestreichen, dadurch geschah die Sühne. Man kann eher umgekehrt sagen: das Blut durfte nie verspritzt werden, sondern musste an einen bestimmten Ort kommen; das vom Besprengen übrig bleibende musste wenigstens am Boden des Altars ausgegossen werden. Lev. 4, 7. 18. 25. 34. — Um das Richtige zu finden, müssen wir genau beachten, woran das Blut gesprengt wurde, und damit verbinden, was sich uns als Zweck des Blutsprengens überhaupt ergeben hat. Die Stellen, an welche das Opferblut kam, waren nur folgende drei: der Altar im Vorhof, der Altar im Heiligen, die Caporeth im Allerheiligen [2]). Die ausschliessliche Besprengung gerade dieser Geräthe setzt voraus, dass sie im Verhältniss zu den andern etwas mit einander gemein haben, was wiederum in bestimmter Beziehung zum Blut als Sühnmittel steht. Dies Gemeinsame wird sich uns aber leicht darthun, wenn wir erwägen, dass sich in jedem derselben eine der drei Abtheilungen der Stiftshütte concentrirt, demnach jedes derselben in engerm Kreise das ist, was in weiterm Kreise die Abtheilung, in der es steht. Alle drei Abtheilungen nun sind göttliche Offenbarungsstätten, Stätten, wo Gott sich Israel als der Heilige offenbart, Heiligungsstätten, die nur durch den Grad dieser Offenbarung unter sich verschieden sind (I. S. 90 f. 223. 231. 370). Dasselbe sind nun auch jene drei Geräthe, nur in engerm Sinn, auf concentrirtere Weise; sie sind Symbole der sich offenbarenden, bewährenden d. i. wirksamen Heiligkeit Jehova's, unter sich in dieser Hinsicht nur nach dem höheren und vollkommneren Grade der Offenbarung d. i. Wirksamkeit der Heiligkeit verschieden. Wenn nun, wie erwiesen, das Blut den Nephesch des Opfernden darstellt, so kann das Sprengen des-

---

1) Winer Real-W.B. II. S. 631.

2) Wenn in gewissen einzelnen Fällen mit dem Altar des Heiligen zugleich auch gegen den Vorhang vor der Caporeth gesprengt ward, so galt es damit nicht dem Vorhang selbst, sondern mittelbar oder entfernter Weise der Caporeth, die er verhüllte.

selben an eine jener Heiligungsstätten nichts anderes bezwecken, als das Hinbringen קרב des נפש an die Stätte der sich offenbarenden Heiligkeit Jehova's, damit sie sich als solche an ihm bewähre und wirksam erzeige, also ihn heilige d. h. das Sündliche an ihm vertilge, zudecke, ihn sühne. In dem Besprengen tritt also der נפש recht eigentlich in Berührung und Verbindung mit der wirksamen Heiligkeit, und darum ist dieser Act auch die natürliche Spitze der ganzen Opferhandlung, die zu ihrem Ziel überhaupt die Verbindung und Gemeinschaft mit Jehova dem Heiligen hat. Nothwendig war er deshalb auch nur Sache des functionirenden Priesters, d. i. des Vermittlers der Heiligung (S. 21), der hier eben so im Namen und Auftrag Jehova's als für den Opfernden handelte; der Natur der Sache nach konnte nimmer der Opfernde selbst das Besprengen vornehmen, und mit Recht erklärt daher die jüdische Tradition jedes Opfer für ungültig, wobei ein Laie das Blut gesprengt (S. 200). Gelegentlich der einzelnen Opfergattungen werden wir sehen, wie nach dem verschiedenen Zweck des Opfers auch das Besprengen ein verschiedenes war, und warum bald jenes bald dieses der drei heiligen Geräthe besprengt wurde. Vorläufig mag hier zur Bestätigung unsrer Deutung nur so viel bemerkt werden, dass das Blut meist an die Hörner der Altäre kam; gerade diese aber bezeichnen erst recht eigentlich das Wirksame der durch den Altar überhaupt dargestellten göttlichen Offenbarung (I. S. 473). Wenn Baader nach seiner Voraussetzung, das Opfer habe Befreiung des Erdblutes von seinen übelthätigen Actionen bezweckt und stehe darum auch in einer unmittelbaren Beziehung zur Erde, „das Begiessen der vier Ecken des aus unbehauenen Steinen gebauten Altars" für eine „Berührung und Theilnahme der Erde selber an jedem Opfer" hält [1]), so spricht, von allem andern abgesehen, aufs bestimmteste dagegen, dass das Blut eben so wie an den Vorhofaltar, auch, und zwar gerade in wichtigern Fällen, an den goldenen Altar des Heiligen, das ein Bild des Himmels war, ingleichen an die Caporeth, die noch weniger mit dem Begriff „Erde" zu thun hatte, gesprengt wurde. Ueberhaupt aber wissen alle die Theorien vom Opfer, die es im Tod culminiren lassen, mit dem Blutsprengen nichts anzufangen. Baader verweist daher zum Theil auch auf die „Geheimlehre

---

1) Baader Theorie des Opfers S. 36. vgl. S. 32.

der Priester"; die Typik sieht darin die *imputatio justitiae Christi et applicatio meritorum ejus* vorgebildet [1]. Wie aber konnte dies durch Besprengung, nicht des Opfernden, sondern der göttlichen Heiligungsstätten geschehen? Warum musste dann gerade der Priester diesen Act verrichten? Offenbar sinkt bei der juridischen Ansicht dieser Hauptact, die Spitze der ganzen Opferhandlung, zu einer blossen Nebensache, zu einer Art Nachtrag oder Appendix zum Hauptact (dem Straftod) herab; und es ist nicht abzusehen, wie derselbe noch nach den doch so deutlichen Aussprüchen der biblischen Urkunde das sine qua non der Sühne seyn kann. Noch weniger aber weiss die anthropopathische Ansicht mit dem Blutsprengen fertig zu werden; ihr muss diese Ceremonie als baarer Unsinn erscheinen.

Das Verbrennen der Opfergabe, abgesehen ob es ein nur theilweises war oder nicht, hat im Allgemeinen vorerst den Zweck, dass die Gabe vom Feuer verzehrt und so für den Opfernden, dessen Eigenthum sie war, völlig vernichtet wurde. Dieser Zweck ist jedoch nur der untergeordnete, negative (das Vernichten hätte wohl auch auf andere Weise geschehen können); indem die Gabe für den Opfernden vernichtet wurde, sollte sie eo ipso zugleich aufsteigen zu dem, der in der Höhe wohnt; das Verbrennen wies darauf hin, welch Ziel die Gabe habe, wohin sie tendire. Dies war der eigentliche und positive Zweck des Acts. Was der Altar, auf dem die Gabe dargebracht ward, gewissermassen schon andeutete, nämlich Erhebung derselben in die Höhe, wo der Herr wohnt (vergl. I. S. *470* f.), das vollendete an ihr erst recht eigentlich das Feuer, mit dem sie aufsteigt [2]. Diese ohnehin so einfache und naheliegende Bedeutung des Verbrennens bestätigt sich noch durch die Benennung derjenigen Opfergattung, die sich von den andern gerade durch das totale Verbrennen unterscheidet, des Brandopfers. Dieses heisst nämlich geradezu עֹלָה d. i. *ascensio* und das Darbringen solcher Opfer הֶעֱלָה עֹלוֹת Lev. 14, 20. Hiob 1, 5. und sonst. Auch bei andern Völkern

---

1) Witsius Aegyptiac. 2, 8, 11.

2) Hirscher christl. Moral I. S. 327 f.: „Wenn die Opferflamme die sichtbare Gabe in das Unsichtbare hinüber verzehrt, ist es dem sinnlichen Menschen, als wäre dieselbe und mit ihr seine Gesinnung und Empfindung in die übersinnliche Welt hinüber und von Gott mit Wohlgefallen aufgenommen worden."

verband man mit dem Verbrennen ganz denselben Sinn, wie allein schon z. B. aus den Worten erhellt, mit denen der Inder das Opferfeuer feierlich anredet: „*Oblationem meam ad Deos usque portet*“ [1]). So aufgefasst erklärt sich auch von selbst, warum das Verbrennen die eigentliche Opferhandlung vollendet und nicht vor dem Blutsprengen statt haben konnte [2]). Erst nachdem die Sühne vollzogen war, konnte die Gabe als eine wohlgefällige zu dem, der in der Höhe wohnt, aufsteigen. Dies führt uns auf die Formel, mit welcher gewöhnlich das Ziel und die Wirkung des Verbrennens bezeichnet wird: אִשֵּׁה רֵיחַ־נִיחוֹחַ לַיהוָה (zuweilen fehlt auch אִשֵּׁה) [3]) d. i. Feuerung, Geruch der Ruhe für Jehova. Clericus und Dathe haben נִיחוֹחַ aus der Redensart הֵנִיחַ חֵמָה *quiescere facere iram* .i. e. *placare* erklären wollen, so dass es so viel sey als *placamen* und dies wieder so viel als *victima piacularis.* Das Willkürliche und Gezwungene fällt hier in die Augen, und wird auch durch die aus den LXX aufgenommene Uebersetzung Ephes. 5, 2: εἰς ὀσμὴν εὐωδίας widerlegt. Der Begriff „Ruhe“ ist ähnlich wie „Frieden“ gleichbedeutend mit Annehmlichkeit, Wohl, so dass die Formel sagen will: das Opfer, indem es aufsteige, sey Gott annehmlich, wohlgefällig. Dass aber gerade dem Verbrennen diese Wirkung zugeschrieben wird, erklärt sich leicht, wenn man erwägt, wie es ein Auflösen in Dunst oder Geruch ist, den das Feuer zugleich in die Höhe treibt. Da das verbrannte Material (Fleisch, Fett, Knochen, Mehl) an sich nichts weniger

---

1) Schmidth de sacrif. relig. Indo-Brahm. p. 31.

2) Dies heben auch die Rabbinen noch besonders hervor. Maimonid. de rat. sacrif. fac. 5, 18: *Omnino hostiarum omnium sanguis postquam aspersus altari, tum denique adolebantur ipsae.*

3) Man hat diese Formel nur auf die Brandopfer bezogen (vgl. Tholuck Comm. zum Br. an die Hebr. Beil. 2. S. 71. Note), allein mit Unrecht; sie steht ganz allgemein vom Opfern überhaupt Lev. 26, 31. Num. 15, 3. 13. 14. (Gen. 8, 21.) und namentlich auch von den übrigen Opfergattungen, wie Lev. 3, 5. vom Dank-, Lev. 4, 31. Num. 28, 22. 24. 29, 2 — 5. vom Sünd-, Lev. 2, 2. 9. vom Speisopfer allein; und wenn Paulus sie Eph. 5, 2. vom Opfer Christi gebraucht, so ist sie gleichfalls ganz allgemein vom Opfer zu nehmen, zumal dieses noch eher mit einem Sünd- als ausschliesslich mit einem Brandopfer verglichen wird. Allerdings wird sie dem Brandopfer am häufigsten beigelegt, was aber seinen natürlichen Grund darin hat, dass dieses Opfer ganz im Feuer aufgieng, während von den andern nur einzelne Stücke verbrannt wurden.

als einen guten Geruch giebt, und die Formel keineswegs dem Weihrauch beigelegt wird, so ist, von allem andern abgesehen, dadurch allein der bildliche Sinn derselben ausser Zweifel gesetzt, und nur Gedankenlosigkeit kann ihn verdächtigen oder gar bestreiten (S. 276) [1]. — Nicht übergehen dürfen wir eine abweichende Deutung des Verbrennens, welche ein Erzeugniss der juridischen Ansicht vom Opfer ist. Es soll nämlich die Bestrafung des Sünders nach dem Tode, das Verfahren der göttlichen Gerechtigkeit, die „ewigen Höllenstrafen" abbilden: darum habe auch das Feuer auf dem Vorhofaltar ununterbrochen brennen müssen, darum sey zu jedem Opfer Salz, das Symbol der Beständigkeit und langen Dauer gekommen. So nicht nur Michaelis, sondern selbst von Meyer und de Maistre [2]. Abgesehen von den unrichtigen Prämissen, auf welchen diese Auffassung beruht, namentlich dem Begriff der Strafe als Hauptidee des Opfers, wird bei ihr ganz vergessen, dass das höllische Feuer nimmermehr רֵיחַ־נִיחֹחַ für Jehova seyn und „heilig" genannt werden kann; und was sollen die ewigen Höllenstrafen bei den Dankopfern? und doch wurden bei diesen gerade dieselben Theile, wie bei den Sündopfern verbrannt (Lev. 4, 26. 31. 35.); was soll endlich auch das höllische Straffeuer gerade an dem Orte, der nach Ex. 20, 24. ein Denkmal des segnenden Herabhommens Gottes und seiner herablassenden Güte war? Die Deutung des Salzes ferner ist der ausdrücklichen Erklärung der biblischen Urkunde Lev. 2, 13, an die man sich doch vor allem halten sollte, schnurstracks zuwider. Was das fortwährende Brennen des Altarfeuers betrifft, das Lev. 6, 5. 6. (12. 13.) sehr hervorgehoben wird [3], so war damit freilich auch nicht nach Clericus und Rosenmüller nur das stete Paratseyn des Feuers, um zu jeder Zeit opfern zu können, beabsichtigt, son-

---

1) Schon Theodoret sagt Quaest. in 62. in Ex.: *διὰ τῶν ἀνθρωπίνων τὰ θεῖα διδάσκει, ἐπειδὴ γὰρ ἡμεῖς ταῖς εὐοσμίαις τερπόμεθα, τὴν κατὰ νόμον γενομένην ἱερουργίαν ὀσμὴν εὐωδίας ὠνόμασεν. ὅτι γὰρ οὐ δεῖ γυμνῷ προσέχειν τῷ γράμματι, καὶ ἡ τοῦ θεοῦ φύσις διδάσκει· ἀσώματος γάρ· καὶ ἡ δυσοσμία τῶν καιομένων ὀστῶν.*

2) Michaelis typische Gottesgelahrtheit S. 62 f. von Meyer Blätter für höhere Wahrheit 10. S. 51. 53. (damit steht S. 43. im Widerspruch: „der Altar trug das ewigbrennende Feuer, das Bild der Gottheit") de Maistre Abendstunden II. S. 354.

3) Vergl. darüber im Allg. Buxtorf historia ignis sacri. Cramer de ara exter. cap. 6. (Ugolini Thes. X.)

dern die ununterbrochene Fortdauer des Opferdienstes angedeutet. Das Erlöschen oder-Fehlen des Feuers auf dem Einen Opferaltar, den Israel hatte, und der seine Gaben hinauf zu Jehova brachte, hätte ausgesehen, als sey der Opferdienst, in welchem die ganze Religion Israels sich concentrirte, selbst erloschen; das ununterbrochene Brennen desselben war hingegen ein stetes Mahn- und Erinnerungszeichen für Israel, Jehova Gaben darzubringen, zu opfern. So war dieses Feuer gewissermassen ein Zeichen der beständigen, ununterbrochenen Verehrung Jehova's. Man hat öfter dabei an das ununterbrochene Feuer in heidnischen Tempeln erinnert [1], allein dies ist etwas ganz anderes; es ist nicht Opferfeuer, sondern Symbol der Gottheit selbst, wie bei den Persern [2] und in den Tempeln der Vesta; überhaupt ist in den heidnischen Culten bei dem ewigen Feuer zunächst an das elementarische zu denken, welches das ganze Weltall durchdringt und belebt [3]. Dass damit das Mosaische Altarfeuer nichts zu thun hat, versteht sich von selbst. Auch hier ist wieder bei grosser Aehnlichkeit im Aeussern die Bedeutung eine möglichst verschiedene.

DRITTES KAPITEL.

Die verschiedenen Opfergattungen.

---

§. 1.

Gesetzliche Bestimmungen über das Ritual der einzelnen Opfergattungen.

Das Mosaische Gesetz kennt, wie schon oben Kap. 1. §. 1. bemerkt worden, viererlei Opfergattungen, deren jede ihr besonders modificirtes Ritual hat. Dieses muss natürlich aus dem

---

1) Rosenmüller altes und neues Morgenl. I. S. 260. II. S. 156.

2) Curtius 3, 3. Ammianus Marc. 23, 6. Hyde de relig. vet. Pers. 8. p. 148.

3) Plutarch. Numa cap. 11. Vgl. überhaupt J. G. Bohn de igne Gentil. sacro. (Ugolini l. c.)

besondern Zweck jeder Gattung hervorgegangen seyn, daher zur Auffindung des unterscheidenden Wesens jeder derselben vor allem eine genaue Erörterung und Vergleichung des Rituals erforderlich ist.

I. **Das Brandopfer** עֹלָה (כָּלִיל) Lev. 1, 3—17. bestand aus einer blutigen und unblutigen Gabe; die letztere, welche immer dieselben Bestandtheile hatte (Mehl oder Brod, Oel und Wein), richtete sich in der Quantität nach dem Thier, welches das eigentliche Opfer war. Num. 15, 3 f. Dieses konnte jedwedes der Thiere seyn, welche überhaupt zu Opfern verwendet werden durften, nur musste es männliches Geschlecht haben. Lev. 1, 3. Das Herzuführen, Handauflegen und Tödten des Thiers ist nicht genauer bestimmt, es war bei allen Opfergattungen ganz gleich. Das Blut jedoch sprengte der Priester bei dem Brandopfer immer עַל־הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב (Lev. 1, 5. 11.) d. i. an den Altar ringsum; bei den Tauben liess er es עַל קִיר an der (Altar-) Wand auslaufen (נִמְצָה V. 15.), worüber bereits oben (S. 309). Hierauf zog der Opfernde (nicht der Priester, wie aus Vs. 6. vergl. mit V. 5. und 7. hervorgeht, und auch die Rabbinen angeben) [1]) dem Thiere das Fell ab (בְּשַׁט), welches dem functionirenden Priester als Gabe zufiel (Lev. 7, 8.), und zerlegte es in Stücke (נתח). Die Priester legten (עָרַךְ) dann diese Stücke, den Kopf und das Fett, welches von dem Fleisch und den Eingeweiden besonders abgelöst ward [2]), über dem Holz auf dem Altar zurecht, der Opfernde wusch die Eingeweide (קֶרֶב, die LXX ἐγκοιλια, **Jonathan** כריסא *venter*) und die Schenkel (כְּרָעַיִם, nicht Beine überhaupt vgl. Lev. 11, 21; offenbar der obere Theil der Hinterfüsse) mit Wasser ab, und nun ward das Ganze, הַכֹּל vom Priester verbrannt [3]). Die jü-

---

1) Vgl. **Maimonides** bei **Lightfoot** Opp. II. p. 703. 4.

2) Dass פֶּדֶר gerade solches Fett bezeichnet, hat **Bochart** Hieroz. I, 2. cap. 45. p. 472. nachgewiesen.

3) In den Worten V. 8: „sie sollen zurechtlegen הַנְּתָחִים אֶת־הָרֹאשׁ וְאֶת־הַפָּדֶר d. i. die Stücke, den Kopf und das Fett", scheinen mir die beiden letztern Ausdrücke nicht als Apposition zu den erstern genommen werden zu dürfen, denn פדר war ja keines von den Stücken, in welche das Thier zerlegt ward, sondern befand sich überhaupt an sei-

dische Tradition giebt über dies alles die genauesten Bestimmungen, die aber ohnehin nur auf den Dienst im zweiten Tempel sich beziehen und uns hier nichts weiter angehen, ausserdem auch grösstentheils kleinlich und höchst unerquicklich sind [1]). Wir heben daraus nur einiges Wenige hervor. Das Blutsprengen geschah nach den Rabbinen vermittelst des Sprenggefässes und zwar an zwei einander gegenüberstehenden Ecken des Altars, so dass das Blut beidemal an zwei Seiten kam [2]). Das Salzen soll theils vor dem Hinaufbringen des Opfers auf den Altar, theils ehe die Stücke über das Feuer kamen, vorgenommen worden seyn [3]). Einzelne Theile des Thieres habe man ganz weggeworfen, wie namentlich den גיד הנשה i. e. *nervus luxationis* [4]), was offenbar durch die Stelle Gen. 32, 33. veranlasst wurde. Nach Josephus wurde zuerst das Blut gesprengt, darauf folgte das Waschen, die Zertheilung, das Salzen und endlich das Legen auf den Altar. Ob das Waschen der Eingeweide u. s. w. mit Wasser aus dem Becken, woraus die Priester Hände und Füsse wuschen, geschah, ist nicht gesagt und zweifelhaft; im Salomonischen Tempel befanden sich ausser dem ehernen Meer, das jenem Becken entsprach, noch besondere Gefässe zu diesem Zweck. Ueber die Behandlung der Tauben bei dem Brandopfer ist schon oben das Nöthige angegeben worden.

II. Das Dankopfer, זֶבַח שְׁלָמִים (Lev. 3, 1 — 17. 7, 11 — 21. 28 — 36.) hat drei besondere Untergattungen, das Lobopfer זֶבַח תּוֹדַת־הַשְּׁלָמִים Lev. 7, 13. 15. (oder blos זֶבַח הַתּוֹדָה Vs 12.), das Gelübdeopfer זֶבַח נֶדֶר und das freiwillige Opfer זֶבַח נְדָבָה Lev. 7, 16. 22, 18. 23. Die beiden letztern werden immer neben einander genannt, und scheinen demnach auch unter einander mehr als mit der erstern Untergattung

---

nen einzelnen Theilen. Die LXX haben daher ein καὶ eingeschoben, was auch Lev. 9, 13. gerechtfertigt scheint. Die V. 9. angegebenen Hinterschenkel sind nicht unter den נתחים V. 8. inbegriffen.

1) Vgl. im Allg. Lightfoot de ministerio templi cap. 8, 1. Opp. I. p. 702 sq., wo das Meiste genau referirt ist.

2) Lightfoot Opp. I. p. 704.

3) Gemara Menachoth 21, 2. Reland Antiq. s. III, 1, 31.

4) Tract. Chulin 7, 1. Maimonid. de rat. sacrif. fac. 4, 6: *Hic sublatus* (nervus) *ille luxatus projiciebatur in cineres.*

verwandt zu seyn. Das Material zu den Dankopfern besteht gleichfalls aus einer blutigen und unblutigen Gabe, deren Verhältniss zu einander ganz dasselbe wie bei den Brandopfern ist. Num. 15, 3 f. Jedoch kamen zu der gewöhnlichen unblutigen Gabe, wenn das Oper ein Lobopfer war, als Zugabe auch ungesäuerte Brode. Lev. 7, 12 f. Das Opferthier konnte jedwedes der überhaupt erlaubten Opferthiere seyn, wie beim Brandopfer, nur findet sich kein Beispiel, dass Tauben zu Dankopfern genommen wurden. Das Geschlecht des Thiers war hier nicht wie bei den Brandopfern auf das männliche beschränkt, sondern freigegeben (Lev. 3, 1.); ja zu der letzten Untergattung durfte sogar, was sonst nie gestattet war, auch ein nicht ganz fehlerfreies Thier genommen werden, nämlich eines, das ein zu langes Glied hatte שָׂרוּעַ (Lev. 21, 18.), oder ein etwas zu kurzes קָלוּט Lev. 22, 23. Ueber beide Worte s. oben S. 298. Das Ritual des Dankopfers ist bis zum Besprengen dasselbe, wie bei dem Brandopfer. Lev. 3, 2. 8. 13. Nach dem Blutsprengen tritt aber ein verschiedenes Verfahren ein. Folgende Theile des Thieres wurden nämlich abgesondert und kamen auf den Altar, um verbrannt zu werden [1]: *a*) חֵלֶב הַמְכַסֶּה אֶת־הַקֶּרֶב d. i. das Fett, welches das Inwendige, die Eingeweide umhüllt. Diese werden nämlich von einem fetten Netz oder Fettgewebe, das sich vom Magen an, woran es angewachsen, über die Gedärme ausbreitet, bedeckt. Es dient besonders dazu, diese Theile in der gehörigen Wärme zu erhalten. Bei den Griechen heisst es ἐπίπλοον und wird erklärt πιμελώδης ὑμὴν ἐπὶ τῆς κοιλίας καὶ τῶν ἐντέρων [2]. *b*) כָּל־הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל־הַקֶּרֶב d. i. alles Fett, welches an den Eingeweiden (selbst sich befindet); es wurde losgerissen, was sehr leicht geht. *c*) הַכְּלָיוֹת d. i. die beiden Nieren sammt dem Fett אֲשֶׁר עֲלֵהֶן אֲשֶׁר עַל־הַכְּסָלִים d. i. nach Bochart: *qui est super ipsos, qui, inquam, est ad lumbos* [3]. Es versteht sich, dass dabei die innern Theile der Lenden gemeint sind, nach Gesenius s. v. „die innern fetten Lendenmuskeln in der Gegend der Nieren". Kimchi und nach

1) Vgl. Iken Dissertatt. ed. Schacht. IV. pag. 139 sqq.: De ablegminibus sacrificiorum Deo in altari offerri solitis.

2) Bochart Hieroz. I, 2. cap. 45. p. 502.

3) Bochart l. c. p. 506 sq., wo die Bedeutung näher nachgewiesen ist.

ihm Drusius supplirt „und“ vor dem zweiten אשר; Tremellius besser wie Bochart: *adipem pertinentem ad ilia;* Jarchi: *Adeps, qui supra renes, quum animal vivit, est in summitate iliorum inferne: et hic est adeps, qui sub lumbis, album quod apparet supra in summitate iliorum, et in inferiore parte ipsius caro operit illud.* — *d*) יֹתֶרֶת עַל הַכָּבֵד d. i. der Leberlappen, nach Bocharts ausführlicher und gründlicher Erörterung [1]). יֹתֶרֶת kommt nämlich von יתר *abundare, superesse*, und ist also *id quod abundat, superfluit;* es kann somit nicht die Leber selbst damit gemeint seyn, sondern was das Augmentum an ihr ist, wie auch der Araber übersetzt زِيَادَة; die Rabbinen erklären es daher durch הטרפ״שא i. e. ἡ τράπεζα, womit die Griechen nach Hippokrates den grössten und dicksten der fünf λόβοι τοῦ ἥπατος, der auch schlechthin ὁ λόβος τοῦ ἥπατος hiess, und auf dem die Gallenblase liege, bezeichneten; bei den Römern heisst er *fibra.* Der Text setzt noch bei: „an (על) den Nieren soll er ihn abnehmen“ הְסִירֶ, wo Drusius gezwungen und unnöthig das על für עם *cum* nehmen will. Die von Fuller, Coccejus und auch Neuern, wie de Wette angenommene Bedeutung des יותרת, nach der es das Netz über der Leber seyn soll, ist ganz unstatthaft, und Bochart sagt mit Recht dagegen: *hanc (cuticulam) igitur qui deo assignant, idem faciunt, ac si ex nuce consecrarent solum putamen, aut sola culiola, aut nihil ex ovo darent praeter testam aut pelliculam, quae albumen obtegit. Praeterea cuticula illa jecoris substantiae tam arcte nexa est, ut vix ab ea possit divelli.* Die Schwierigkeit, welche Gesenius in dem על findet, schwindet leicht, wenn man es nicht, wie er will, durch „über“, sondern durch „an“ übersetzt, was nach Bochart so gut geht, wie im Griechischen mit ἐπὶ, z. B. ἐπὶ τῆς ὁδοῦ, ἐπὶ θυρῶν nicht über, sondern an dem Weg, an der Thüre. — *e*) Bei einer gewissen Gattung Schafe kam ausser den genannten Theilen noch der Schwanz אַלְיָה und zwar תְּמִימָה d. i. ganz hinzu; er sollte nämlich לְעֻמַּת הֶעָצֶה d. i. nahe bei dem Rückgrat abgenommen werden. „Dieser Schwanz, sagt Russel, ist sehr breit und gross und endigt sich in einer Spitze, die

1) Bochart Hieroz. l. c. p. 498.

sich aufwärts zurückkrümmt. Er besteht aus einer Substanz, die ein Mittelding von Fett und Mark ist, und nicht allein gegessen, sondern zu verschiedenen Gerichten mit magerm Fleisch vermischt wird; oft wird er auch statt der Butter gebraucht" [1]). Der kleinste soll 10 bis 12 Pfund wiegen, manchmal soll einer gar das Gewicht von 40 bis 50 Pfund erreichen, daher man diesen Schafen kleine Wagen anbindet, worauf der schwere Schwanz liegt [2]). — Ausser diesen für den Altar bestimmten Theilen wurde auch noch die Brust חָזֶה und die rechte Schulter שׁוֹק הַיָּמִין abgelöst und gleichfalls dem Priester übergeben, der damit eine besondere Ceremonie, das Weben הֵנִיף und Heben הֵרִים vornahm. Die Urkunde giebt darüber nichts Näheres an, wir müssen uns daher an die Ausdrücke selbst und an die traditionellen Bestimmungen halten. Nach letztern legte der Priester jene Theile auf die Hände des Opfernden (vgl. Lev. 8, 27. Ex. 29, 24.) und seine Hände unter dessen Hände; so machte er dann erst eine Bewegung vorwärts und rückwärts (Weben), dann von unten nach oben (Heben), die erstere Bewegung heisst מוֹלִיךְ וּמֵבִיא, die letztere מַעֲלֶה וּמוֹרִיד [3]). Die gewöhnliche Annahme, dass beim Weben auch eine Bewegung rechts und links, im Ganzen also nach allen möglichen Richtungen hin gemacht worden sey [4]), scheint mir, obgleich die Juden es nicht behaupten [5]), doch zulässig, ja besser. Das Wort נוּף ist wenigstens nicht dagegen, denn es kommt eben so von einer Bewegung vor- und rückwärts, als z. B. der Säge

---

1) Russel Naturgeschichte von Aleppo S. 51. bei Rosenmüller altes und neues Morgenland II. S. 118.

2) Bochart l. c. p. 494, wo viele Stellen jüdischer und heidnischer Schriftsteller gesammelt sind.

3) Tosaphta Menach. 7, 17: *Quomodo agitabat pacifica privati? secernebat ab iis duos renes etc. et dominorum manibus imponebat, et sacerdos manum suam dominorum manibus supponebat, et agitabat huc et illuc, sursum et deorsum.* Maimonid. de rat. sacrif. fac. 9, 6: *Exta etc. imponebantur offerentium manibus, quibus manum suam sacerdos supponebat atque omnia ante Dominum agitabat ..... nempe movebatur huc et illuc, sursum et deorsum.* Vergl. Gemara Kiddusch 36, 2. Succ. 37, 2.

4) Vergl. z. B. Witsius Miscell. sacr. p. 502. Rosenmüller Scholien zu Ex. 29, 24.

5) Reland Antiq. s. III, 1, 17: *Judaei non nisi quatuor (agitationes) norunt, ita quidem ut* תנופה *appelletur duplex motus promovendi et reducendi, ... et* תרומה *reliqui duo motus attollendi et demittendi.*

Jes. 10, 15. oder des drohenden Fingers Jes. 11, 15. 19, 16., wie von einer Bewegung von der Rechten zur Linken, als der Sichel über die Saat Deut. 20, 25. vgl. auch 2 Kön. 5, 11. vor. Für die Richtigkeit der Erklärung des Hebens spricht die Bedeutung von רוּם hoch, erhaben seyn, im Hiphil erhöhen, z. B. die Hand beim Schwören Gen. 14, 22. Jedenfalls unrichtig ist es, wenn man, wie schon Hiskuni und auch Jahn thaten [1], allen Unterschied zwischen Heben und Weben aufhebt; es könnte dann nicht neben einander vorkommen, wie doch Lev. 7, 30. 32. 34. Dass die LXX in der Uebersetzung beider Ausdrücke sich nicht gleich bleiben (תְּנוּפָה geben sie durch ἀφαίρεμα, ἀφόρισμα, ἐπίθεμα und ähnliche), berechtigt nicht, sie mit einander zu confundiren. Gar keine Beachtung verdient Michaelis Conjectur, der תְּנוּפָה aus dem Syrischen ableitet und dann erklärt: *depositio rei sacrae ante Jovam et altare* [2]. Die Bewegung des Webens und Hebens war übrigens an die beiden genannten Stücke des Opfers so vertheilt, dass ersteres mit der Brust vorgenommen wurde (daher חֲזֵה הַתְּנוּפָה Webebrust), letzteres mit der Schulter (daher שׁוֹק הַתְּרוּמָה Hebeschulter). Ex. 29, 27. Lev. 7, 30. 32. 34. Wenn Winer bemerkt, beiderlei Bewegungen kämen, „wie es scheine, niemals in Verbindung“ vor [3], so kann dies höchstens insofern gelten, als sie nicht beide mit einem und demselben Gegenstande vorgenommen wurden. Vergleicht man Ex. 38, 24, wornach das Weben ganz mit denselben Dingen geschah, wie nach Num. 31, 52. das Heben, und nimmt Lev. 10, 15. dazu, wo von der Hebeschulter und Webebrust nur das Weben ausgesagt wird, so scheint es vielmehr, dass wenigstens in der Regel beide Bewegungen mit einander verbunden waren, aber der Sprachgebrauch nicht immer ganz genau ist, und beide öfter nur durch Einen Ausdruck bezeichnet. Kamen beide Bewegungen ganz getrennt von einander vor, so mussten sie auch verschiedene Zwecke haben, die sich aber, wie wir sehen werden, nicht wohl denken lassen. Die Stellen, welche Winer anführt, wo das Heben allein ohne das Weben vorkomme, Lev. 2, 8. 9. 4, 8 ff. 6, 15., sind gewiss

---

1) Jahn bibl. Archäologie III. S. 373.

2) Michaelis Supplem. p. 1615.

3) Winer Real-W.B. I. S. 553.

nicht so zu verstehen, sondern das Wort הֵרִים scheint dort ganz allgemein von dem Darbringen einer Gabe auf den Altar genommen werden zu müssen, was ja auch ein Erhöhen war. Der Ausdruck wird häufig, ohne dass dabei an jene rituelle Bewegung zu denken wäre, in diesem allgemeinen Sinne gebraucht [1]). So z. B. deutlich Lev. 2; was dort V. 2. durch קָמַץ ausgedrückt ist, wird V. 9. durch הֵרִים bezeichnet; eben so Lev. 3, 3. (הִקְרִיב) vergl. mit Lev. 4, 8. (יוּרַם); ingleichen Lev. 4, 31. und 35. steht dafür יָסִיר. Was sollte es auch für einen Grund haben, gerade nur mit dem in der מַרְחֶשֶׁת bereiteten Speisopfer das Heben vorzunehmen, und mit den anders zubereiteten Broden oder Kuchen nicht? Nimmt man das vom Fett der Dankopfer stehende הֵרִים in jenem streng rituellen Sinne, so würde das Heben bei diesen Opfern zweimal vorgekommen seyn, was anzunehmen nicht angeht, da die Ceremonie Lev. 7, 30 ff. ausdrücklich nur auf jene beiden Opferstücke beschränkt wird. — Erst nach dem Heben und Weben scheinen die für den Altar bestimmten Theile angezündet worden zu seyn. Hierauf wurde alles Uebrige gegessen, die Webebrust und Hebeschulter verzehrten die Priester, und zwar בְּמָקוֹם טָהוֹר an reinem Orte, worunter man nicht nöthig hat, das Heiligthum selbst zu verstehen; sie durften zu dieser Mahlzeit auch die Ihrigen, ihre Söhne und Töchter beiziehen Lev. 10, 13 f. Alles andere verzehrten die Opfernden selbst; die ganze Familie sammt dem Gesinde nahm an dieser Mahlzeit Theil, vorausgesetzt, dass alle levitisch rein waren. Lev. 7, 15 — 21. 22, 29. 30. Deut. 12, 17. 18. 27. 27, 7. Es sollte in der Regel bei der Stiftshütte, als dem Centralpunkt des Jehovadienstes geschehen Deut. 12, 17. und zwar noch an demselben Tage Lev. 22, 30. 7, 15. Nur bei den Gelübde- und freiwilligen Opfern durfte das, was am ersten Tage nicht all verzehrt worden war, auch noch am andern Morgen gegessen werden; blieb auch dann noch etwas übrig auf den dritten Tag, so war das Essen untersagt, es musste verbrannt werden (nicht auf dem Altar) Lev. 7, 16. 17. Gänzlich unterblieb das Essen, wenn etwas vom Opferfleisch irgendwie levitisch unrein geworden war; bei Strafe der Ausrottung sollte kein levitisch Unreiner mitessen.

---

1) Gesenius W.B. s. v.

III. Das Sündopfer, חַטָּאת, Lev. 4, 1 — 35. 6, 17 — 23. (24 — 30.), war höchst wahrscheinlich in der Regel nicht, wie das Brand- und Dankopfer aus einer blutigen und unblutigen Gabe zusammengesetzt, sondern bestand nur aus einem Thiere. Wenigstens geschieht Num. 15, 1 — 13, wo bestimmt wird, wie viel Mehl u. s. w. zu jedem Opferthiere kommen soll, nur der Brand- und Dankopfer Erwähnung; auch wo einzelne Sündopfer angeordnet oder beschrieben sind, wird niemals eines unblutigen Opfers als Zugabe gedacht. Wenn Lev. 5, 11 f. dem Armen erlaubt wird, statt eines Thiers, das er nicht aufbringen kann, ein Epha Weissmehl als Sündopfer darzubringen, so setzt dies gerade voraus, dass das Sündopfer in der Regel nicht aus beidem, Thier und Mehl, bestand, sonst hätte ja nicht wohl der eine Theil für den andern substituirt werden können [1]. Die Thiergattung, welche zu den Sündopfern diente, war keineswegs wie bei den Brand- und Dankopfern unbestimmt, sondern richtete sich nach den einzelnen Fällen, in denen das Opfer gebracht wurde, oder nach den Personen, die es brachten. Handelte es sich um ein Sündopfer an den Festtagen oder überhaupt bei festlichen Gelegenheiten, so ist immer ein Ziegenbock und zwar ein שְׂעִיר verordnet. So am Versöhnungsfeste Lev. 16, 15. Num. 28, 11., eben so am Einweihungsfeste der Priester Lev. 9, 3. 15., beidemal fürs ganze Volk; am Neumond Num. 28, 15., am Passahfest, am Pfingstfest Num. 28, 22. 36. Lev. 23, 19., am Laubhüttenfest an jedem der acht Festtage Num. 28, 16. 19. 22. 25. 28. 31. 34. 38., ferner bei der Einweihung der Stiftshütte brachte jeder der zwölf Stammfürsten neben den Rindern, Widdern, Böcken (עַתּוּדִים), Lämmern zu Brand- und Dankopfern, auch einen Ziegenbock שְׂעִיר zum Sündopfer Num. 7, 1 f. 16. 22. 28. 34. 40. 46. 52. 58. 64. 70. 76. 82. 87. Bei einzelnen, bestimmten Vergehen richtete sich die Wahl des Thiers nach der Person des Opfernden: der Hohepriester brachte einen jungen Stier, eben so die ganze Gemeinde, der Stammfürst einen Ziegenbock, der gemeine Israelite ein weibliches Thier vom Kleinvieh,

1) Auch die jüdische Tradition behauptet das Fehlen des Speisopfers bei den Sündopfern, wenigstens des Weins. Menachoth 9, 1: *Omnia sacrificia publica et privata requirunt libamina, primogenitis, decimis, paschate, sacrificio pro peccato et pro reatu exceptis.* Reland Antiq. III, 3, 2: *neutris* (den Sünd- und Schuldopfern) *ferta aut libamina addi consueverunt.*

eine Ziege oder ein Schaf. Lev. 4, 3. 13. 23. 28. 32. 5, 6. Dem Armen, welcher keines dieser Thiere aufbringen konnte, waren Tauben gestattet Lev. 5, 7., welche auch sonst bei einigen Reinigungen geopfert wurden. Lev. 15, 14. 15. 29. 30. Niemals findet sich dagegen ein אַיִל Widder oder עַתּוּד Bock zu einem Sündopfer verordnet. — Das Ritual des Sündopfers unterscheidet sich von dem der Brand- und Dankopfer weder durch das Herzuführen und Handauflegen, noch durch das Tödten, wohl aber durch das, was Mittelpunkt der ganzen Opferhandlung ist, durch das Blutsprengen, welches hier besonders hervorgehoben ist. Niemals nämlich wurde das Blut nur an den Altar ringsum gesprengt, sondern immer an eine mehr oder weniger markirte Stelle. Am grossen jährlichen Versöhnungsfeste hatte es der Hohepriester siebenmal zuerst an die Caporeth, dann siebenmal an die Hörner des Räucheraltars zu sprengen. Lev. 16, 14. 15. 19. Bei dem Sündopfer des Hohenpriesters und der Gemeinde wegen eines einzelnen, bestimmten Vergehens wurde das Blut zuerst siebenmal gegen den Vorhang vor der Caporeth und dann an die Hörner des Räucheraltars gesprengt; bei dem Sündopfer des Stammfürsten und Privatmannes kam es an die Hörner des Brandopferaltars. Lev. 4, 6. 7. 17. 18. 25. 30. 34. All dies Besprengen geschah mit dem Finger, erforderte daher nur wenig Blut, weshalb an den angeführten Stellen noch ausdrücklich bestimmt wird, dass das übrige jedesmal an den Boden oder Grund (אֶל־יְסוֹד) des Altars ausgegossen werden solle. Die Rabbinen geben genau die Art und Weise dieses Besprengens an, namentlich in welcher Folge es an den vier Altarhörnern geschah [1]. Nach dem Blutsprengen wurden von allen Sündopfern ohne Unterschied genau dieselben Theile wie beim Dankopfer auf dem Altar verbrannt. Lev. 4, 8 — 10. 19. 20. 26. 31. 35. Vom Weben und Heben der Brust und Schulter kommt hier aber nichts vor. In allen wichtigern Fällen, nämlich bei denjenigen Sündopfern, deren Blut ins Heilige oder Allerheilige kam (bei den Juden hiessen sie חטאות הפנימיות i. e. *interiora sacrificia pro pecc.*) [2], ward das ganze Thier, mit Ausnahme der Altarstücke, sammt Fell, Eingeweiden, Mist u. s. w. ausserhalb

---

1) Vgl. Lightfoot Minister. templi Hier. 8, 2. Opp. I. p. 708 sq.

2) Reland Antiq. III, 3, 6.

des Lagers an einem reinen Ort und zwar dort, wohin man auch die Asche von den Opfern überhaupt zu bringen pflegte, verbrannt. Lev. 4, 11. 12. 21. 6, 30. (23.) 16, 27. [1]) In den übrigen mehr gewöhnlichen Fällen (bei den חטאות החיצונות *sacrificiis exterioribus*) sollte das Thier dem Priester, der das Blut gesprengt, zufallen und gegessen werden, jedoch an heiligem Orte במקום הקדוש, nicht also blos wie beim Dankopfer an reinem Ort, offenbar demnach im Vorhof. An dieser Mahlzeit durften nur männliche, nicht weibliche Glieder der Familie des Priesters theilnehmen. Die Gefässe, worin das Fleisch gekocht wurde, mussten, wenn sie irden waren, zerschlagen, wenn ehern, möglichst gescheuert und gespült werden. An wessen Kleid unversehens etwas Blut kam, der musste es waschen, gleichfalls an heiligem Ort. Lev. 6, 24 — 30. (17 — 23.)

IV. Das Schuldopfer, אָשָׁם, erfreut sich in keiner Hinsicht so genauer Bestimmungen, wie die drei andern Opfergattungen. Aus Lev. 7, 1 f. besonders V. 7. erhellt, dass es im Ganzen jedenfalls mit dem Sündopfer am meisten gemein hatte. Dass es ausser der blutigen Gabe auch noch aus einer unblutigen bestand, dafür liesse sich Lev. 14, 10 ff. und 21 f., das Opfer des Aussätzigen anführen; allein dies ist kein gewöhnliches, sondern ein besonders modificirtes Schuldopfer, welches um seines aussergewöhnlichen Zweckes willen, nicht als solches überhaupt, von einem Speisopfer begleitet war, so wie es auch gehoben und gewoben wurde, was gleicherweise sonst nie bei einem Sünd- oder Schuldopfer geschah. Noch weniger aber lässt sich Lev. 7, 9. für die Zugabe eines Speisopfers zu dem Schuldopfer anführen, denn dort ist offenbar vom Brandopfer die Rede. — Die Thiere, welche zu dieser Opfergattung dienten, sind im Allgemeinen nicht genau bestimmt, und es scheint auch keine feste Regel darüber bestanden zu haben. Niemals kommen Stiere oder Rinder, niemals aber auch Tauben als Schuldopfer vor; dagegen wird in mehrern ziemlich allgemeinen Fällen ausdrücklich ein Widder אַיִל vorgeschrieben Lev. 5, 16. 18. 25. (6, 6.), ausserdem Schafe Lev. 7, 3. 14. 12. 21. und auch wohl Ziegen Lev. 5, 6., doch ist letztere Stelle dunkel und höchst

1) Zu Lev. 4, 12. sagt Abenesra: *ostendit comburendum esse in loco, ubi est cinis altaris.* Eben so Jarchi.

schwierig, so dass sich nichts Sicheres aus ihr folgern lässt. — Das Ritual war bis zum Blutsprengen dasselbe, wie beim Brand- und Dankopfer, das Blut kam wie dort rings um den Altar; dann ward das Opferthier gerade so behandelt, wie dasjenige Sündopfer, dessen Blut nicht ins Innere der Stiftshütte kam; einzelne Theile nämlich kamen auf den Altar, das übrige wurde von den Priestern gegessen. Lev. 7, 1 — 7.

§. 2.

Bedeutung des Brandopfers.

Um das Verhältniss dieser Opfergattung sowohl zur allgemeinen Opferidee, als zu den andern drei Opfergattungen aufzufinden, müssen wir uns der dritten Deutungsregel zufolge (I. S. 49) zunächst an den Namen halten und dann dasjenige dazunehmen, was sich im Ritual als das Unterscheidende herausstellt.

Der gewöhnliche Name des Brandopfers ist עוֹלָה, von עָלָה *aufsteigen*; Brandopfer bringen heisst הֶעֱלָה עוֹלוֹת Lev. 14, 20. Da jedoch das Aufsteigen (im Feuer) bei jedem Opfer, zu welcher Gattung es auch gehören mochte, stattfand, so kann das Brandopfer diesen Namen nur deshalb erhalten haben, weil hier nicht blos ein Theil, wie bei den andern Opfergattungen, sondern Alles, „*das Ganze*" הַכֹּל (Lev. 1, 9.) aufstieg. Eben dies ist auch das Unterscheidende im Ritual. Handauflegen und Tödten hat das Brandopfer mit allen andern Opfergattungen gemein, das Blutsprengen mit den Dank- und Schuldopfern, das Verbrennen des ganzen Thiers war hingegen ihm ausschliesslich eigen. Dies Unterscheidende bezeichnet noch bestimmter der andere (seltner vorkommende) Name כָּלִיל (Deut. 33, 10. Ps. 51, 21.) d. i. *das Ganze*, und im Chaldäischen der Name גְּמִירָא das Ganze, welches Wort im Targum für כָּלִיל steht; vgl. Lev. 6, 22. (15.) [1]) Somit macht jedenfalls der Begriff des „*Ganzen*" die Grundidee des Brandopfers aus. In diesem Begriff aber verbindet der Orientale Zweierlei mit einander: das Ganze ist ihm einerseits das Allgemeine im Verhältniss zum Einzelnen,

---

1) *Buxtorf* Lex. Chald. et Talm. p. 451 sqq.

andrerseits das Vollständige (*integrum*) im Verhältniss zum Mangelhaften, in ersterer Beziehung also das Umfassende, in letzterer das Vollkommene. Dies bezeugt deutlich der Sprachgebrauch. So heisst כֹּל bekanntlich: ganz d. i. vollständig, vollkommen, vgl. Ex. 35, 20. 29, 18. Jes. 22, 1. 28, 24. Gen. 41, 40. u. s. w., dann aber auch als Collectivum: All, alles, alle Gen. 42, 11. Deut. 1, 22., die Summe, die alle Einzelheiten umfasst; daher bei den Rabbinen die Zehn, weil sie alle Einzelheiten der Dekade, innerhalb deren sich das Zahlsystem bewegt, umschliesst, המספר הכללי d. i. die allumfassende Zahl genannt wird (I. S. 182). Das Wort כָּלִיל selbst steht als Collectivum für Alle, Richt. 20, 40., heisst aber auch: vollkommen Ezech. 16, 14. 28, 12. 27, 3. Klagel. 2, 15. Dasselbe ist der Fall mit גְּמִירָא, welches ebensowohl *Totum*, *Integrum*, als *consummatio* und *perfectio* heisst [1]). Mit dem Brandopfer ist somit vermöge seines bezeichnenden Namens der Begriff des Umfassenden und Vollkommenen verbunden; das umfassende Opfer ist es als das allgemeinste, welches nicht auf irgend etwas Einzelnes, Specielles sich bezieht, sondern das, was die einzelnen, verschiedenen Opfergattungen mit einander gemein haben, umfasst, in sich schliesst [2]). Es erscheint daher als die Darstellung der Mosaischen Opferidee überhaupt und im Allgemeinen, als der Ausdruck dessen, was wir oben als diese Idee entwickelt haben. Das vollkommenste Opfer aber ist es, insofern sich in ihm, eben weil es die Opferidee im Ganzen und Allgemeinen darstellt, aller Cultus überhaupt concentrirt.

Diese Auffassung des Brandopfers bestätigt sich als die richtige auch deutlich durch die Fälle, in welchen es verordnet ist, so wie durch einzelne Bestimmungen im Ritual. Kein Cultusact fand ohne Brandopfer statt; jede Darbringung irgend eines andern Opfers war immer von einem Brandopfer begleitet, selbst das Sündopfer am grossen Versöhnungsfeste Lev. 16, 3.; nur das Brandopfer konnte allein für sich, ohne Begleitung irgend

---

1) Buxtorf führt l. c. das Targum zu Jes. 2, 18. an: גְּמִיר הוּא יְקָרִי *perfecta erat gloria mea*, und Ps. 119, 33: לְבִישֵׁי גְמִיר *induti perfectione* etc.

2) Sehr richtig sagt Rosenmüller zu Deut. 33, 10: כָּלִיל *Holocaustum, qua una sacrificii specie comprehenduntur ceterae omnes.*

einer andern Opfergattung dargebracht werden, eben darum weil es alle andern umfasst und Darstellung der Opferidee überhaupt ist. Dies zeigt sich auch noch darin, dass es die früheste und älteste Opfergattung war, denn weder von Dank- noch Sünd- noch Schuldopfern kommt etwas vor der Mosaischen Cultinstitution vor [1]; was Mose nach den Forderungen eines entwickelten, vollständigen Cultus trennte, das alles vereinigte vorher das Brandopfer in sich. Als das allgemeine Opfer zeigt sich das Brandopfer ferner darin, dass es jeden Morgen und Abend gebracht wurde Num. 28, 3. und selbst die ganze Nacht durch im Brande bleiben musste Lev. 6, 2. (9.); es war also das tägliche, beständige, unaufhörliche Opfer, der Ausdruck der steten, ununterbrochenen Verehrung Jehova's und überhaupt alles dessen, was den Begriff des Opfers im Allgemeinen ausmacht. So erscheint es deutlich Ex. 29, 38 — 46. Endlich waren auch an den Festen die bei weitem meisten Opfer Brandopfer, denen die übrigen, die noch dargebracht wurden, in jeder Beziehung nachstanden. Vgl. Num. 28. Die Feste aber, so verschiedene Zwecke sie auch haben mögen, sind doch immerhin eine allgemeine Angelegenheit der Theokratie, eine Zeit gesteigerter Verehrung Jehova's, als deren Ausdruck dann auch die Zahl der Brandopfer im Verhältniss zum täglichen Brandopfer gesteigert ist. Ganz diesem allgemeinen, umfassenden Charakter gemäss ist nun auch das Material dieser Opfergattung bestimmt. Was zum Opfer überhaupt nach seiner Grundidee gehörte, das musste sie in sich vereinigen; als der recht eigentlich vollständigen Opfergattung durfte ihr am wenigsten das Speisopfer fehlen, immer war daher mit der blutigen auch eine unblutige Gabe verbunden. Das Opferthier selbst musste immer und ohne Ausnahme ein männliches seyn, was bei keiner andern Opfergattung so durchgehends und für alle Fälle geboten war. Daher der Jüdische Canon אין עולה נקבה [2]. Diese Eigenthümlichkeit ist aus dem Charakter der Vollständigkeit und Vollkommenheit hervorgegangen; das männliche Geschlecht gilt im Verhältniss zum weib-

1) Outram de sacrif. 1, 10, 5. p. 101 sq.: *Illud praecipue, quod modo dixi, retinendum, holocausta olim adhibita fuisse omni cultus naturalis generi, sive illud in gratiis Deo agendis, sive in deprecandis malis, bonisve precandis versaretur. Quae omnia docet historia sacra.*

2) Vgl. Reland Antiq. s. III, 2, 6. Joseph. Antiq. III, 10, 1: Ἄῤῥενα ὁλοκαυτοῦται πάντα.

lichen für das vollkommene, vergl. besonders Mal. 1, 14., und namentlich sind bei all den Thiergattungen, die opferbar waren, die männlichen Thiere vorzüglicher, stärker, ausgebildeter, vollkommner [1]. Ganz eben so wie das Material, entspricht auch das Verfahren mit demselben, die eigentliche Opferhandlung dem angegebenen Charakter des Brandopfers. Wenden wir uns gleich zum Mittelpunkt des Acts, nämlich zum Blutsprengen (was vorausgeht, Handauflegen und Tödten ist bei allen vier Opfergattungen ganz gleich), so ist dasselbe keineswegs besonders hervorgehoben und markirt, wie bei den Sündopfern, sondern geschieht auf gleiche Weise, wie bei den Dank- und Schuldopfern, hat also nichts Auszeichnendes; nicht an einen besondern Theil des Altars, sondern rings um denselben wird das Blut gesprengt. Dies war die unbestimmteste, allgemeinste Art des Besprengens, wie sie dem allgemeinen, umfassenden Charakter des Brandopfers entsprach, das als solches wohl im Allgemeinen sühnende Kraft hat (Sühne ist ja überhaupt Grundidee des Mosaischen Opfers), aber sich nicht auf einzelne, bestimmte Sünden bezog, auch überhaupt nicht blos um der Sünde willen dargebracht ward, wie die Sündopfer [2]. Das gesammte Verfahren mit dem Thiere nach dem Blutsprengen steht in mittelbarer oder unmittelbarer Beziehung zu dem Verbrennen des Ganzen auf dem Altar, worin das Unterscheidende dieser Opfergattung besteht, wornach also sehr natürlich auch alles Vorausgehende sich richten musste. Dahin gehört zuerst das Abziehen des Felles, welches der functioni-

---

1) **Philo** de vict. p. 838: *ἐπειδὴ τοῦ θήλεος καὶ ἡγεμονικώτερον καὶ συγγενέστερον αἰτίῳ δραστικῷ. τὸ γὰρ θῆλυ ἀτελὲς, ὑπήκοον, ἐν τῷ πάσχειν μᾶλλον, ἢ ποιεῖν ἐξεταζόμενον.* **Nicol. de Lyra**: *Femina est quid imperfectum respectu masculi, et ideo offerri non poterat in holocaustum, quod est sacrificium perfectissimum.*

2) Der Zweifel, den noch neuerlichst **Tholuck** (Commentar zum Br. an die Hebr. Beil. 2. S. 71. Note) über die Sühnkraft des Brandopfers geäussert hat, ist ganz unbegründet. Nicht blos Lev. 1, 4, sondern auch 14, 20. wird dieser Opfergattung das כפר zugeschrieben. Auch nach der jüdischen Tradition gilt es als eine ausgemachte Sache. **Jonathan** setzt Num. 28, 4, wo des täglichen Brandopfers gedacht ist, zu dem Worte בַּבֹּקֶר hinzu לְמִכַּפָּרָא עַל חוֹבֵי לֵילְיָא *ad expiandum pro peccatis noctis*, und eben so zu dem Worte הָעַרְבָּיִם: *ad expiandum pro peccatis diei.* **Tanchuma** 52, 4: עולה מכפרת על עונותיהם של ישראל *i. e. holocaustum expiat peccata Israelis.* **Reland** setzt (Antiq. s. III, 3, 2.) hinzu: *ita et in Siphra fol. 107. 1. quamvis sacrificia piacularia et pro delicto sint* זמינין לכפרה *i. e. expiationi unice destinata, et ideo a sacerdotibus edantur, uti est in Sohar in Lev. 11.*

rende Priester erhielt. Etwas vom Opfer sollte jedenfalls den Priestern zufallen, die ja mit ihrer ganzen äussern Existenz auf die Gaben angewiesen waren, die Jehova von Israel erhielt, und die er zum Theil ihnen, als seinen unmittelbaren Dienern und Hausgenossen überliess (vgl. oben S. 46 f.). Beim Brandopfer musste dies zumal der Fall seyn, weil diese Opfergattung die wichtigste, allgemeinste und häufigste war. Hätten die Priester gerade davon nichts erhalten, so wären sie, abgesehen von allem andern, in ihren äusserlichen Gerechtsamen bedeutend geschmälert worden; im Gegentheil ziemte es sich, dass von dem wichtigsten, allgemeinsten Opfer auch eine bedeutende Gabe dem Priester zufiel. Sollte aber dabei andrerseits das Brandopfer doch seiner Grundidee nach den Charakter der Ganzheit behalten, so war wohl keine Gabe zweckmässiger und entsprechender, als das Fell; denn dies war nicht nur eine sehr werthvolle Gabe [1]), sondern auch kein Theil des Ganzen selbst, so dass dieses aufgehört hätte, ein Ganzes zu seyn, und ausserdem wiess es doch auch zugleich als Hülle des Ganzen auf dieses Ganze, somit auf den unterscheidenden Charakter des Brandopfers hin; ähnlich pflegten auch die Römer die Felle der Opferthiere, die sie in den Tempeln aufhiengen oder womit sie die Götterbilder bekleideten, als Zeichen oder Repräsentanten der Opferthiere selbst zu betrachten [2]). Dem Verbrennen gieng sodann auch

---

1) Philo de praem. sacerd. p. 833: *δορὰς προστάττει τοὺς ὑπερητοῦντας ταῖς θυσίαις ἱερεῖς λαμβάνειν, οὐ βραχεῖαν ἀλλ' ἐν τοῖς μάλιστα πολυχρήματον δωρεάν.*

2) Vgl. Saubert de sacrif. cap. 20. p. 445. Pitiscus Lex. Antiq. Rom. II. p. 402. Vergl. auch was oben (S. 232. 253 f. von dem Widderfell des Ammon in Aegypten und dem ausgestopften Stierfell bei den Buphonien zu Athen erwähnt wurde. Die Kalmücken hängen die Häute geopferter Pferde auf besonders aufgestellte Gerüste. Grimm deutsche Mythologie S. 384. — Dies wird übrigens jedenfalls auch bei dem abergläubischen Gebrauche der Felle von geopferten Thieren vorausgesetzt, wenn man sich auf sie schlafen legte in der Ueberzeugung, im Traum göttliche Offenbarungen zu erhalten. Durch das Opfern war das Thier in Lebensgemeinschaft mit der Gottheit getreten, das Fell betrachtete man als Surrogat und Repräsentant desselben, und hoffte durch das Liegen darauf den Willen der Götter zu erfahren. Vergl. Hieronym. in Jes. 45: *ubi* (sc. in delubris idolorum) *stratis pellibus hostiarum incubare soliti erant, ut somniis futura cognoscerent. quod in fano Aesculapii usque hodie error celebrat Ethnicorum* etc. Virgil. Aeneid. 7, 86. Es bedarf kaum der Bemerkung, wie von solchem ächtheidnischem Gebrauch der Felle im Mosaismus nicht das Mindeste sich findet. Häufig wurde bei den Heiden bei dem Holokaust auch das Fell sammt dem Thiere verbrannt. Vergl. Bochart Hieroz. I. cap. 2. pag. 324.

das Zertheilen des Thierkörpers voraus. Dies war eben um des gehörigen Verbrennens willen nothwendig. Das ganze Thier auf den hohen Altar zu bringen, gieng, zumal wenn es nicht klein war, nicht leicht an, und hätte immer mehrere Personen erfordert; auch hätte das Ganze dann meist nicht auf einmal vom Feuer ergriffen werden können, aber desto leichter konnte dies geschehen, wenn es *zertheilt* war und die Stücke gehörig neben und auf einander lagen. Wenn aber nicht alle Stücke auf einmal auf den Altar kamen, sondern die Hinterschenkel und Eingeweide erst nachdem sie gewaschen waren, so hat dies seinen einfachen Grund darin, dass gerade jene Theile leicht mit Unrath *beschmutzt* seyn konnten. Koth konnte und sollte auf keine Weise auf den Altar kommen, der dadurch verunreinigt worden wäre; da aber doch „das Ganze“ sollte angezündet werden, so war eine Reinigung der mit Unrath angefüllten Eingeweide, wie auch, weil die Thiere beim Schlachten gewöhnlich die Excremente von sich lassen, der Hinterschenkel nöthig. Josephus behauptet ausdrücklich ein ἀκριβως Reinigen. Dem Waschen kann man daher so wenig als dem Zertheilen einen unmittelbar bedeutsamen Zweck zuschreiben; beides ist bedingt und hervorgerufen durch das bedeutsame Verbrennen (Aufsteigen) des Ganzen, was den unterscheidenden Charakter des Brandopfers ausmacht [1]).

Nicht immer wurde das Wesen und der Zweck des Brandopfers auf die entwickelte Weise aufgefasst; wir müssen wenigstens einige der bisherigen Deutungen anführen und vergleichen. Schon Philo erklärt sich darüber ziemlich ausführlich. Die Darbringung des ganzen Thiers weist nach ihm den Opfernden darauf hin, dass er sich ganz Gott weihen und ihm angehören soll; in dem Zertheilen des Thiers sieht er eine Mahnung, dass man die verschiedenen Vollkommenheiten und Eigenschaften

---

1) Auch bei den heidnischen Opfern kommt das Zertheilen in Stücke vor (vgl. oben S. 219. 228 ff.), allein dort ist es von ganz anderer Art, es geschah, um die Stücke unter die Opferer zum Essen zu vertheilen, und wies auf rein kosmische Verhältnisse hin, wie wir gesehen haben. Bei den Mosaischen Opfern aber geschah es, um die Stücke auf den Altar zu legen und zu verbrennen: von Hinweisung auf kosmische Verhältnisse kann hier nicht entfernt die Rede seyn. Gerade bei den andern Opfergattungen, bei welchen ein Essen statt hatte, fehlt das Zertheilen, ein deutlicher Beweis, dass es mit dem Brandopfer, nämlich mit dem, was das Eigenthümliche dieser Opfergattung ausmacht, mit dem Verbrennen des Ganzen in Verbindung steht.

Gottes gehörig theile und unterscheide, denn nur dadurch werde Gottes Grösse recht erkannt und gebührend verehrt; das Waschen der Eingeweide und Schenkel ist ihm Bild der Reinigung von den Bauchsünden (Trunkenheit, Schlemmerei) und des nicht mehr irdischen, sondern himmlischen Wandels [1]. Kaum wird es nöthig seyn, diese Deutung zu widerlegen. Von allem andern abgesehen folgte nach ihr, dass bei den andern Opfergattungen, wo das Thier nicht ganz auf den Altar kam, der Opfernde auch nicht ganz sich Gott habe weihen müssen, was ungereimt wäre. Das Zertheilen in Stücke überhaupt nur zu deuten, ward **Philo** wahrscheinlich durch die heidnische Sitte, die allerdings meist bedeutsam war, veranlasst. Die Hauptsache, warum es nämlich gerade beim Brandopfer und nicht bei den andern Opfergattungen stattfand, wird natürlich durch diese Deutung gar nicht berührt. Die Aeusserung über das Waschen ist reiner allegorisirender Witz. — Die **Rabbinen** haben, um den Zweck des Brandopfers im Allgemeinen zu bestimmen, seine Benennung mit der ihm beigelegten Sühnkraft in Verbindung gebracht. Das Wort עוֹלָה komme von עלה aufsteigen, es handle sich somit bei diesem Opfer um Sühne dessen, was aufsteigt, nämlich im Herzen, also der sündlichen Gedanken [2]. Auch diese Deutung bedarf keiner ausführlichen Widerlegung. Auffallend bleibt es, wie gerade jüdische Ausleger verkennen konnten, was nach den Aeusserungen der biblischen Urkunde mit Händen zu greifen ist, nämlich dass das עלה auf das Aufsteigen des Opfers selbst beim Verbrennen sich bezieht. Mehr der Philonischen Ansicht nähert sich **Abarbanel**, wenn er durch das Brandopfer angedeutet glaubt, dass die Seele solle ganz aufsteigen zu ihrem Schöpfer [3]. — Möglichst verfehlt ist eine

---

1) Philo de victim. p. 837 — 839.

2) Abenesra in Lev. 1: *Corpus bestiae, quod offertur ad expiandum id, quod in cor ascendit, vocatur* עלה, *ut oblatio pro peccato vel pro delicto vocatur* חטאת *et* אשם. Jonathan umschreibt Lev. 6, 9: *Haec est lex holocausti, quod adhibetur ad expiandas cogitationes cordis,* wozu die hebräische Randglosse: *scriptum est in Vajikrah Rabbah, holocaustum adhibitum non fuisse, nisi propter cordis cogitationes;* dies werde bezeichnet durch die Worte: העולה על רוחכם היה לא תהיה *Quod ascendit in animum vestrum non erit.* Vgl. Lightfoot Opp. I. p. 702.

3) Abarbanel praef. ad Lev.: *Eo pertinet holocaustum* (תכלית העולה), *ut hinc discat anima se totam* (השכלית) *creatori suo adjungere.* Vgl. Outram de sacrif. I, 10, 5. p. 109.

neuere jüdische Deutung, die עלה hinweggenommen, weggerafft werden heissen lässt, und dann behauptet, „das עולה wird der strafenden, zerstörenden Gestalt Jehova's, seinem gerechten Zorn über Schuld und Missethat als sühnendes Opfer gebracht. Daher deutet das ganze Ritual auf Auflösung und Zerstörung hin“!? 1) — Die Typik hat sich grosse Willkürlichkeiten bei Deutung der Einzelheiten des Brandopfers zu Schulden kommen lassen, wovon ich nur beispielsweise anführe, dass nach der Berleburger Bibel das Fell, welches dem Priester zufiel, auf das schwache Fleisch sich bezieht, in welches Christus gekleidet als Versöhnopfer seinem himmlischen Vater sich dargestellt habe; Marberger dagegen sieht in dem Fell ein Vorbild der Gerechtigkeit Christi, mit der er uns kleide; Lampe deutet das Waschen der Eingeweide und Hinterschenkel auf die unbefleckte Heiligkeit Christi sowohl nach seinen inwendigsten Bewegungen, als nach seinem auswendigen Wandel. Es ist kein Wunder, wenn bei einer solchen Deutungsweise die Typik überhaupt den Credit verlor.

§. 3.

Bedeutung des Dankopfers.

Wäre der deutsche Ausdruck „Dankopfer“ dem hebräischen שלמים völlig angemessen, so bedürfte es keiner ausführlichern Untersuchung über den Zweck und die Bedeutung dieser Opfergattung. Allein das ist keineswegs der Fall, wie denn auch Andere dafür Heils- oder Friedensopfer glaubten wählen zu müssen, was aber eben so wenig vollkommen genügt; nur um des Gebrauchs willen haben wir daher den einmal gewöhnlichen Ausdruck beibehalten. Um Zweck und Bedeutung sicher und vollständig aufzufinden, schlagen wir denselben Weg ein, wie beim Brandopfer, halten uns zuerst streng an die Benennung und nehmen dann das Unterscheidende im Ritual dazu.

Das Wort שֶׁלֶם kommt von dem Stammworte שָׁלֵם, welches vollendet, vollständig (integrum) seyn, im Piel und Hiphil vollständig machen, vollenden heisst. So ganz eigentlich vom Vollenden eines Baues 1 Kön. 9, 25. Insofern aber jedes Vollständigmachen einen Mangel voraussetzt, ist es zugleich ein Er-

---

1) Landauer Wesen und Form des Pentateuch S. 39.

gänzen dessen, was fehlt, also ein Ersetzen des Mangels, ein Herstellen in integrum, daher das Wort die Bedeutung: wiederherstellen hat Hiob 8, 6. und überhaupt ergänzen d. i. ersetzen, erstatten heisst. So z. B. vom Ersetzen des Gestohlenen Ex. 21, 36., vom Erstatten einer Schuld Ps. 37, 21. 2 Kön. 4, 7. Hieraus geht dann sehr natürlich die weitere Bedeutung des Vergeltens, *retribuere*, hervor, weil jede Vergeltung im Geben dessen besteht, was einem gehört, zukommt, aber noch fehlt, was man also noch schuldig ist, wie ja auch im Deutschen Bezahlen ganz allgemein für Vergelten steht; durch die Vergeltung geschieht somit eine Ausgleichung, eine Restitutio in integrum. Diese Bedeutung hat שלם selbst nicht nur häufig (Ps. 31, 24. Jer. 16, 18. Gen. 44, 4. Ps. 38, 21. besonders in Verbindung mit גמול Ps. 137, 8. Spr. 19, 17. u. s. w.), sondern sie tritt auch in seinen Derivatis deutlich hervor (Deut. 32, 35. Hos. 9, 7. Mich. 7, 3. Ps. 91, 8. Jes. 1, 23.). Auch bei שלם ist sie die einzig richtige, wie sich leicht nachweisen lässt. Die mit diesem Ausdruck bezeichnete Opfergattung theilt sich nämlich, wie wir gesehen haben, in drei Untergattungen: ein שלם wird dargebracht על־תודה (זבח תודת־השלמים), oder bei einem נדר, oder endlich bei einem נדבה, welch letztere beide meist zu Einem verbunden sind. Lev. 7, 12 ff. Mit תודה und נדר kommt nun aber auch das Stammwort שלם häufig vor, und heisst dann, was Niemand bestreitet, das Gott schuldige Lob, oder das ihm gethane Gelübde bezahlen, abtragen, erstatten. Vergl. Ps. 56, 13. 65, 2. 61, 9. 66, 13. Hiob 22, 27. Spr. 7, 14. Nah. 2, 1. Demnach kann זבח תודה־השלמים und נדר (על־נדר) שלם kein anderes Opfer seyn, als ein solches, wobei oder wodurch das Lob, welches man Gott schuldig ist, oder das Gelübde, welches man ihm gethan hat, erstattet, abgetragen wird. Dies geht zum Ueberfluss hervor aus Stellen, wie Ps. 50, 14: „Opfere (זבח) Gott Lob (תודה) und bezahle (שלם) dem Höchsten deine Gelübde (נדריך)“ vergl. V. 23., eben so Jon. 2, 10: „Ich will dir opfern (אזבחה) mit der Stimme des Lobes (תודה); was ich gelobte (נדרתי), will ich abtragen (אשלמה), bei Jehova ist Errettung“; ingleichen Ps. 116, 14: „mein Gelübde (נדרי) will ich Jehova abtragen

(אשלם).", vergl. V. 17: „dir will ich opfern Opfer des Lobes (זבח תודה)", endlich Hos. 14, 3: „Wir wollen abtragen (נְשַׁלְּמָה) die Farren unsrer Lippen" (d. i. Lob, Hebr. 13, 15. steht dafür θυσία αἰνέσεως d. i. תודה). Sieht man nun von dieser Nebenbeziehung auf Lob und Gelübde ab, und nimmt שלמים für sich allein (der Plural dürfte analog wie bei תמים vergl. S. 135. zu fassen seyn), so folgt aus dem Bisherigen, dass darunter im Allgemeinen solche Opfer zu verstehen sind, durch welche der Mensch Gott giebt, was er schuldig ist, und das, was in seinem Verhältniss zu Gott von seiner Seite fehlt, gleichsam ergänzt, vollständig gemacht, erstattet wird [1]). Jede Erstattung aber, die überhaupt zwischen Personen geschieht, ist immer zugleich eine Ausgleichung zwischen ihnen, Aufhebung eines zwischen ihnen bestehenden Missverhältnisses, Wiederherstellung eines Verhältnisses, in welchem nichts fehlt, und hat somit nothwendig Freundschaft, Einigung, Frieden zur Folge. Daher שָׁלֵם überhaupt befreundet, im Frieden mit einander lebend heisst Gen. 34, 21. Amos 1, 6. 9., und der Zustand, in welchem das Verhältniss des Menschen zu Gott ausgeglichen, also in integrum restituirt ist, שָׁלוֹם genannt wird, welches Wort dann auch geradezu den Frieden (mit Gott) bezeichnet, der dem Orientalen Grund und Quelle alles Heils ist. Ein לֵב שָׁלֵם ist ein Herz, dem im Verhältniss zu Gott nichts fehlt, dessen Verhältniss zu Gott ein ausgeglichenes ist, das Frieden mit Gott hat (1 Chron. 28, 9. 2 Kön. 20, 3. 2 Chron. 15, 18.), daher auch bisweilen עם יהוה dabei steht (1 Kön. 8, 61. 11, 4.); die gewöhnliche Uebersetzung: ergebenes Herz ist höchst ungenügend; dasselbe ist übrigens auch das מְשֻׁלָּם Jes. 42, 19. Dadurch bestimmt sich nun die Bedeutung der שלמים noch näher. Da es sich bei ihnen jedenfalls um das Verhältniss zwischen Gott und Mensch handelt, so müssen wir ihnen auch eine Beziehung auf den Frieden, das Ausgeglichenseyn, und das Freundschaftsverhältniss mit Gott zugestehen. Diese im Sprachgebrauch unmittelbar begründete Bedeutung der שלמים haben wir nun streng festzuhalten, wenn wir die drei Arten derselben richtig auffassen wollen; durch das charakteristisch Unterscheidende ihres Rituals wird sie sich noch mehr bestätigen.

---

1) Reland Antiq. sacr. III, 5, 1.

Was zuerst die drei verschiedenen Arten dieser Opfergattung betrifft, so zeigt sich leicht, wie das Besondere einer jeden mit dem allgemeinen Begriff des שָׁלֵם zusammenhängt und sich ihm subsummirt. Ist תּוֹדָה Lob, Preis, so kann זֶבַח תּוֹדַת־הַשְּׁלָמִים nichts anderes seyn, als ein Opfer, wodurch der Mensch das Lob, welches er Gott für irgend eine Wohlthat oder Erfahrung göttlicher Hülfe schuldig ist, abträgt, erstattet, denn jede Wohlthat Gottes macht den Menschen zum Schuldner. Nicht mit Unrecht pflegt man deshalb auch das Darbringen der Zehnten und Erstlinge zu den שְׁלָמִים zu rechnen, obgleich es kein eigentliches und förmliches Opfer ist. Zehnten und Erstlinge gehören in besonderm Sinne Gott an (I. S. 180 und oben S. 47), der Mensch ist sie Gott schuldig, ihre Darbringung ist ein factisches Lob und Bekenntniss, welches der Mensch Gott abtragen, womit er ihm gleichsam vergelten muss. Die zweite Art der שׁ bezieht sich auf ein נֶדֶר d. i. Gelübde. Hier liegt die Beziehung auf die Grundbedeutung von שלם noch deutlicher vor: es ist ein Opfer, welches der Mensch wegen eines Gelübdes, das er gethan, abträgt, bezahlt. Wohl zu beachten ist, dass ein solches Opfer nicht beim Geloben des Gelübdes, sondern am Ende desselben, zur Zeit, bis zu welcher etwas gelobt war, gebracht wird, denn שלם נדר heisst nie ein Gelübde geloben, sondern abtragen, bezahlen. Dies zeigt sich auch deutlich z. B. bei dem Gelübde des Nasiräers Num. 6, unter dessen Opfern, welche er nach dem Verlauf der Gelübdezeit zu bringen hatte, זבח שלמים das Hauptopfer war. Vgl. V. 14. Die dritte Art, welche durch נְדָבָה bezeichnet wird, kann nur ein solches Opfer seyn, welches nicht sowohl wie das Lobopfer vermöge einer empfangenen göttlichen Wohlthat dem Menschen als abzutragende Schuld obliegt, welches auch nicht wie das Gelübdeopfer durch eine glücklich vorübergegangene Gelübdezeit als Schuld auferlegt ist, sondern zu welchem sich jemand aus freiem Willen, aus freier innerer Regung verpflichtet und verbunden fühlt; denn נדבה ist eine freiwillige Gabe Ex. 35, 29. 36, 3. und בנדבה heisst geradezu freiwillig Num. 15, 3. Ps. 54, 8. [1])

---

1) Vollkommen richtig sagt Carpzov Appar. crit. Antiq. p. 706: *Tria genera τῶν* שלמים *memorantur in scripturis:* 1) נדבה *Voluntarium, quando proprio pio motu quis ductus, praeter necessitatem praecepti, Domino sacra faciebat.* 2) נדר *Votivum, quando voto quis vel*

Ueberblicken wir das **Ritual** der שלמים und vergleichen es mit dem der drei andern Opfergattungen, so zeigt sich als Hauptunterscheidungsmerkmal, mit welchem alle andern Verschiedenheiten in näherem oder entfernterem Zusammenhange stehen, die feierliche und förmliche **Mahlzeit**. Nur einiges Wenige vom Opferthier wird auf dem Altar verbrannt, das Uebrige fällt zum kleinern Theil dem functionirenden Priester, zum grössern dem Opfernden selbst zu; beide haben davon eine Mahlzeit zu halten, und ihre ganze Familie dazu beizuziehen. Durch mehrere andere Bestimmungen noch wird diese Mahlzeit recht deutlich als das Charakteristische und Unterscheidende dieser Opfergattung hervorgehoben, wie vorzüglich dadurch, dass ihre Unterarten nur durch sie d. h. durch eine auf das Essen bezügliche Bestimmung sich von einander unterscheiden. Die Lobopfer nämlich sollten noch an demselben Tage gegessen werden, die Gelübdeopfer dagegen durften es auch noch am folgenden Tage. Beachtenswerth ist auch, dass zu keiner andern Opfergattung ein so reichliches Speisopfer kam und zu keiner so verschiedene Arten von Backwerk; ja, was sonst nie geschehen durfte, selbst gesäuerte Brode wurden als eine Zugabe zu den eigentlichen Opferbroden, die ungesäuert seyn mussten (s. oben S. 303) dazugebracht (Lev. 7, 12. 13.), offenbar eben um der Mahlzeit willen, weil das gesäuerte Brod wohlschmeckender ist. Ferner waren auch diejenigen Stücke des Opferthiers, welche dem Priester zufielen, gleichfalls durch die Rücksicht aufs Essen und die Mahlzeit bestimmt; Schulter und Brust galten nämlich für die besten und schmackhaftesten Theile und waren bei Mahlzeiten besonders beliebt. So werden Ezech. 24, 4. als die besten Stücke (כָּל־נֵתַח טוֹב), welche gekocht werden sollen, die Schulter und die Seite bezeichnet; eben so lässt nach 1 Sam. 9, 24. Samuel dem Saul, als künftigem Könige, eine Schulter vorsetzen, welche er zu dem Ende besonders für ihn aufbehalten hatte; ja noch in neuerer Zeit gilt die Schulter und Keule im Morgenlande für das beste Stück [1]). Daher werden diese Theile

---

se ipsum, vel animal quoddam mundum, ad offerendum obstrinxerat. 3) תודה *Eucharisticum, pro bonis impetratis et praesertim fiebat ab his, qui vel e periculis gravioribus liberati erant, vel magnis beneficiis affecti.*

1) Zu 1 Sam. 9, 24. bemerkt **Burder** in **Rosenmüllers** Morgenland: „Eine Lammesschulter halten die Morgenländer für eine grosse

auch neben das Fett gestellt (Lev. 7, 30.), welches immer als synonym mit dem Besten vorkommt, und durch die mit ihnen vorgenommene Ceremonie des Hebens und Webens stehen sie den Erstlingen gleich, bei welchen ebenfalls diese Ceremonie stattfand, und die immer als das Erste zugleich für das Beste galten, daher auch geradezu das Fett der Erde heissen. Num. 8, 12. [1]) Bei den Sünd- und Schuldopfern kam zwar gleicherweise nur einiges Wenige auf den Altar und alles Uebrige wurde gegessen, jedoch nur von den Priestern allein, die dazu Niemand beiziehen durften, auch musste es innerhalb des Heiligthums selbst geschehen; dadurch aber verlor dieses Essen den Charakter einer eigentlichen Mahlzeit und ist eben darum, wie wir im folgenden §. noch näher sehen werden, von dem Essen, wie es bei den שלמים statthatte, wesentlich verschieden. — Ist nun die feierliche, förmliche Mahlzeit, was nicht bezweifelt werden kann, das Charakteristische und Auszeichnende der שלמים, so fragt sich, wie dies mit der nachgewiesen Grundidee und dem Zweck derselben zusammenhängt oder daraus hervorgegangen ist. Darüber können wir keinen Augenblick ungewiss seyn, es liegt vor Augen. An den Begriff der Mahlzeit nämlich knüpft sich dem Orientalen unzertrennlich die gedoppelte Vorstellung, einmal der Gemeinschaft und des Freundschaftsverhältnisses, in welchem die Theilnehmer sowohl unter sich, als mit dem, der die Mahlzeit ihnen veranstaltet, stehen, sodann der Freude und Fröhlichkeit, so dass selbst die höchsten und

---

Delikatesse. Der Kalif Abdolmelek gab bei seinem Einzug in Kufah ein herrliches Gastmahl: „„als er sich niedergesetzt hatte, trat Amru, Hareths Sohn, ein Alter vom Stamme Mechzum herein. Abdolmelek rief ihn zu sich und hiess ihn sich neben ihn auf sein Sofa niedersetzen. Hierauf fragte er ihn, was er von allem, was er je gegessen habe, am liebsten esse? Der Alte antwortete: den Hals von einem Esel, wenn er gut gebraten ist. Ei was, erwiederte Abdolmelek, was sagst du zu der Keule oder der Schulter eines Säugelamms, wenn es gut gebraten und eine Brühe von Butter und Milch daran ist?““ Ockleys Geschichte der Saracenen II. S. 277.“

1) Damit fallen die Deutungen Philo's und der Typologie von selbst weg. Er sagt de praemiis sacerd. p. 832: *βραχίονα μὲν ἀπὸ χειρὸς δεξιᾶς, ἀπὸ δὲ τοῦ στήθους ὅσον πῖον. τὸ μὲν ἰσχύος καὶ ἀνδρίας καὶ πάσης νομίμου πράξεως, ἔν τε τῷ διδόναι καὶ λαμβάνειν καὶ ἐνεργεῖν σύμβολον· τὸ δὲ τῆς περὶ τὸν θυμὸν ἵλεω πρᾳότητος, ἐνοικεῖν γὰρ αὐτὸν λόγος ἔχει τοῖς στήθεσιν.* Auf ähnliche Weise spricht sich Theodoret Quaest. 63. in Exod. aus. Cornelius a Lapide sieht in der Schulter eine Hinweisung, dass der Priester alles, was ihm Gott auferlege, trage, in der Brust, dass er nur Gutes denke, u. s. w.

reinsten Freuden, die Seligkeit im himmlischen Reiche, unter dem Bilde der Mahlzeit beschrieben werden (vgl. I. S. 433 f.). Als Grundidee der שְׁלָמִים aber hat sich uns das Ausgeglichenseyn mit Jehova ergeben, sie weisen auf ein Verhältniss zu Jehova hin, in welchem nichts fehlt, welches ganz (integer), vollendet שָׁלֵם ist, und eben darum auf einen Zustand des שָׁלוֹם d. i. des Friedens und des Heils, also auch der Freude. Friede und Freude sind demnach dasjenige, worin sich die Vorstellungen, welche der Orientale an die Mahlzeit knüpft, mit denen, welche den שְׁלָמִים zu Grunde liegen, vereinigen. Da das, was zur Mahlzeit verwendet wird, eigentlich Jehova gehört — denn durch die Darbringung ist es ihm völlig hingegeben —, so essen alle, die an der Mahlzeit Theil haben, eigentlich bei Ihm, an seinem Tisch, Er giebt die Mahlzeit, und diese ist darum ein Zeichen und Unterpfand des Freundschafts- und Friedensverhältnisses mit ihm. Daran knüpft sich unmittelbar der Begriff des Heils und der Freude schon von selbst, und ausserdem war ja die Veranlassung des ganzen Opfers meist eine erfahrene göttliche Wohlthat, also an sich schon erfreulicher Art. Deshalb wird auch diese Mahlzeit als ein „Fröhlichseyn vor Jehova" bezeichnet Deut. 12, 12. 18. Das Beiziehen der Angehörigen sowohl des Priesters als des Opfernden zu dem Essen lag insofern in der Natur desselben, als es dadurch erst den Charakter einer Mahlzeit d. h. eines gemeinschaftlichen und fröhlichen Essens erhielt; zugleich war es auch eine schöne Hinweisung auf die liebevolle Güte Jehova's, die den, welcher sie erfahren, den Opfernden, zu ähnlicher Gesinnung gegen seine Angehörigen, selbst Knechte und Mägde verpflichtet. Immer aber blieb dies Essen und Fröhlichseyn ein religiöses („vor Jehova"), und daraus giengen mehrere besondere, dasselbe betreffende Ritualvorschriften hervor; so vorerst, dass es nur an einem levitisch reinen Orte stattfinden durfte und nur levitisch Reine daran Theil nehmen sollten. Fleisch nnd Brode gehörten ja eigentlich Jehova an, waren ihm geweiht, und mussten darum vor jeder Verunreinigung oder Entweihung bewahrt bleiben. Eben dahin geht auch die Bestimmung, dass die Mahlzeit am ersten oder höchstens am zweiten Tage vollendet seyn, alles dann noch Uebrige aber nicht mehr gegessen, sondern verbrannt werden sollte. Irrig meinte Clericus, welchem Rosenmüller folgt, dies habe bezweckt, die Reicheren zu nöthigen, auch die

Aermern und die Leviten an der Mahlzeit Theil nehmen zu lassen, weil sie ja doch nichts davon aufbewahren durften; ähnlich hat sich schon Theodoret geäussert [1]). Allerdings scheint es manchmal im Heidenthum bei den Opfermahlzeiten vorgekommen zu seyn, dass Reiche oder Geizige etwas vom Essen zurückzogen und aufbewahrten [2]); allein daran ist hier nicht entfernt zu denken. Den wahren Grund deutet die biblische Urkunde selbst an. Das Fleisch war nämlich am dritten Tage פִּגּוּל Lev. 7, 18. 19, 7. Dies Wort ist ein Synonymum von שֶׁקֶץ, womit die zu essen verbotenen Thiere als unrein bezeichnet werden. Lev. 11, 10. 12. 13 f. In der Stelle Ezech. 4, 14., der einzigen, wo das Wort noch vorkommt, steht בְּשַׂר פִּגּוּל parallel mit נְבֵלָה d. i. Aas, Leichnam. In den warmen Ländern tritt die Fäulniss bekanntlich viel schneller ein, so dass das Fleisch, wenn es nicht aufs sorgfältigste und künstlich aufbewahrt wird, am dritten Tage schon anfängt, in Fäulniss überzugehen. Das Faule aber ist, wie wir schon so oft gehört haben, eo ipso das Unreine; und wenn nicht einmal Sauerteig zu den eigentlichen Opferbroden kommen durfte, weil er eine in Gährung befindliche und also im Uebergang zur Fäulniss begriffene Masse ist (S. 322), so konnte noch viel weniger Fleisch, welches stinkend oder faulend zu werden anfieng, zu einer Opfermahlzeit dienen. Darum war denn auch das Essen am dritten Tage untersagt [3]). Die schicklichste Art aber, das etwa noch übrige Fleisch der Fäulniss zu entziehen, war offenbar das Verbrennen, was jedoch natürlich nicht auf dem Altar geschah, und keine heilige Handlung mehr war. Hieraus erklärt sich auch, warum das Lobopfer noch am nämlichen Tage, und nicht, wie die beiden andern Unterarten, auch am zweiten, gegessen werden sollte: es war das heiligste, wichtigste, weil das allge-

1) Vgl. Rosenmüller zu Lev. 7, 17. und Clericus zu derselben Stelle. Theodoret Quaest. 6. in Lev.: *βούλεται μὴ μόνους αὐτοὺς εὐωχεῖσθαι, ἀλλὰ δὲ τοῖς ἐνδεέσι τῶν κρεῶν μεταδιδόναι . . . ἵνα ὑπὸ ἀνάγκης ταύτης ὠθούμενοι, κοινωνοὺς ἔχωσι τοὺς πένητας τῆς εὐωχίας.*

2) Theophrast Charact. 11. zählt unter den Fehlern des Unverschämten auch auf: *θύσας τοῖς θεοῖς, αὐτὸς μὲν δειπνεῖν παρ' ἑτέρῳ, τὰ δὲ κρέα ἀποτιθέναι ἁλσὶ πάσας.*

3) Maimonid. More Neb. 3, 46: *Quod post eum diem sordes contrahunt et corrumpuntur.* Eben so Philo de vict. p. 842, der jedoch noch zwei andere unstatthafte Gründe dazufügt. Vergl. auch Spencer de leg. Hebr. rit. III, 6, 7. p. 424. Bochart Hieroz. II, 50. p. 610.

meinste und umfassendste; bei ihm musste auch das Fleisch möglichst rein d. i. möglichst frisch seyn; bei den zwei andern Arten, die eine Stufe tiefer stehen, konnte wenigstens ein Tag, aber auch nicht mehr zugegeben werden. Uebrigens sind auch diese beiden Arten dadurch unter sich verschieden, dass zu dem freiwillig gebrachten Opfer (נְדָבָה) auch ein Thier genommen werden durfte, welches nicht ganz fehlerlos war. Der Fehler war jedoch nur ein solcher, welcher auf das zu essende Fleisch durchaus keine Einwirkung hatte, ein rein äusserer. Gerade weil das Thier bei diesen Opfern dem Opfernden selbst wieder zufiel, so konnte, wenn irgendwo, so hier eine Ausnahme von der allgemeinen Forderung der Fehlerlosigkeit gemacht werden, zumal da die Gabe selbst aus eigenem Antrieb ohne bestimmte äussere Veranlassung und Verpflichtung dargebracht wurde. Wir sind zwar geneigt, gerade eine solche Gabe höher zu stellen, allein nach den Vorstellungen der Alten befand sich der, welcher ein Gelübde gethan, so lange dasselbe dauerte, in einem Gott verlobten, geweiheten Zustand; das Opfer am Schluss seines Gelübdes erschien daher auch wichtiger, als dasjenige, dem ein solcher Zustand nicht vorausgieng.

Eine zweite Eigenthümlichkeit des Rituals der שְׁלָמִים ist das **Heben und Weben**, das jedoch mit dem Hauptunterscheidungsmerkmal unmittelbar zusammenhängt, denn es werden dadurch eben diejenigen Theile abgesondert und bezeichnet, welche zur Priestermahlzeit kommen sollten. Dass es mit dieser Ceremonie auf eine Weihe für Jehova abgesehen ist, wird Niemand in Abrede stellen; aus Num. 8, 11 f., wo sie mit den Leviten selbst behufs ihrer Weihe vorgenommen wird, geht dies klar hervor; nach Onkelos Vorgang erklären die Rabbinen תְּרוּמָה durch אַפְרָשׁוּתָא d. i. *separatio*, das, was von der Habe abgesondert wird für Jehova; der Syrer giebt הֵנִיף durch *separationem separavit*, und die Vulgata übersetzt die Worte Ex. 29, 24: תְּנַפְתָּ אֹתָם תְּנוּפָה geradezu durch *sanctificabis eos elevans coram domino*. Es fragt sich nur, inwiefern die Weihe gerade durch eine solche Bewegung dargestellt wurde. Im Allgemeinen haben die Rabbinen gewiss Recht, wenn sie das Weben d. i. das Bewegen nach allen Seiten hin als eine Hinweisung auf den, der die ganze Welt inne habe, der die Enden der Welt umfasse (I. S. 169 f.), dagegen das Heben d. i. das

in die Höhe halten als Hinweisung auf den, der in der Höhe, im Himmel, wohne, deuten [1]). Allein damit ist noch keineswegs erklärt, warum diese Ceremonie gerade bei den שלמים statthatte. Man muss weiter gehen, und beachten, dass mit der erstern Bewegung überhaupt auf das Verhältniss Jehova's zur Welt, mit der zweiten auf sein Wohnen im Himmel hingewiesen werden soll; jenes Verhältniss nun fasst der Hebräer so auf, dass Jehova Schöpfer und Herr der Welt ist, dieses denkt er immer mit Bezug auf Offenbarung, auf seegnendes Herabkommen und Wirken auf Erden (I. S. 301 f.). Auf beides wiess daher auch, wenigstens mittelbar das Weben und Heben hin. Dies zeigt sich noch besonders darin, dass es ausserdem mit allen Erstlingen, mit den Erstlingsgarben, wie mit den Erstlingsbroden vorgenommen wurde. Lev. 23, 11. 12. 20. Die Erstlinge sind dem Hebräer sowohl das Beste der Producte, als die Repräsentanten der Erndte des Jahres; durch ihre Weihung ward die ganze Erndte geweiht und zugleich das Bekenntniss abgelegt, dass man Jehova alles verdanke und ihm daher das Beste abtrete. Sehr sinnreich geschah diese Weihe nun durch eine symbolische Hinweisung auf Jehova einerseits als Schöpfer und Herrn der Welt, andrerseits als den sich Offenbarenden und Seegnenden. Was die Erstlinge bei den Producten, das waren aber, wie bereits bemerkt, Schulter und Keule an dem zur Mahlzeit bestimmten Opferthier, das beste Fleisch, welches als solches alles Fleisch des Thiers repräsentirte, so dass mit seiner Weihe das Ganze geweiht war, wie mit den Erstlingen der ganze Ertrag der Erndte. Sehr natürlich fand aber eine derartige Weihe gerade bei derjenigen Opfergattung statt, die sich auf erfahrenen Seegen, auf irgend eine göttliche Wohlthat (sey es mit oder ohne vorausgegangenes Gelübde) bezog. Von der angeführten Rabbinischen Erklärung ausgehend, wollte Sykes in dem Heben und Weben nichts als ein blosses „Bekenntniss der Allgegenwart Gottes" erblicken; allein es ist nicht einzusehen, was die Allgegenwart Gottes gerade mit dem Opfer und namentlich ins-

---

1) Jarchi in Exod. 2, 9: *Sacerdos propellit et reducit ad quatuor mundi plagas, ob eum, cujus eae sunt . . . . . Item elevat et deprimit in honorem ejus, qui coelo terraeque dominatur.* Eben so R. Bechai zu Lev. 8, zu dessen Worten R. Levi Ben Gerson noch hinzusetzt, die Bewegung habe bezweckt, *ut intelligamus Dei providentiam, supremis ac infimis, ubicunque existant, interesse.* — Vgl. Witsius Miscell. sacra p. 503. Outram de sacrif. I, 15, 5. p. 162.

besondere mit der Gattung der שלמים zu thun hat, und warum ein Bekenntniss derselben gerade mit der Schulter und Brust sollte abgelegt werden. Noch weniger genügen die typologischen Deutungen, die an das Kreuz Christi u. s. w. denken und von der Grundbedeutung dieser Opfergattung gänzlich absehen. Wohl hat man auch an das *Porricere* bei den römischen Opfern erinnert [1]; allein dies hat doch nur eine sehr entfernte und höchst unbestimmte Aehnlichkeit damit.

Ausser den unterscheidenden rituellen Bestimmungen der שלמים kommen nun noch die ihnen nicht ausschliesslich eigenthümlichen in Betracht, hinsichtlich deren wir nur zu zeigen haben, wie sie der Grundidee dieser Opfergattung entsprechen. Was vorerst das Material betrifft, so war die Wahl des Opferthiers nach Geschlecht und Gattung ganz freigelassen. Die שלמים waren nach den Brandopfern die umfassendste und bei weitem häufigste Opfergattung, darum konnten auch alle opferbare Thiere, wie zu jenen, dazu gebraucht werden; insofern sie aber im Range den Brandopfern nachstehen, wurden auch weibliche Thiere zugelassen, was bei den Brandopfern nicht geschehen durfte. Dass niemals Tauben vorkommen, hat seinen Grund nicht in einem Verbot (nirgends ist ein solches ausgesprochen), sondern offenbar darin, dass eine oder zwei Tauben nicht zu einer Mahlzeit — und diese war doch hier das Charakteristische — dienen konnten, wenn daran nicht nur der Priester und der Opfernde, sondern auch ihre beiderseitigen Angehörigen Theil nehmen sollten [2]. Beim Verfahren mit dem Opferthier tritt uns zunächst — denn Handauflegen und Tödten ist bei allen Opfergattungen gleich — das Blutsprengen entgegen. Zwar ist dasselbe nicht besonders modificirt, sondern ganz gleich dem beim Brand- und beim Schuldopfer; allein eben dies ist das beachtenswerthe, denn nach der gewöhnlichen Ansicht von dem Wesen und Zweck der שלמים will das Sühnen, welches durch diesen Act bedeutet wird, gar nicht dazu passen. Giebt man

---

1) Vgl. über *Porricere* Macrob. Saturn. 3, 2. und Pitiscus lex. Ant. Rom. s. v.

2) Vgl. Rosenmüller zu Lev. 3, 1: *Causa fortasse haec fuit, quod hostiae eucharisticae in partes tres dividerentur, quarum una Deo, altera Sacerdoti, tertia offerentibus in epulum cedebat. Jam vero et molesta fuisset in exiguis volucribus ea divisio et jejuna ex iis epulatio.*

aber dem Schuldopfer sühnende Kraft (und wer wird dies nicht thun?), so ist es unmöglich, sie den 'ש abzusprechen, eben weil bei ihnen die Sühneceremonie völlig dieselbe ist [1]. Letztere hier möglichst in den Hintergrund zu stellen oder zu ignoriren, geht um so weniger an, als die Urkunde sie noch ausdrücklich dadurch hervorhebt, dass sie bestimmt: Schulter und Brust sollten demjenigen Priester zufallen, welcher das Blut gesprengt. Lev. 7, 14. 33. Wir müssen diesen Act auch hier für das nehmen, was er überhaupt beim Opfer ist, nämlich עקר הקרבן, Kern und Centrum desselben. Der Begriff der Sühne ist vom Mosaischen Opfer im Allgemeinen unzertrennlich und fällt mit demselben gewissermassen in eins zusammen, die 'ש wären gar keine Opfer, wenn sie keine sühnende Kraft hätten; mögen sie immerhin noch einen speciellen Zweck gehabt haben, so beruht und bewegt dieser sich doch nur auf jenem allgemeinen Grunde der Sühne. Nach Mosaischer Vorstellung kann der Mensch niemals mit dem Heiligen Israels in irgend ein Verhältniss oder eine Gemeinschaft, von welcher Art sie seyn und welchen Zweck sie haben mag, treten, ohne Sühne. Was aber namentlich die Grundidee der שלמים betrifft, so steht dieselbe mit der Idee der Sühne durchaus nicht im Widerspruch, vielmehr in unmittelbarem Zusammenhang. Denn das Wort שלם weist seiner Grundbedeutung nach unmittelbar auf Ergänzung des Unvollkommenen, auf Abtragung des Schuldigen, auf Ausgleichung hin, und der Opfernde erscheint, auch abgesehen von der ganz allgemeinen Sühnbedürftigkeit, hier noch insbesondere in einem Zustande, welcher der Ausgleichung bedarf, und erst wenn dieser Zustand gehoben ist, kann der des שלום erfolgen. Die Beziehung auf Sünde und Sühne zeigt sich auffallender Weise

1) Wie wars doch möglich, dass Scholl (Studien der Würt. Geistl. S. 111. Note) die ש als „Revers des Sühnopfers" ansehen und behaupten mochte, sie hätten „immer nach vorangegangener Sühne" statt gefunden! Auch Tholuck (Hebräerbrief Beil. 2. S. 71.) will sie „als Gegensatz zu den Sühnopfern" anerkannt wissen. Wie hätte aber dann gerade der Sühnact, das Blutsprengen, völlig derselbe wie bei den Schuldopfern seyn können? hätte er, statt noch ausdrücklich hervorgehoben zu werden, nicht eher gänzlich fehlen müssen? Es zeigt sich hier recht, welche Verwirrung die Verkennung des Blutes als Kern des Opfers nach sich zieht. Schon Michaelis (typische Gottesgelahrtheit S. 77.) bemerkte dagegen richtig: „Wir haben nicht den geringsten Grund, ihre versöhnende Kraft zu läugnen. Moses macht einmal den Satz von allem Blut der Thiere, es sey auf den Altar gegeben, zu versöhnen. Lev. 17, 11."

gerade bei derjenigen Art der שלמים, welche die wichtigste und häufigste ist und beim ersten Blick am wenigsten diese Beziehung zu haben scheint, bei dem זבח תודה d. i. Lobopfer, am bestimmtesten und deutlichsten. Das Wort תּוֹדָה kommt von הוֹדָה (Hiphil von יָדָה), welches eben so heisst: dem Jehova seine Schuld, Sünde, Missethat bekennen und eingestehen (Ps. 32, 5. Spr. 18, 13. Lev. 5, 15. 16, 21. 26, 40. Neh. 1, 6. 9, 2.), als: dem Namen Jehova's Lob und Preis bringen (Ps. 54, 8. 106, 46. 122, 4. u. s. w.); besonders ist zu beachten 1 Kön. 8, 33, wo beide Bedeutungen zusammenfallen. Der hebräische Sprachgebrauch ist hier aus den eigenthümlichen Mosaischen Religionsbegriffen hervorgegangen. Die Erkenntniss der Sünde ist nur möglich im Lichte der Heiligkeit Gottes; indem der Mensch seine Sünde bekennt vor Gott, bekennt er daher eo ipso auch die Heiligkeit Gottes; da diese aber die höchste und letzte Form aller göttlichen Offenbarungen an Israel, oder concret ausgedrückt der höchste Namen Jehova's ist, so fällt dem Israeliten das Bekennen der Sünde mit dem Bekennen des Namens Jehova's, der κατ' ἐξοχην der Name der Heiligkeit שם הקדוש ist, in eins zusammen, und jedes Bekenntniss dieses Namens als der Spitze und des Centrums aller göttlichen Offenbarungsformen, ist zugleich Lob und Preis Gottes. Bei dem זבח תודה dachte demnach der Hebräer nothwendig an Bekenntniss der Sünde, und daran knüpfte sich dann unmittelbar die Idee der Sühne an; es lag somit recht eigentlich in dem Wesen dieses Opfers, sühnend zu seyn. — Nächst dem Blutsprengen kommt bei dem Ritus der שלמים das nur theilweise Verbrennen des Opferthiers in Betracht, welches sie mit den Sünd- und Schuldopfern, im Gegensatz zu den Brandopfern, gemein haben. Im Allgemeinen ist hierbei zu bemerken, dass das Verbrennen überhaupt wohl durch die Idee des Opfers gefordert wird, nicht aber gerade das Verbrennen des gesammten Materials. Hierin konnte also, sobald anderweitige Zwecke es erforderten, Modification eintreten und ein Mehr oder Weniger stattfinden. Vor allem haben wir ins Auge zu fassen, welche Theile des Thiers verbrannt werden mussten. Es war dies alles Fett, bei Schafen auch der Fettschwanz, dann die Nieren und der Leberlappen. Aus Lev. 3, 16. und 7, 30. 31., wo alle diese Theile unter dem Namen „Fett" zusammengefasst werden, erhellt aufs bestimmteste, dass

die Nieren und der Leberlappen nicht als etwas Besonderes, dem Fett gegenüber für sich Selbstständiges, das als solches auch besondere Bedeutung gehabt, zu betrachten sind, sondern eben mit zum „Fett" gehören; wie bei den Schafen der Fettschwanz, so sind bei allen Opferthieren überhaupt die Nieren die fettesten Theile, sie sind ganz und gar mit Fett überzogen und bedeckt, Bochart und die Rabbinen leiten eben daher auch die Benennung טחות Hiob 38, 36. Ps. 51, 8. [1]); neben dem Fett im Allgemeinen wird deshalb Jes. 34, 6. noch besonders das Fett der Nieren der Widder erwähnt, da diese vorzüglich fette Nieren haben, so dass sie oft krank davon werden [2]); auch sonst wird bei den Alten das Fett der Nieren vorzüglich hervorgehoben [3]). Gleiches gilt nun auch von dem Leberlappen: nicht um die Leber selbst war es hier zu thun, sondern nur um das Augmentum (יֹתֶרֶת) derselben, d. i. um den fettigen Theil [4]). Es sollte also von dem Opferthiere alles Fett selbst und ausserdem die fettesten Theile auf den Altar kommen und verbrannt werden. Das Fett aber ist dem Orientalen, wie schon bemerkt, synonym mit dem Besten überhaupt: die besten Producte heissen das Fett der Erde Gen. 45, 18.; das Fett des Weizens (Ps. 81, 17. Deut. 32, 14.) und das Fett des Mostes (Num. 18, 12.) ist das Beste von beidem; das Fett der Helden (2 Sam. 1, 22.) sind die besten und ersten Helden (vergl. Richt. 3, 29. Jes. 10, 16. Ps. 78, 31.) und die Grossen, Vornehmsten, Ersten des Landes heissen schlechthin die Fetten (Ps. 22, 30. vgl. Ps. 65, 12. 13.). Das Beste und Erste gebührt aber in allen Fällen Jehova, und vertritt zugleich gewissermassen das Ganze, dessen Bestes und Erstes es ist. Wie von allem Getreide das Erste und Beste (die Erstlinge) als Repräsentant des ganzen Erndteertrags Jehova

---

1) Bochart Hieroz. I, 2, 45. p. 503. giebt als Stammwort טוח *illinere, obducere* an, und Abenesra sagt zu Ps. 51, 8: שהם מכוסית חלב *i. e. quia adipe obducti.*

2) Plin. hist. nat. 2, 38: *Animalia in renibus pinguissima. Ovibus quidem letaliter circum eos concreto pingui.* Aristot. de part. anim. 3, 9: ἔχουσι δὲ οἱ νεφροὶ μάλιστα τῶν σπλάγχνων πιμελὴν — — — τοῖς μὲν οὖν ἄλλοις ζώοις συμφέρει τε τοὺς νεφροὺς ἔχειν πίονας, καὶ πολλάκις ἔχουσιν ὅλως περιπλέως· τὸ δὲ πρόβατον, ὅταν τοῦτο πάθῃ, ἀποθνήσκει.

3) Bei Homer heisst es ἐπινεφρίδιον. Iliad. 21, 204.

4) Das Wort entspricht dem Lateinischen *fibra*, worüber oben S. 354. Persius sagt Satyr. 3: *Sed stupet hic vitio, et fibris increvit opimum pingue.* Vgl. Bochart Hieroz. I, 2, 45. p. 502.

dargebracht wurde, so musste von dem Opferthiere, wenn es nicht ganz und gar, wie beim Brandopfer, auf den Altar kam, wenigstens sein Erstes und Bestes, nämlich alles Fett jedenfalls verbrannt werden. Dies konnte aber bei den Dank-, Sünd- und Schuldopfern um so eher geschehen, als sie doch immer von einem Brandopfer begleitet waren; durch das nur theilweise Verbrennen war dann mit dem übrigen Theile eine Behandlung möglich, durch welche mehr auf den speciellen Zweck der Opfergattung noch besonders hingewiesen wurde. Hieraus widerlegen sich nun die mancherlei Angaben über den Grund, warum nur diese Theile des Thiers auf den Altar kamen, von selbst. So vorerst die triviale und gedankenlose Erklärung, das Fett habe zur Nahrung des Feuers gedient; galt es denn beim Opfer dem Feuer als solchem, und nicht vielmehr dem, was in das Feuer kam? Nicht besser ist die Meinung des Maimonides, das Fett sey ungesund, und darum habe es nicht sollen gegessen, sondern verbrannt werden [1]). Soll Jehova bekommen, was der Mensch nicht brauchen kann, womit er sich den Magen verdirbt? Die Typologie hat sich auch hier vergessen; sie hat z. B. im Fettschwanz der Schafe ein Symbol der Vollendung guter Werke und der Beharrlichkeit in denselben, welch letztere eine besondere Eigenschaft der Schafe sey, gefunden [2]). Auch Philo hat sich, wie er selbst sagt, allerlei Gedanken gemacht, was doch diese für den Altar bestimmten Theile bedeuten möchten, warum nicht das Herz und Gehirn des Thiers dabei sey, und meint dann, dies rühre daher, weil in diesen Theilen gerade das Vermögen des Menschen, welches der Sünde fähig sey, seinen Sitz habe, und durch die Darbringung derselben das Andenken an die Sünde mehr erweckt als vertilgt worden wäre; weiter bemüht er sich, zu zeigen, wie jene vom Gesetz für den Altar bestimmten Theile für das leibliche Leben von der grössten Wichtigkeit seyen [3]), was jedoch völlig missglücken musste, indem Niemand dem Leberlappen eine besondere Wichtigkeit für das

---

1) Maimonid. Mor. Nev. 3, 48: *Adeps intestinorum nimis saturat, concoctionem impedit, sanguinemque frigidum et crassum generat, unde longe satius est, ut comburatur, quam ut comedatur.* Vgl. Rosenmüller Schol. zu Lev. 3, 17.

2) Vgl. die Ausleger bei Cornelius a Lapide zu Lev. 3. Andere derartige Deutungen haben Origenes hom. 3. in Lev. Opp. II. p. 197. Theodoret. Quaest. 61. in Exod.

3) Philo de vict. p. 840 sqq.

leibliche Leben, zumal im Verhältniss zu andern Theilen, die doch nicht auf den Altar kamen, wie z. B. zur Lunge, zugestehen wird. Uebrigens haben auch Rabbinen ähnliche Deutungen versucht, bei welchen wir uns aber hier nicht aufhalten können [1]). Nur müssen wir noch aufmerksam machen, wie einfach und consequent die Bestimmungen des Mosaischen Rituals im Verhältniss zum heidnischen sind. Das Innere der Opferthiere, ihr Eingeweide spielt bekanntlich im heidnischen Opferwesen eine sehr wichtige Rolle. Von Hinterindien bis nach Rom war es besonders die Leber des Opferthiers, aus der man weissagte oder überhaupt den Willen der Gottheit zu erfahren glaubte [2]). Im Allgemeinen hieng dieser Glaube mit den Principien des Heidenthums zusammen; das Opferthier entsprach ja immer irgendwie der Gottheit, der es dargebracht wurde, und erschien gewissermassen als ihr Gegenbild (S. 266 f.); das Innere desselben, nachdem es durch den Opfertod der Gottheit völlig geweiht war, wurde nun als eine geheime, verborgene Werkstätte der vergötterten Natur betrachtet. Von dem allem aber findet sich bei den Mosaischen Opfern auch nicht die leiseste Spur; wie sonst, so ist auch bei dem ganzen Opferritual alles, was nur von weitem ans Magische streift, entfernt.

Schliesslich sind noch die wichtigern abweichenden Ansichten über die Bedeutung und den Zweck der שׁלמים anzuführen. Es sind ihrer im Ganzen drei. Die erste und gewöhnliche fasst sie als Dankopfer und nimmt das Stammwort שׁלם in dem Sinne von *retribuere*, erstatten, abtragen [3]). Meist werden gegen diese Auffassung die Stellen Richt. 20, 26. 21, 4. 1 Sam. 13, 9. 2 Sam. 24, 25. geltend gemacht, wo an

---

1) Vergl. unter andern die Worte des R. Moses Bar Nachman bei Saubert de sacrif. p. 437. cap. 20.

2) Vgl. darüber im Allgemeinen Lomeier de lustratt. gent. cp. 14. p. 132 seq. Saubert de sacrif. cap. 20. p. 448 seqq., wo die Stellen Griechischer und Römischer Autoren angeführt sind. Ritter Erdkunde von Asien IV, 1. S. 404: „Sie (die Priester der Garos in Hinterindien) weissagen aus den Eingeweiden der Thiere, zumal der Leber, die Zukunft.“ Vergl. Prichard die Aegypt. Mythol. S. 319.

3) Rosenmüller in Lev. 3, 1: „*Equidem* שְׁלָם *referre mallem ad verbum* שָׁלַם*, quod notat retribuere, rependere, ita ut* שֶׁלֶם *sit sacrificium, quod retribuat, scil. beneficia a Deo accepta, i. e. eucharisticum,* ein Dankopfer.“ Eben so Winer Real-W.B. I. S. 290. Gesenius W.B. s. v. und Andere.

Dank gar nicht gedacht werden könne [1]). Allein nicht mit Unrecht hat man diese Einwendung durch die Bemerkung abgewiesen, dass im Zeitalter der Richter der Cultus unregelmässig gewesen, oder dass die eigentliche und ursprüngliche Bedeutung verloren gegangen sey. So **Winer** und **Gesenius**. Entscheiden können jene Stellen allerdings nichts, und am wenigsten lassen sie sich dem entgegenstellen, was im Ritualgesetz klar und bestimmt vorliegt. An dieses muss man sich, wenn man den Zweck der fraglichen Opfergattung sicher auffinden will, halten, nicht aber an die zumal spätere Praxis, welche am wenigsten im Zeitalter der Richter genau mit den gesetzlichen Bestimmungen des Leviticus übereinstimmte. Jedenfalls unstatthaft ist es, wenn **Scholl** die Ausdrucksweise an jenen Stellen עוֹלוֹת וּשְׁלָמִים erklärt: „pars pro toto = Opfer aller Art"; besser hält **Winer** dafür, dass die ש hier blosse Zuthaten zu den Brandopfern waren und in keiner unmittelbaren Beziehung zu der traurigen Begebenheit stünden. Nach der umfassendern Bedeutung, welche wir den ש vindicirt haben, konnten sie auch bei Gelegenheiten gebracht werden, die nicht gerade nur freudiger Art waren. Was mir hauptsächlich gegen die gewöhnliche Auffassung spricht, ist, dass dabei der Begriff „Dank" zu ausschliesslich geltend gemacht wird, der Begriff des שֶׁלֶם ist viel allgemeiner und umfassender. Auch fällt nach ihr die so deutliche, auch im Hauptunterscheidungsmerkmal des Rituals, in der Mahlzeit, sich aussprechende Beziehung auf den שָׁלוֹם mit Gott weg, was in keinem Fall angeht. Immerhin nähert sich aber diese gewöhnliche Ansicht am meisten der richtigen. — Eine **zweite** Ansicht hebt die Verwandtschaft der Ausdrücke שֶׁלֶם und שָׁלוֹם hervor, geht von letzterem in der Bedeutung σωτηρια aus und hält dann die שׁלמים für **Heilsopfer**, die entweder wegen schon erfahrenen oder noch zu erlangenden Heils gebracht würden, so dass sie dann ebensowohl Dank- als Bittopfer seyn konnten. So schon **Philo**, welcher dazu durch die Uebersetzung der LXX: σωτηριον, veranlasst wurde [2]); ihm ist **Outram** gefolgt, welcher *sacrificium salutare* übersetzt [3]).

---

1) **Scholl** a. a. O. 5, 1. S. 112.

2) **Philo** de victim. p. 842. vgl. 837.

3) **Outram** de sacrif. I, 11. 1. pag. 115: *sacrificia salutaria, ut*

Dem letztern Theil dieser Erklärung ist auch Scholl insofern beigetreten, als er die שׁ, nämlich insbesondere die beiden Unterarten, die wegen eines נדר und נדבה dargebrachten, für Bittopfer gehalten wissen will. Tholuck folgt ihm hierin [1]. Was fürs erste die Uebersetzung σωτηριον betrifft, so widerspricht sie dem nachgewiesenen hebräischen Sprachgebrauch aufs bestimmteste; denn das Stammwort שִׁלֵּם heisst in der Verbindung mit תודה sowohl als mit נדר niemals σωζειν oder σωζεσϑαι, es kann daher auch שְׁלָם für sich allein nimmer durch σωτηριον übersetzt werden. Wohl weist diese Opfergattung auch auf den שלום hin, jedoch mehr mittelbar und keineswegs oder gar ausschliesslich auf ihn in der Bedeutung von σωτηρια. Was sodann die Behauptung angeht, unter שלם נדר sey ein Bittopfer zu verstehen, so widerspricht sie nicht minder dem Sprachgebrauch, denn שִׁלֵּם נֶדֶר heisst nimmer: ein Gelübde geloben, thun, sondern im Gegentheil es abtragen, bezahlen, daher das Opfer auch immer am Ende der Gelübdezeit, nicht aber beim Beginn derselben gebracht wurde, wie schon oben bemerkt worden. Scholl's Grund, „weil ja ohne diese Annahme der Mosaische Cultus gar keine Bittopfer im engern Sinn hatte“, kann an sich schon nichts gelten, denn was liesse sich nach dieser Methode nicht all in den Mosaischen Cultus hineinbringen? er wird aber durch den angeführten Sprachgebrauch gänzlich widerlegt. Vielleicht ist es im Gegentheil charakteristisch für den Mosaismus und zeugt zu seinen Gunsten, dass ihm die sonst so gewöhnlichen Bittopfer fehlen; denn mit diesen verbanden sich gar leicht magische Vorstellungen über die die Gottheit bindende und zwingende Kraft dieser Opfer, wie meist bei den heidnischen Opfern, besonders bei den Indischen, wovon schon oben (S. 266) die Rede war. Wohl mag man auch bei den Israeliten in Verhältnissen, wo Gott um etwas angerufen wurde, Opfer dargebracht haben, denn das Opfer war ja überhaupt factische Gottesverehrung, und im Allgemeinen das Mittel, mit Jehova in Verbindung zu treten, gewiss waren aber diese Opfer dann Brandopfer und also keine Bittopfer im eigentlichen Sinn. — Die dritte Ansicht vom We-

---

quae semper de rebus prosperis fieri solerent, impetratis utique aut impetrandis.

1) Scholl a. a. O. 5, 1. S. 148. Tholuck Hebräerbrief Beil. 2. S. 72.

sen und Zweck der שלמים ist die der meisten Rabbinen. Sie nehmen eine unmittelbare Beziehung des שְׁלָם auf שָׁלוֹם an, und verstehen darunter Friedensopfer d. h. solche, die im Zustand des שלום gebracht würden, wie die Mahlzeit bezeuge, welche hier die Opfernden, die Priester und Gott mit einander hielten [1]. Dieser Ansicht sind der Hauptsache nach auch Scholl und Tholuck beigetreten; ersterer behauptet nämlich, das ש sey immer „unter erfreulichen, nämlich im theokratischen Sinn erfreulichen Verhältnissen dargebracht worden" [2], darum erklärt er es auch, wie schon bemerkt, für den „Revers des Sühnopfers". Allein nicht erst im Zustande des שלום wurden die ש gebracht, sondern dieser Zustand wurde durch sie erzielt, war eine Folge davon; denn שִׁלֵּם heisst zumal in der Verbindung mit den Wörtern, womit die verschiedenen Unterarten dieser Opfergattung bezeichnet werden, abtragen, was man schuldig, wozu man verbunden ist. Erst, wenn das Schuldige abgetragen (שלם) und das Verhältniss ausgeglichen war, konnte der Natur der Sache nach der Zustand des שלום eintreten, welcher darum auch durch die auf das Opfer folgende, nicht aber ihm vorausgehende, gemeinschaftliche Mahlzeit angedeutet ward. Die Uebersetzung „Friedensopfer" lässt sich zwar nicht absolut verwerfen, aber sie ist so ungenügend und einseitig, wie die gewöhnliche „Dankopfer"; es fehlt im Deutschen ein Wort, das den Begriff des שלם vollständig ausdrückt.

§. 4.

Bedeutung des Sündopfers.

Der Name dieser Opfergattung חטאת, eigentlich Sünde, weist sehr bestimmt und unmittelbar auf ihren Zweck hin: sie hat es mit der Sünde zu thun, d. h. sie bezweckt Aufhebung, Sühne der Sünde. Zwar ist dies der Zweck des Opfers überhaupt und im Allgemeinen, denn allen verschiedenen Opfergat-

---

1) R. Levi Ben Gerson zu Lev. 3: *Jam* שלמים *dicta sunt, ut quae fieri tum solerent, cum quis in gratia apud Deum erat; eoque omnino pertinerent, ut offerentes, sacerdotes et Deus communi mensa uterentur. Nam sanguis et exta arae cedebant, pectusculum et armus sacerdotibus, pellis ac caro offerentibus.* Eben so Jarchi zu Lev. 3. und Kimchi s. v. שלם. Vgl. Outram de sacrif. I, 11, 1. p. 115.

2) Scholl a. a. O. S. 108. vgl. 122 und 111. Tholuck Beilage zum Hebräerbrief 2. S. 71.

tungen liegt der Begriff der Sühne zu Grunde; wenn nun eine einzelne Gattung noch besonders ihren Namen davon führt, so folgt, dass sie sich nicht auf die Sünde im Allgemeinen nur, sondern im Besondern, also auf einzelne, bestimmte Sünden beziehen muss, und die Sühne dieser bestimmten, einzelnen Sünden ihr besonderer ausschliesslicher Zweck ist. Wir haben demnach zuerst zu sehen, von welcher Art die Sünden sind, um deren willen das Sündopfer angeordnet ist, und sodann, auf welche Weise sie durch dasselbe gesühnt werden.

Ueber die Sünden, um deren willen das Sündopfer angeordnet ist, spricht sich das Gesetz mehrfach aus. Es stellt als allgemeine Regel, in welcher ein Sündopfer dargebracht werden soll, auf: „Wenn Jemand sündigt aus Versehen (בִּשְׁגָגָה) d. i. unabsichtlich und von allen Geboten Jehova's, welche nicht gethan werden sollen, eines thut." Lev. 4, 2. 13. 22. 27. Was aber für Gebote hier gemeint sind, wird deutlich aus den gesetzlichen Bestimmungen über die Verschiedenheit der Sündopfer in verschiedenen Fällen. Je nach der Stellung nämlich, welche der Opfernde im Volke, als einer Theokratie, einnimmt, nicht nach der begangenen Sünde selbst, richtet sich sowohl die Wahl des Opferthiers, als auch das verschiedene Verfahren mit demselben, namentlich der Sühnact, das Blutsprengen. In dem wichtigen Abschnitt Lev. 4. wird der Reihe nach zuerst das Sündopfer des Hohenpriesters, dann das der Gemeine oder ihrer Stellvertreter, dann das eines Stammfürsten, dann das eines jeden Volksgenossen verschieden bestimmt; jede dieser einzelnen Bestimmungen beginnt aber wieder mit der angeführten allgemeinen Regel. Hieraus ergiebt sich die wichtige Folgerung: wenn das theokratische Verhältniss eines jeden maassgebend für die Bestimmung des Sündopfers war, so muss auch die Sünde, mit welcher es das Sündopfer zu thun hat, nothwendig theokratischen Charakter haben d. h. eine Uebertretung nicht der allgemeinen Sittengebote, sondern des dem Israelitischen Volke gegebenen positiv-religiösen Gesetzes seyn. Dies geht ausserdem gewissermassen aus der Mosaischen Opferidee überhaupt hervor; bezieht sich das Mosaische Opfer im Allgemeinen auf den Bund mit Jehova und bewegt sich innerhalb desselben, so muss auch diejenige einzelne Opfergattung, deren Zweck die Sühne κατ' ἐξοχήν ist, sich auf Vergehen beziehen, welche diesen Bund betreffen. Nur für theokratische Sünden kennt das Mosaische

Gesetz Sühnopfer, nicht aber für im engern Sinne moralische Vergehen; niemals finden wir es auch in praxi, dass Mord oder Diebstahl u. dgl. durch Sündopfer gesühnt werden. Dafür hat das Gesetz nur Strafe, und selbst wenn solche Vergehen unvorsätzlich begangen waren, wurden sie nicht einmal durch Opfer gesühnt. Vgl. Num. 35, 11 ff. Es ist dies besonders hervorzuheben, weil das Nichtbeachten oder Ignoriren des theokratischen Charakters der zu sühnenden Vergehen in der Untersuchung über die Opfer vielfache Missverständnisse veranlasst hat. Aber auch nicht jedwede theokratische Sünde sollte durch ein Sündopfer gesühnt werden, sondern nur diejenige, welche בִּשְׁגָגָה d. i. aus Uebersehen, unwissentlich und unabsichtlich begangen war [1]), was die Verordnung nie vergisst, ausdrücklich beizusetzen; für die geflissentlichen und absichtlichen theokratischen Vergehen bestimmt das Gesetz Strafe, und zwar die Strafe der Ausrottung aus dem theokratischen Volke. Daher heisst es Num. 15, 27—30. ausdrücklich: „Wenn ein Mensch sündigt aus Versehen, so soll er eine Ziege darbringen als Sündopfer . . . . Wer aber etwas thut aus Frevel (בְּיָד רָמָה), derselbe lästert Jehova und dieselbe Seele soll ausgerottet werden aus ihrem Volke.“ Sehr vielfach und scharf hebt dies auch die jüdische Tradition hervor [2]).

Diese Bestimmungen über Art und Gattung der Sünden, die durch Sündopfer konnten und sollten gesühnt werden, verdienen alle Beachtung, denn sie sind für das Wesen des Mosaismus überhaupt sehr charakteristisch. Eine derartige Sühnanstalt entsprach nämlich nicht nur seinem obersten Princip, das in den

---

1) So erklärt den Ausdruck Lev. 4, 13. Clericus übersetzt *per errorem*, womit immer *ignorantia* verbunden sey: es handle sich dabei nicht um eine Unwissenheit der That, d. h. dass man die That gar nicht wisse, sondern davon, dass man das Unrechte der That nicht erkannt habe.

2) Es ist, wie Clericus bemerkt, Regel des hebräischen Rechts כל שבזדונו כרת יש בשגגתו חטאת d. i. „Alles, was im Uebermuth (gesündigt wird), zieht Ausrottung, was aber aus Versehen, ein Sündopfer nach sich.“ Der Talmud zählt (im Tractat Kerithuth perek 1.) 36 solcher die Ausrottung nach sich ziehender Vergehen auf und schliesst mit den Worten: כל אלו חייבים על זדונם כרת ועל שגגתו חטאת d. i. *haec omnia a sciente ac prudente commissa merentur excisionem; sed admissa prae ignorantia requirunt sacrificium pro peccato.* (Lightfoot Opp. I. pag. 507.) Jarchi sagt zu Lev. 4: *Oblatio pro peccato non offerebatur nisi pro re, quae si a prudente et sciente commissa fuisset, merebatur excisionem* (כרת); *sed ex ignorantia* (שגגת) *commissa requirebat oblationem pro peccato.*

Worten: Ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig, ausgesprochen ist, sondern ist eben daraus recht eigentlich und nothwendig hervorgegangen. Wir hatten bisher vielfache Gelegenheit, zu sehen, dass der Mosaismus vermöge dieses Princips das ganze religiöse Verhältniss zwischen Jehova und Israel in der Form eines Heiligungsbundes auffasst. Dieser Bund gab eigentlich erst Israel als Volk das Daseyn, er ist Wurzel und Basis des Israelitischen Volkslebens, durch ihn ist es eben das, was seine hohe welthistorische Bestimmung ausmacht, nämlich Bundesvolk. Für Israel kam daher alles darauf an, diesen Bund aufrecht zu halten, jede Verletzung, jeden Bruch desselben möglichst zu verhüten. Nun ist aber derselbe verkörpert und realisirt in dem „Gesetz", das positiv-religiösen Inhalts (Ritualgesetz) ist, weshalb denn die Begriffe „Bund" und „Gesetz" völlig synonym sind (Ex. 34, 28. I. S. 328 f.); jede Verletzung oder Uebertretung dieses Gesetzes, mochte sie wissentlich oder unwissentlich geschehen, war also zugleich Verletzung des Bundes, d.i. Bundesbruch, und insofern für die (religiöse) Existenz und Bestimmung Israels, für es als Bundesvolk gefährdend. Muthwillige und geflissentliche Uebertretungen erschienen von diesem Standpunkt aus angesehen auch wichtiger, als die eigentlich moralischen Vergehen, und wurden, was bei den letztern nicht der Fall war, ganz conseqnent als eine Lästerung und Verachtung Jehova's angesehen, daher auch mit der Ausrottung aus dem Bundesvolke bestraft. Num. 15, 30. 31. Der rein positive Inhalt, den das Gesetz als ein von Jehova gegebenes, geoffenbartes hatte, machte aber auch unwissentliche, unvorsätzliche Uebertretungen sehr leicht möglich, und der Bund an und für sich wurde durch diese nicht minder als durch die vorsätzlichen verletzt, gebrochen. Sollte nun der Heiligungsbund in seiner Unverletzlichkeit dargestellt und sein unbedingtes Ansehn aufrecht erhalten werden, so musste eine Veranstaltung getroffen seyn, wodurch die unvorsätzlichen und unwissentlichen Uebertretungen getilgt, aufgehoben (bedeckt) wurden, um das gestörte Bundesverhältniss wieder herzustellen. Dies geschah nun durch Anordnung der Sündopfer. Weit entfernt, das Gesetz, sein Ansehn und seine Kraft zu schwächen, war diese Veranstaltung vielmehr vorzüglich geeignet, die objective Heiligkeit des Gesetzes dem Volke zum Bewusstseyn zu bringen, denn jeder erschien, sobald nur das Gesetz irgendwie ohne sein Wissen und Wollen übertreten war, als Sünder und

der Sühne bedürftig [1]). Und durch eben dieses Bewusstseyn von der Objectivität des göttlichen Gesetzes wurde das Schuldbewusstseyn sowohl, als auch mittelbar das, wodurch es bedingt ist, die Idee der absoluten Heiligkeit Gottes stets rege und lebendig erhalten. Daher denn auch bei keinem Volke des Alterthums sich einerseits ein so lebendiges, alles durchdringendes religiöses Schuldbewusstseyn, und andrerseits eine so tiefe Erkenntniss der göttlichen Heiligkeit findet, als bei Israel. Es widersprach also eine solche Sühnanstalt nicht nur nicht dem strengen Charakter des Mosaismus, sondern sie war ihm durchaus angemessen. Auch der äussern Sittlichkeit war sie keineswegs gefährlich, denn die eigentlichen Sittengebote blieben dabei in voller Kraft und Gültigkeit, jede Uebertretung derselben, sogar die unvorsätzliche (wie z. B. der unvorsätzliche Todtschlag Num. 35, 11 ff.) wurde geahndet. Dagegen förderte diese Sühnanstalt, was Grund und Quelle aller Sittlichkeit ist, nämlich die Religiosität, indem sie das Verhältniss zu Jehova dem Heiligen erst recht zum Bewusstseyn brachte.

Was nun die Art und Weise der Sühne betrifft, so musste sie eine andere seyn, als bei den Brand- und Dankopfern. Dort galt es nur der Sünde im Allgemeinen, darum hatte auch der Sühnact, das Blutsprengen, mehr einen allgemeinen, unbestimmten Charakter. Hier aber gilt es der Sünde im Einzelnen und ausschliesslich, das Sündopfer hat nur und allein den Zweck, zu sühnen; darum musste auch das Blutsprengen hier ein mehr bestimmtes, überhaupt mehr hervorgehoben seyn. Dies geschah denn in der Weise, dass das Blut nicht, wie bei den andern Opfergattungen, überhaupt nur an den Altar (ringsum) gesprengt wurde, sondern an bestimmte ausgezeichnete Stellen desselben oder selbst an andere Geräthe des Heiligthums kam, und zwar an verschiedene, mehr oder minder heilige und wichtige je nach dem Grade nämlich der zu sühnenden Uebertretung oder vielmehr nach dem Grade der zu sühnenden Person, so dass

---

1) Dies hat auch Hirscher (christl. Moral I. S. 326 f.) sehr treffend hervorgehoben: „Merkwürdig ist hierbei der im Cultus durchgeführte Gedanke: auch wo der Wille des Menschen nicht böse war, ist in der Verletzung des Gesetzes Schuld; das Gesetz also objectiv heilig, und der Mensch durch sein Nichtwissen oder Nicht-Verletzenwollen desselben keineswegs gerechtfertigt. Und eben so merkwürdig der andere gleichfalls im Cultus durchgeführte Gedanke: keine Schuld kann auf sich beruhen; keine auch wird ohne anderes einfachhin vergeben, sondern jede erfordert ihre bestimmte Expiation.“

demnach auch die Sühne als eine mehr oder minder gesteigerte, erhöhete erschien. Der erste Grad der im Verhältniss zu den andern Opfergattungen gesteigerten Sühne war das Besprengen der Hörner des Vorhofaltars. Die Hörner sind die Insignien des Altars, in ihnen concentrirt sich seine Bedeutung der wirksamen (heiligenden) Offenbarung Jehova's (I. S. 472 f.); ihre Besprengung musste daher auch im Verhältniss zu der der Altarwände ringsum als wichtiger, und die dadurch angedeutete Sühne im Verhältniss zu der bei den andern Opfergattungen als höher, wirksamer, vollkommener erscheinen. Dieser Sühngrad war für jeden Einzelnen im Volk, für jeden Privaten bestimmt; auch für den Stammfürsten, jedoch mit dem Unterschied, dass im ersten Falle das Blut eines weiblichen, im zweiten das Blut eines männlichen (über dem weiblichen stehenden) Thieres dazu gebraucht ward. Der zweite Sühngrad war das Besprengen der Hörner des Altars im Heiligen und gegen den Vorhang hin, der vor der Bundeslade hieng. Deutlich giebt sich diese Sühne im Verhältniss zu der, welche durch Besprengung der Hörner des Vorhofaltars geschah, als eine gesteigerte zu erkennen: der Räucheraltar ist ja im Innern der Wohnung, er „steht vor Jehova“ (Lev. 16, 8.), befindet sich unmittelbar vor der Caporeth, der eigentlichen und höchsten, vollkommensten Sühnstätte. Das Besprengen gegen den Vorhang hin galt nicht diesem selbst, der ja kein Sühngeräthe war, sondern der Caporeth, die hier noch nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar und hindeutungsweise besprengt werden sollte (S. 345). Dieser zweite Sühngrad war für die ganze Gemeinde oder ihren Repräsentanten und Stellvertreter, den Hohenpriester (S. 13) bestimmt. Lev. 4, 3 — 7. 13 — 18. Der dritte und höchste Sühngrad war das Besprengen der Caporeth im Allerheiligen. Diese war als der höchste und vollkommenste Offenbarungsort der Heiligkeit Jehova's auch zugleich das höchste und vollkommenste Sühngeräthe (I. S. 390). Die Besprengung wird hier ausdrücklich als eine siebenmalige bestimmt, und durch diese Zahl, die wir als Bundes-, Sühn- und Huldigungszahl kennen gelernt haben (I. S. 195), zugleich auf den Zweck und die Bedeutung des Besprengens hingewiesen. Auch jene Besprengung gegen den Vorhang hin bei dem zweiten Sühngrad war eine siebenmalige, weil es mit ihr ja, wie bemerkt, nicht dem Vorhang selbst, sondern mittelbar eben der Caporeth, vor der er hieng, galt. Dieser dritte Sühngrad

war übrigens gleichfalls für das ganze Volk und für den Hohenpriester bestimmt, jedoch bezog er sich nicht, wie der zweite, auf ein einzelnes Vergehen, sondern auf sämmtliche Vergehen während eines ganzen Jahres, daher dieser höchste Sühnact auch nur einmal jährlich an dem grossen Sühnfeste statthatte. Lev. 16.

Halten wir nun das Bisherige, was sich uns als Zweck und Bedeutung der Sündopfer ergeben hat, fest, so erklären sich daraus leicht die weitern Eigenthümlichkeiten dieser Opfergattung. Dahin gehört vorerst die Benennung קֹדֶשׁ קָדָשִׁים, das Hochheilige Lev. 6, 18. (25.) 22. (29.), welche nie dem Brandopfer gegeben wird, obgleich dieses doch die vornehmste und umfassendste Opfergattung ist, und ihm eben darum das Prädicat heilig gewiss auch zukommt. Offenbar weist aber jene Benennung darauf hin, dass das Sündopfer im Verhältniss zu den andern Opfergattungen das κατ' ἐξοχην heilige ist und ihm der Charakter der Heiligkeit in besonderm, höherm Sinne zukommt. Dies folgt auch ganz unmittelbar aus der Grundidee des Sündopfers. Sein ausschliesslicher Zweck ist Sühne d. i. Bedeckung, Aufhebung, Tilgung der Sünde, was zur unmittelbaren Folge die Heiligung hat: Sühne und Heiligung sind daher nach Mosaischer Vorstellung aufs genaueste mit einander verbunden, ja gewissermassen eins und dasselbe. Das Sühnopfer im engern Sinne, das Sündopfer, ist darum zugleich auch das Heiligungsopfer im engern Sinne; wie die Sühne hier eine besondere, erhöhete, gesteigerte ist, so hat auch das ganze Opfer den Charakter besonderer und höherer Heiligkeit. Darauf beziehen sich denn auch mehrere Bestimmungen im Ritual. Das Fleisch des Opferthiers durfte nur anrühren, wer „heilig" (d. i. Priester) war, „und wer von dem Blute auf das Kleid sprenget, der soll das, worauf er es gesprenget, waschen an heiligem Orte." Das Blut des Sündopfers war als das Mittel besonderer Sühne auch besonders heilig, so dass auch nicht das Geringste davon ausser die Heiligungsstätte kommen und profanirt werden sollte; wurde also etwa der Opfernde, der das Thier schlachtete, was leicht geschehen konnte, etwas mit Blut bespritzt, so musste er es innerhalb des Heiligthums abwaschen. Lev. 6, 20. (27.) [1]) Das Geschirr, worin das Opferfleisch gekocht wurde,

---

1) So wurde von alter Zeit her diese Stelle erklärt. Theodoret sagt Quaest. in Lev. 5: εὐλαβείαν αὐτοὺς διδάσκει, καὶ μετὰ δέους τοῖς

musste, wenn es irden war, zerbrochen werden; derartige Gefässe sogen nämlich die Feuchtigkeit ein, denn von Glasur wusste man damals noch nichts [1]); das Gesetz wollte sie aber, zumal sie leicht wieder zu ersetzen waren, lieber ganz vernichtet, als wiederum zum gewöhnlichen Gebrauch verwendet und profanirt sehen. War es von Metall, so musste es wenigstens möglichst gescheuert werden, damit ja keine Spur vom Sündopfer sich daran vorfinde und nicht das Geringste davon ausserhalb des „Heiligthums" komme, wohin es allein gehörte [2]). Endlich durften nur die

---

θείοις προσιέναι κελεύει, καὶ πόῤῥω τῶν ἱερῶν ἑστάναι διαγορεύει. τὸν δὲ πελάζειν τολμῶντα, εἶτα τοῦ αἵματος ῥανίδα δεχόμενον, τῷ ναῷ προσεδρεύειν δὲ, οὐχ ἱερουργοῦντα, ἀλλὰ τὴν ἄλλην λειτουργίαν ἐπιτελοῦντα. διὰ τοῦτο καὶ τὰ ἱμάτια τὰ τοῦ αἵματος ἐκείνου τὰς ῥανίδας δεχόμενα πλύνεσθαι κελεύει. — Abenesra sagt: *Quia victima pro peccato sanctitas* קדש *est, jussit deus, ut lavarent illum locum vestis, super quam sanguis cecidit, in loco sancto i. e. in atrio.* Eben so Maimonides de oblation. 8, 4 und 10. Vgl. besonders Deiling Observatt. sacr. II, 50. §. 13. Auch Clericus giebt als Grund an: *Quia nempe sanguis ille sacer erat ideoque in loco immundo ablutione veluti effundi non debuit.* Erst de Wette hat (de morte J. Chr. expiat. p. 16.) die Bemerkung gemacht: *Videtur opinio fuisse, victimarum sanguinem, culpa peccatoris in eas translata, impurum esse factum*, und seitdem spielt die Stelle eine wichtige Rolle unter den Beweisen für die Imputations- und Straftodtheorie. Scholl (a. a. O. 5, 2. S. 154.) und Tholuck (a. a. O. S. 78.) führen sie noch in diesem Sinne an. Ich begreife nicht, wie das geschehen konnte. Schon der Zusammenhang ist entschieden dagegen: „Wer das Fleisch anrühret, soll heilig seyn, und wer vom Blute auf das Kleid sprengt, soll es waschen"; war sogar das Fleisch so heilig, dass es niemand anrühren sollte, als nur eine heilige Person, so war das Blut als das eigentliche Sühn- und Heiligungsmittel noch viel heiliger. Ausserdem kann es keinen grössern Widerspruch gegen das ganze Mosaische Opferwesen geben, als die Behauptung, durch das Opferblut, das Heiligungsmittel, werde etwas verunreinigt. Dann wären ja die Altäre, und selbst die Caporeth durch das Besprengen verunreinigt worden, während sie im Gegentheil jährlich selbst mit Blut gereinigt wurden Lev. 16, 19. Hebr. 9, 21. 22. In der That, einen schwächern, verkehrtern Beweis für die Straftheorie beim Opfer kann es nicht geben.

1) Vgl. über einen analogen Gebrauch bei den Persern Rhode die heilige Sage der Bactrer, Meder und Perser S. 456.

2) Auch dieser im Zusammenhang so klar vorliegende Sinn ist total misskannt worden. So hat Scholl a. a. O. wunderlicher Weise darin einen Beweis für die Unreinheit des Opferfleisches und also mittelbar für die Stellvertretung finden wollen, aber nicht bedacht, dass im vorhergehenden Verse das Opferfleisch als so heilig bezeichnet wird, dass nur die heiligen Priester es anrühren durften, im folgenden Verse aber geboten ist, dass nur eben diese Priester es essen sollten und zwar an heiligem Orte. Nothwendig muss, was zwischen beiden Versen steht, gleichen Grund haben. Die Berufung auf Lev. 11, 33. ist ganz unstatthaft, denn aus dem Gebot, die Gefässe, worein ein Aas gefallen war, zu zerbrechen, folgt doch wahrlich nicht, dass auch das „hochheilige" Sündopfer, welches die heiligen Diener Jehova's innerhalb des Heiligthums assen, in die Kategorie eines Aases gehört. Noch unstatthafter ist, was Michaelis (Mos. Recht IV. §. 217.) vorgebracht hat.

„Heiligen" d. i. die Priester davon essen, und selbst dies Essen musste an „heiligem" Orte stattfinden.

Dies führt uns auf das Verfahren mit dem Opferthier nach dem Blutsprengen. Es kann gleichfalls nur richtig verstanden werden, wenn man nie aus dem Auge verliert, dass hier der (gesteigerte) Sühnact dominirende und unterscheidende Hauptsache ist, nach der sich alles andere mehr oder weniger richten muss. War dieser Act einmal vollzogen, so erschien alles Weitere dagegen mehr untergeordnete Nebensache und konnte mit der durch die Hauptsache erforderten Modification dem Verfahren bei den andern Opfergattungen gleich seyn. Da das völlige Verbrennen des Thieres auf dem Altar das Unterscheidende des Brandopfers ausmachte, so konnte hier, sollte anders dem Brandopfer seine Eigenthümlichkeit bleiben, ein Gleiches nicht stattfinden; es kam daher nur das Beste, als das Ganze repräsentirend, wie beim Dankopfer auf den Altar, das Uebrige ward entweder gegessen von den Priestern, oder an einem reinen Orte ausserhalb des Heiligthums verbrannt. Dies hieng nämlich von dem ab, was mit dem Blute, dem Sühnmittel und dem Centrum insbesondere gerade dieser Opfergattung, geschehen war: kam es nur an den Vorhofaltar, so wurde das Fleisch gegessen, kam es aber ins Innere des Heiligthums, an den Räucheraltar oder die Caporeth, so war das Essen untersagt und das Verbrennen trat ein. Lev. 6, 23. (36.) Betrachten wir zuerst das Essen und vergleichen es mit dem Essen der Dankopfer, so erscheint es als ein ganz anderes, wie dieses. Es geht ihm nämlich der Charakter einer eigentlichen Mahlzeit völlig ab: nicht der Opfernde selbst, geschweige denn seine Familie hatte daran Theil, ja nicht einmal die Angehörigen der Priester durften mit essen, sondern rein und allein nur die Priester selbst; es war ein eigentliches Priesteressen; das Fröhlichseyn und die Festlichkeit, die nach orientalischer Vorstellung von der Mahlzeit unzertrennlich sind, fehlen gänzlich. Die Priester erscheinen dabei als Priester d. h. in ihrem Amte, in ihrer eigenthümlichen Würde. Dann sind sie aber die Heiligen und Heiligenden. Insofern das Sündopfer seinem Hauptcharakter nach es mit der Sühne zu thun hatte und darum das κατ' ἐξοχην Heiligungsopfer war, stand auch keines in so naher und wesentlicher Beziehung zu dem Priesterthum, das seinem Wesen nach Heiligungsamt ist. Die κατ' ἐξοχην Heiligen nur sollten das „hochheilige" Opfer nur an „heiligem"

Orte essen; sie erschienen dadurch als in der genauesten Verbindung und Gemeinschaft wie mit diesem Opfer, dem Heiligungsmittel, so auch mit dem, von dem alle Heiligung ausgeht und dessen Werkzeuge sie sind, mit Jehova (vgl. 1 Kor. 10, 18.). Es lag somit in dem eigenthümlichen Wesen und Zweck gerade dieser Opfergattung, dass weder der Opfernde selbst noch überhaupt irgend ein Nichtpriester an dem Essen Theil haben konnte [1]. Was aber das Verbrennen derjenigen Sündopfer betrifft, deren Blut ins Innere des Heiligthums kam, so ist wohl zu beachten, dass dies solche waren, die zur Sühne des gesammten Volkes mit Inbegriff der Priester oder des Hohenpriesters als des Hauptes und Stellvertreters des gesammten Volkes dargebracht wurden. Hier waren denn die Priester, respective der Hohepriester zugleich die, die gesühnt und geheiligt werden sollten, und nicht, wie bei den andern Sündopfern, ausschliesslich die Heiligenden oder Heiligung Vermittelnden; sie erschienen hier keineswegs rein in ihrem priesterlichen Charakter, sondern als Opfernde, als Sühnbedürftige. Darum durften auch sie nicht diese Opfer essen, und es musste das, was sonst gegessen wurde, auf andere Weise weggeschafft werden. Dies war aber dann keine zum eigentlichen Opferact gehörige, priesterliche Handlung, sie war ja nur durch besondere Verhältnisse nothwendig geworden und nicht unmittelbar aus der Grundidee dieser Opfergattung hervorgegangen. Weil das Thier aus einem besondern, aussergewöhnlichen Grunde nicht gegessen werden konnte, so kam es nur darauf an, es auf eine schickliche Weise wegzuschaffen und zu vernichten. Zu dem Ende ward es denn ausserhalb des Lagers gebracht, aber jedenfalls an einen „reinen Ort“, nicht aber dann der Verwesung und Fäulniss überlassen, was nach den oft

---

1) Philo (de victim. p. 845.) giebt drei Gründe an, warum das Opferthier gerade von den Priestern habe verzehrt werden müssen: 1) zur Ehre für die Opfernden, denn die Hoheit der Essenden ist ein Schmuck für den, der die Mahlzeit giebt; 2) zur grössern Beruhigung und Ueberzeugung der Opfernden von der göttlichen Vergebung, denn wenn diese nicht gewiss und total gewesen wäre, würden die Diener Gottes nicht am Mahle Theil genommen haben; 3) zur Ermahnung der Opfernden, den Weg des Bösen zu verlassen und sich der priesterlichen Reinheit zu befleissigen, weil jeder functionirende Priester ὁλοκληρος seyn musste. — Alle diese Gründe sind an sich schon gekünstelt und gezwungen, können aber um so weniger als richtig erscheinen, weil keiner auch nur entfernt in irgend einer Beziehung zu dem eigenthümlichen Wesen der Sündopfer, bei denen allein dieses Essen stattfand, steht.

erwähnten Vorstellungen als eine Verachtung und Entweihung des heiligen Opfers erschienen wäre, sondern sogleich mit Feuer verbrannt und in Asche verwandelt, ganz analog dem Verfahren mit dem Fleisch der שְׁלָמִים, welches am zweiten oder dritten Tage nicht mehr gegessen werden durfte, sondern verbrannt werden musste. Dass dieser Act des Verbrennens kein eigentlich religiöser, priesterlicher mehr war, zeigt die gedoppelte Bestimmung, nach der er ausserhalb des Heiligthums vorgenommen werden musste, und das Thier, was sonst nie, auch beim Brandopfer nicht geschah, mit Fell und Mist, ganz und gar, dem Feuer übergeben ward; doch wurde es immer noch dadurch als Opfer bezeichnet, dass dies Verbrennen da stattfand, wo überhaupt die Asche aller Opferthiere hinkam. — Während so bei unsrer Auffassung das Verfahren mit dem Sündopfer als ein aus seiner Grundidee hervorgegangenes und durchaus consequentes erscheint, geräth die gewöhnliche juridische Ansicht hier besonders in die Enge. War nämlich, wie behauptet wird, dem Opferthiere alle Schuld und Sünde imputirt, war es in Folge dessen den Straftod gestorben und unrein, so fragt sich, wie konnte, da selbst die Berührung unreiner Dinge verunreinigte, gar das Essen des Thiers geboten seyn, und zwar gerade ausschliesslich den Priestern, die sonst noch weit mehr als jeder Laie alle Verunreinigung möglichst vermeiden mussten? warum sollte das unrein gewordene Thier an „heiligem" Orte gegessen werden, während sonst alles auch nur irgend und im niedersten Grad Unreine am allerwenigsten innerhalb des Heiligthums seyn und bleiben durfte? Das Gesetz sagt: „Was männlich ist unter den Priestern, soll es essen, es ist hochheilig" קֹדֶשׁ קָדָשִׁים (Lev. 6, 22.), nach der juridischen Ansicht müsste dafür aber das directe Gegentheil gesagt seyn: Niemand, am allerwenigsten ein Priester soll es essen, denn es ist ganz besonders unrein [1]). Merkwürdiger Weise glaubte man sich für die Behauptung der Unreinheit des Opferthiers auch auf das Wegschaffen aus dem Hei-

1) Der juridischen Ansicht wird es niemals gelingen, über diesen Punkt glücklich hinauszukommen. Scholl (a. a. O. S. 158.) gesteht daher offen: „Unerklärlich ist mir für jetzt nur das, dass den Priestern erlaubt, ja sogar geboten war, das Fleisch des verunreinigten (?) Opferthiers zu essen." Er scheint somit selbst das Ungenügende und Irrige einer frühern Aeusserung (V, 1. S. 121.), das Sündopfer sey „nur in der Stille durch die Priester verzehrt" worden, zu fühlen. War das Essen innerhalb der Stiftshütte ein heimliches, verborgenes?

ligthum und Verbrennen ausserhalb des Lagers, das bei den Sündopfern des ganzen Volks oder des Hohenpriesters statthatte, berufen zu müssen, denn im Lager werde „nur Reines geduldet“ [1]). Gerade diese Sündopfer aber waren im Verhältniss zu denen der Privaten die wichtigern, denn ihr Blut kam selbst ins Innere des Heiligthums, sie waren also auch die heiligeren, die Sühn- oder Heiligungskraft ihres Blutes war eine erhöhete, grössere. Wenn nun die niedere Classe der Privatsündopfer so wenig unrein war, dass sie selbst von den heiligen Priestern gegessen werden konnten und sollten, so kann das Verbrennen der höhern Classe unmöglich in grösserer Unreinheit seinen Grund gehabt haben, sondern muss durch anderweite Verhältnisse, wie wir sie angegeben, veranlasst seyn. Hätte das Verbrennen in der durch Sündenimputation erfolgten Unreinheit seine Ursache, so hätte es ja bei allen Sündopfern, auch den der Privaten stattfinden müssen, da die Imputation und also die Unreinheit völlig dieselbe bei beiden Classen war. Wenn alles Unreine aus dem Lager geschafft werden musste, so folgt noch nicht, dass auch alles, was ausserhalb desselben gebracht wurde, unrein war. Das Unreine pflegte man auch an einen unreinen Ort zu bringen, wie dies z. B. mit dem Holz des aussätzigen und darum „unreinen“ Hauses geschah Lev. 14, 44. 45. Vom Sündopfer sagt aber das Gesetz im Gegentheil, dass es an einen „reinen“ Ort solle gebracht werden, woraus eben so nothwendig als natürlich folgt, dass es selbst „rein“ war [2]). Es giebt nichts, was der ganzen Mosaischen Opferlehre so contradictorisch entgegensteht, als die Behauptung, dass gerade diejenigen Opfer, welche zur besondern, erhöheten Sühne (Heiligung) dienten, in besonderm Grad unrein gewesen seyen [3]).

---

1) Scholl a. a. O. V, 2. S. 154. nach de Wette de morte J. Chr. exp. p. 16.

2) So wenig genau und vorsichtig Philo bei seinen Deutungen verfährt, findet doch auch er den Grund des Verbrennens gerade dieser Sündopfer darin, dass Niemand über dem ganzen Volke und seinem Repräsentantem, dem Hohenpriester stehe, Niemand also auch ihre Sünde sühnen und das Opfer essen könne, wie bei den Sündopfern der Privaten geschah. Vgl. de vict. p. 843.

3) Auf die Stelle Hebr. 13, 10 — 13. einzugehen, ist hier nicht der Ort. Uebrigens erwähnt selbst Tholuck, der doch der juridischen Ansicht vom Opfer zugethan ist, nichts von Unreinheit. Ich denke, hier, im Leviticus, ist die Sache klar und deutlich, wie sie nur seyn kann, und daran müssen wir uns halten, denn es ist ohnehin misslich, aus dem Antitypus etwas erklären zu wollen.

Zuletzt müssen wir noch das **Material** des Sündopfers in Erwägung ziehen. Wie schon oben bemerkt, bestand es nur aus einer blutigen Gabe, ohne sogenanntes Speisopfer. Dies kann insofern nicht auffallen, als gerade diese Opfergattung die vorzugsweise sühnende d. i., symbolisch ausgedrückt, blutige war. Zum Brandopfer gehörte eine unblutige Gabe, weil es die alles umfassende, allgemeinste und vollständigste Opfergattung war, eben so auch zum Dankopfer, weil dessen unterscheidendes Hauptmerkmal in einer Mahlzeit, bei der ja Brode und Kuchen nicht fehlen durften, bestand; beides fällt beim Sündopfer weg. Was nun aber die blutige Gabe selbst betrifft, so war das Opferthier für jeden Fall besonders bestimmt. Am häufigsten und gerade bei den allgemeinern und wichtigern Fällen ist der שְׂעִיר עִזִּים genannte Bock angeordnet. Die Absichtlichkeit dieser Bestimmung ist zu deutlich und unverkennbar, als dass sie hätte übersehen werden können, die Gründe aber, welche man dafür angegeben hat, sind sehr verschieden. Die Rabbinen fabeln: die Sühne des ganzen Volks am grossen Sühntage habe durch einen Bock geschehen müssen, weil die Stammväter desselben einst bei der Verkaufung Josephs einen Bock geschlachtet!! **Maimonides** sucht den Grund darin, dass die Israeliten die grösste Sünde begangen, als sie den Böcken geopfert [1]. **Spencer** meint, diese Art Böcke seyen unter den reinen Thieren die *vilissimi* gewesen, weil sie aber bei den Heiden, namentlich bei den Aegyptern als heilig verehrt worden, so habe sie Gott zu den Opfern *inferioris ordinis* bestimmt, um sie den Israeliten dadurch möglichst verächtlich zu machen und ihre abgöttische Verehrung zu hindern [2]. Diese Ansicht ist nicht viel besser, als die Rabbinische. Der Augenschein lehrt, dass die Böcke unter den Opferthieren nicht nur über den Tauben, sondern auch über den Schafen und Ziegen standen (vgl. Lev. 4, 23. 28. 32.), und ausserdem waren die Sündopfer, namentlich das des Bockes am Versöhnungsfeste für das ganze Volk so wenig *inferioris ordinis*, dass sich eher behaupten liesse, sie seyen die höchsten, weil die heiligsten (קֹדֶשׁ קָדָשִׁים); auch verstehe ich die Logik nicht, dass Gott etwas zum Heiligsten, was es für den Israeliten gab, zum grössten Sühn- und Heiligungsmittel bestimmt

---

1) Vgl. über Beides **Maimonides** More Nev. 3, 46. p. 486.

2) **Spencer** de leg. Hebr. rit. III. diss. 8. cap. 7. p. 473 sqq.

haben sollte, nur um es möglichst verächtlich zu machen. Auf das Richtige leitet uns der bezeichnende Namen dieser Bocksart; שְׂעִירִים hiessen sie wegen ihrer langen zottigen Haare. Aus diesen aber wurden gewöhnlich die Kleider der Trauernden und der Bussprediger (Propheten) verfertigt; vgl. Zach. 13, 4. das אַדֶּרֶת שֵׂעָר mit 2 Kön. 1, 8. Bei den Trauernden hiess ein solches Kleid שַׂק, σακκος (Jes. 20, 2.), und dass diese Kleider schwarz waren, erhellt aus Jes. 50, 3. und Offenb. 6, 12. Dass sie einen bedeutsamen Charakter hatten, bedarf keines Beweises; bei den Trauernden waren sie unmittelbare Zeichen der Trauer, und bei den Propheten deuteten sie an, dass der darein Gehüllte Erkenntniss der Sünde, Busse predige, ein *sermo propheticus realis* [1]). Aehnlich wies nun der שְׂעִיר עִזִּים als Sündopferthier durch sein Aussehen auf Sünde und die nöthige Trauer darüber (Busse) hin. Sehr passend war gerade dieses Thier vorzugsweise zu denjenigen Opfern bestimmt, die nur und allein mit der Sünde es zu thun hatten; um so angemessener war dies, wenn ausserdem noch andere Opfer, namentlich Brandopfer zugleich gebracht wurden. Dass es nicht um die Böcke als solche zu thun war, zeigt schon allein der Umstand, dass nicht überhaupt Böcke, sondern gerade diese Gattung derselben zu den Sündopfern bestimmt war, und niemals die andere Gattung, die der עַתּוּדִים, welche zu Dankopfern verwendet wurden (S. 296). Unsere Deutung wird übrigens um so weniger Anstand haben, als überhaupt im Alterthum die Farbe und das Aussehen der Thiere sehr häufig ihre Wahl zu diesen oder jenen Opfern bestimmte [2]). — In den Fällen, wo es sich um Sühne einer einzelnen, bestimmten Sünde handelte, richtete sich das Opferthier nach dem Rang und der Stellung des Opfernden innerhalb der Theokratie: wie darnach die Sühne selbst eine mehr oder weniger gesteigerte war, so war auch ein mehr oder minder werthvolles Thier angeordnet. Der Hohepriester, als Stellvertreter des gesammten Volkes brachte, wie dieses selbst, einen Stier dar [3]), der Stammfürst einen Bock, der Privatmann eine

---

1) Geier de luctu Hebr. cap. 22. Jahn Archäologie I, 2. S. 457. Hengstenberg Christologie II. S. 324.

2) Vgl. die Sammlung von Stellen bei Saubert de sacrif. cap. 18. pag. 369.

3) Die Rabbinen behaupten: weil Lev. 16. für das ganze Volk ein

Ziege oder ein weibliches Schaf, Frauen opferten die geringsten Thiere, Tauben. Lev. 4, 3. 14. 23. 28. 32. 12, 6. Noch ist anzuführen, dass nach Lev. 5, 11 f. der Arme, welcher kein Thier, nicht einmal ein Paar Tauben aufbringen konnte, ein Zehntheil eines Epha Weissmehl opfern sollte, ohne jedoch, wie sonst bei den Getreideopfern immer geschah, Oel und Weihrauch dazu zu thun: „denn, sagt das Gesetz, es ist ein Sündopfer.“ Sehr leicht wird man hier versucht, das Fehlen des Oels daraus zu erklären, dass es Symbol der Freude sey, welches sich nicht zum Sündopfer schickte. Allein da das Oel, wenn es Bestandtheil des unblutigen Opfers ist, diese Bedeutung nicht hat (S. 319 f.), so dürfen wir sie ihm hier auch nicht geben, sondern müssen ihm die, welche es immer hat, oder doch eine ähnliche lassen. Das Oel ist beim Mehl, was das Fett beim Thier; es ist Zeichen der Fülle, des Wohlstandes und als solches Schmuck und Zierde des Opfers; ähnlich auch der Weihrauch, der, wie alle Wohlgerüche, etwas kostbares ist und zum Schmuck gehört. Das Fehlen beider wies eben so auf den Opfernden, als auf die besondere Opfergattung hin; es war ein Opfer ohne Schmuck und Zierde, ein ärmliches Opfer; wie das Aeussere des שְׂעִיר עִזִּים auf Sünde und Trauer hindeutete, so auch das Speisopfer des Armen ohne Oel und Weihrauch. Diese Deutung wird sich uns im folgenden Kapitel gelegentlich des Eiferopfers bestätigen.

§. 5.

Bedeutung des Schuldopfers.

Die Untersuchung über das unterscheidende Wesen der Schuldopfer ist eine höchst schwierige. Der sonst so sichere Führer, der Name, bringt hier nicht zum Ziel, denn das Wort אָשָׁם wird so völlig synonym mit der Benennung der Sündopfer, חַטָּאת

Bock vorgeschrieben werde, handle es sich Lev. 4, 14., wo ein Stier geboten ist, nicht um eine Sünde des Volkes selbst, sondern des grossen Synedriums, welches das Volk repräsentire; die Sünde, die gesühnt werden solle, bestehe darin, dass das Synedrium unwissentlich einen Beschluss gefasst, durch den das ganze Volk zu irgend einem Vergehen verleitet worden. S. die Stellen aus Jarchi und Maimonides bei Lightfoot Opp. I. p. 706. Der Text begünstigt diese Ansicht, die ohnehin etwas gezwungen ist, nicht, vielmehr spricht Lev. 4, 13. entschieden für unsere Auffassung.

gebraucht (vergl. Lev. 5, 6. 7. 4, 27. 29.), dass sich daraus, eben dieser Benennung gegenüber, wenigstens mit Zuverlässigkeit nichts entnehmen lässt, obschon auf der andern Seite aus dieser Synonymität keineswegs folgt, dass auch die beiden Opfergattungen selbst mit einander verwechselt oder confundirt werden [1]). Es bleibt uns hier nichts anderes übrig, als die verschiedenen Fälle, für welche das Gesetz ein Schuldopfer anordnet, vergleichend neben einander zu stellen und zuletzt ein Resultat aus dieser Vergleichung zu ziehen.

Die erste Stelle unter den Verordnungen über die Schuldopfer nimmt der Abschnitt Lev. 5, 15 — 19. ein, weil er der allgemeinste ist: „Wenn Jemand sich vergreift (מָעַל מַעַל besonders: veruntreuen, entwenden) und sündigt unwissentlich (בשגגה) an den heiligen Dingen Jehova's, so soll er sein Schuldopfer bringen Jehova, einen fehlerlosen Widder von dem Heerdenvieh nach deiner Schätzung in Silberseckeln, nach Sekkeln des Heiligthums zum Schuldopfer. 16. Und das, was er gesündigt hat an dem Geheiligten (oder: zu Heiligenden), soll er erstatten (שלם) und das Fünftel dazulegen und es geben dem Priester, und der Priester soll ihn versöhnen durch den Widder des Schuldopfers, dass ihm vergeben werde. 17. Und wenn Jemand sündigt und thut eines von allen Geboten Jehova's, die nicht gethan werden sollen, und er weiss es nicht und verschuldet sich und trägt eine Missethat, 18. so soll er bringen einen fehlerlosen Widder von dem Heerdenvieh nach deiner Schätzung zum Schuldopfer vor den Priester, und der Priester soll ihn versöhnen wegen seines Versehens, das er begangen und nicht wusste, auf dass ihm vergeben werde. 19. Ein Schuldopfer ist dies, er hat sich bei Jehova verschuldet." — Die Regel V. 17. lautet der von den Sündopfern Lev. 4, 2. 13. 22. 27. ganz gleich; es wird also jedenfalls von Geboten gleicher Art, nämlich von theokratischen, die Rede seyn. Da aber die Schuldopfer doch immerhin eine besondere Opfergattung sind, müssen wir dieser allgemeinen Regel diejenige besondere Beziehung geben, welche ihr der hier so deutliche Zusammenhang

1) Eine solche Folgerung hat auffallender Weise Clericus gezogen; er sagt: *praeterquam enim, quod in hoc ipso capite* (Lev. 5.) *manifeste confunduntur, natura ipsa Sacrorum diversa non fuit, quamvis* חטאות *et* אשמות *pro varietate reorum, varia erant.*

anweist. Der Ausdruck V. 18. „nach deiner Schätzung" ist aus V. 15. wiederholt und zeigt, dass es sich hier um einen ähnlichen Fall handelt, wie dort. Die Regel ist demnach dahin zu restringiren, dass das Vergehen ein solches ist, das seiner Natur nach eine Schätzung d. i. Bestimmung eines Preises oder Werthes nach sich zieht. Diesem ersten Abschnitt zufolge bezieht sich also das Schuldopfer auf Vergehen in Schuldsachen, jedoch nicht im Allgemeinen, sondern innerhalb der religiösen d. i. theokratischen Sphäre. Ohne Wissen und Wollen konnte jemand etwas, was Jehova geweiht war, oder doch geweiht werden sollte (קֳדָשִׁים Ex. 28, 38.), wie z. B. Erstlinge, Zehnten u. dgl. zurückbehalten oder überhaupt an sich gebracht und gebraucht haben; dies musste als eine Veruntreuung (מַעַל) im theokratischen Verhältnisse erscheinen, und darum, sobald der Thäter es war gewahr geworden, vollständig nach seinem Werthe, ja noch mit einem Fünftel weiter wieder erstattet werden (שִׁלֵּם V. 16.). Ein solcher Fall wird Lev. 22, 14. namhaft gemacht: „Wenn Jemand Heiliges isset aus Versehen, so soll er das Fünftel drauf legen und dem Priester das Heilige wiedergeben. Sie sollen das Heilige der Söhne Israels nicht entweihen, was sie für Jehova heben, und sollen nicht die Sünde der Verschuldung (עֲוֹן אַשְׁמָה) auf sich laden, dadurch, dass sie Geheiligtes essen."

Der zweite Abschnitt von den Schuldopfern folgt in der Urkunde unmittelbar auf den zuerst angeführten, nämlich Lev. 6, 1 — 7. (5, 20 — 26.): „Und Jehova redete zu Mose und sprach: 2. Wenn Jemand sündigt und sich vergreift (מָעַל מַעַל) an Jehova, und läugnet seinem Nächsten das Anvertraute, oder in die Hand Gelegte, oder das Geraubte, oder das mit Unrecht vom Nächsten an sich Gebrachte ab, 3. oder es findet einer etwas Verlorenes und läugnet es ab, und schwört falsch wegen eines von all den Dingen, hinsichtlich deren der Mensch sündigt, 4. wenn einer so sündigt und sich verschuldet, so soll er das Geraubte oder das mit Unrecht an sich Gebrachte oder das Anvertraute oder das Gefundene zurückgeben, 5. oder was es ist, weshalb er falsch geschworen, er soll es wieder erstatten und das Fünftel dazulegen, und soll es dem, dem es gehört, geben am Tage seines Schuldopfers, 6. und soll sein Schuldopfer Jehova bringen, einen fehlerlosen Widder von dem Heerdenvieh

nach deiner Schätzung zum Schuldopfer vor den Priester, 7. und der Priester soll ihn versöhnen vor Jehova und es wird ihm vergeben werden wegen irgend etwas, was er gethan, so dass er sich dadurch verschuldet hat." — Auch hier bezieht sich das Schuldopfer zunächst auf Veruntreuung (מַעַל) einer Sache, die man einem andern schuldigt; auch hier ist darum Schätzung und Wiedererstattung zugleich mit dem Opfer angeordnet, wie im ersten Abschnitte; nur handelt es sich dort zunächst um Dinge, die Jehova, hier aber um solche, die einem Volksgenossen (עָמִית) zugehören, was jedoch nicht in dem Sinne zu nehmen, als ob jedweder Raub und Meineid durch ein Schuldopfer könne und solle gesühnt werden. Denn wenn selbst der unvorsätzliche Todtschlag, der gar nicht einmal ein Verbrechen im strengen Sinne des Worts ist, nicht durch ein Opfer gesühnt werden konnte und sollte, sondern auf andere Weise geahndet wurde (Num. 35, 9 ff.), wie sollte denn für ein vorsätzliches und eigentliches Verbrechen, dergleichen der Meineid, Raub und die Veruntreuung ist, ein Sühnopfer bestimmt seyn? Jedenfalls hätten dann diese Sühnopfer als die wichtigsten und bedeutendsten erscheinen müssen, während sie doch dem Range und der Wichtigkeit nach, wie wir sogleich noch sehen werden, den Sündopfern gänzlich nachstehen, und darum nicht auf wichtigere, bedeutendere Sünden sich bezogen haben können. Wir müssen demnach auch hier die Beziehung auf theokratische Verhältnisse festhalten, wofür insbesondere noch V. 2. die Ausdrucksweise spricht: Wenn jemand sich an Jehova vergreift und seinem Volksgenossen das Anvertraute abläugnet." Hier wird die Untreue gegen den Nächsten als zugleich gegen Jehova begangen betrachtet, was nicht wohl geschehen könnte, wenn nicht das veruntreute Gut zugleich in einer bestimmten Beziehung zu Jehova stünde, also ein irgendwie religiöses, theokratisches Eigenthum wäre, wie z. B. Erstlinge oder Zehnten, welche der rechtmässige Eigenthümer Jehova hatte darbringen wollen. Von der Verordnung im ersten Abschnitt unterscheidet sich aber die gegenwärtige dadurch, dass die hier aufgezählten Vergehen nicht unter die unwissentlichen gezählt sind, also auch nicht unter die allgemeine Regel (Lev. 5, 15. 17.) gebracht werden können. Jedoch scheinen sie mit jenen das gemein zu haben, dass sie verborgen, unbekannt geblieben, also auch nicht gerichtlich bestraft worden sind. Wenn sie dennoch bekannt wurden, so setzt dies dann

ein Bekanntmachen von Seiten der Schuldigen d. i. ein Selbstbekennen der Sünde voraus, und dies giebt denn, insofern es ein Gewissensact ist, der Sache noch besonders den religiösen Charakter. Hiefür erhalten wir durch den folgenden Abschnitt eine Bestätigung.

Der dritte Abschnitt von den Schuldopfern steht Num. 5, 6 ff. „Wenn ein Mann oder ein Weib irgend eine Sünde thun, so dass sie Untreue begehen (למעול מעל) an Jehova, und eine Schuld (אשמה) auf ihnen ist, 7. so sollen sie bekennen (התודו) ihre Sünde, die sie gethan, und die Schuld wieder erstatten (השיב את־אשמו), die Summe selbst und das Fünftheil sollen sie dazuthun, und sollen es geben dem, an dem sie sich verschuldet. 8. Und wenn der Mann keinen nächsten Verwandten (Erben) hat, dem sie die Schuld wieder erstatten können, so sey die wiedererstattete Schuld Jehova (d. i.) dem Priester [als Diener Jehova's], ausser dem Widder der Versöhnung, durch welchen sie gesühnt werden. 9. Und alle Heben von allen Opfern der Söhne Israels, die sie dem Priester bringen, sollen ihm gehören." — Auch hier bezieht sich das Schuldopfer auf eine Schuld im eigentlichen Sinne des Worts; die Schuld selbst muss erstattet werden, für die Sünde der Veruntreuung aber wird der Widder zum Opfer gebracht, ganz wie in den beiden vorigen Abschnitten. Was im zweiten V. 2 — 4. einzeln aufgezählt wird, ist hier V. 6. in Eins kurz und allgemein zusammengefasst, und was wir dort nur aus dem Context folgerten, nämlich das Selbstbekenntniss, ist hier ausdrücklich angegeben. Dies berechtigt zu der Annahme, dass die Schuldopfer nicht allein bei einer unwissentlichen Sünde, sondern auch bei einer solchen dargebracht werden sollten, welche durch Gewissensdrang und eigenes Geständniss bekannt geworden war.

Der vierte Abschnitt vom Schuldopfer findet sich Lev. 5, 1 ff. „Wenn jemand sündigt und höret einen Fluch (Beschwörung, אלה), und ist dess Zeuge oder hat es gesehen, oder weiss es, wenn er es nicht anzeigt und hat so ein Vergehen auf sich [d. i. wenn einer insofern sündigt, als er verschweigt, was er doch anzeigen sollte, damit es gehörig bestraft werden

könnte [1])]; 2. Oder wer irgend einen unreinen Gegenstand berührt, sey es das Aas eines unreinen Wildes, oder das Aas eines unreinen kriechenden Thieres, und es ist vor ihm verborgen, und er ist unrein und schuldig (אָשֵׁם) [2]); 3. Oder wenn jemand irgend eine Unreinigkeit eines Menschen (d. h. etwas an einem Menschen, das ihn unrein macht) anrührt und es ist vor ihm verborgen und er weiss es und ist schuldig (d. i. und er erfährt es, wird es inne, dass er schuldig ist); 4. Oder wenn jemand schwört, so dass er unbesonnen mit seinen Lippen spricht, zum Bösen oder zum Guten (d. h. mag der Schwur etwas Böses oder Gutes betreffen), in allen Fällen, wo ein Mensch unbesonnen schwört und es ist vor ihm verborgen und er hat sich unwissentlich in einem von diesen Punkten verschuldet [3]); 5. Wenn also einer hinsichtlich eines von diesen Punkten schuldig ist und er bekennt es (וְהִתְוַדָּה), worin er gesündigt, 6. so soll er sein Schuldopfer Jehova darbringen." — Im Allgemeinen handelt es sich auch hier, was der umfassende V. 5. deutlich besagt, von Vergehen, die irgendwie unbekannt geblieben sind, aber aus Gewissensdrang, durch Selbstbekenntniss offenbar, bekannt werden. Dagegen scheinen die V. 1 — 4. einzeln aufgezählten Vergehen von ganz anderer Art, als die in den drei vorigen Abschnitten genannten, auch lassen sie sich unter einander nicht auf eine bestimmte Classe von Vergehen zurückführen. Durch den allgemein geltenden Grundsatz, dass alle Opfer auf theokratische Verhältnisse sich beziehen, sind wir jedoch wohl berechtigt, ihnen gleichfalls diesen Charakter zuzuschreiben, mag es sich auch namentlich von den V. 1.

---

1) Clericus, dem Rosenmüller folgt, giebt als Sinn der Stelle an: Wenn einer eine Sünde begangen und ein anderer vom Richter mit einem Eide zum Zeugen aufgerufen (als Zeuge beschworen) wird, aber aus irgend einem Grunde sich weigert, das Zeugniss abzulegen, obgleich er es doch im Stande wäre.

2) Ein auf solche Weise Verunreinigter musste sich nämlich noch an demselben Tage waschen (Lev. 17, 16. Num. 19, 20.), nun konnte er es aber selbst nicht bemerkt haben oder wissen, dass er in Berührung mit einem jener Gegenstände gekommen war, und dies erst nachher irgendwie zu seiner Kenntniss gekommen seyn, also erst dann, nachdem die gesetzliche Reinigungszeit längst verflossen war.

3) Hierbei ist gleichfalls zu ergänzen: er wird es aber später gewahr und sein Gewissen offenbart ihm die Schuld, die er auf sich hat dadurch, dass er den Schwur nicht halten kann, weil er unbesonnen ausgestossen war. Zu dieser Ergänzung nöthigt der folgende Vers.

und 4. genannten Vergehen nicht mit Sicherheit nachweisen lassen.

Ausser diesen mehr allgemeinen Verordnungen über die Schuldopfer finden sich noch einzelne, besondere Fälle. Es sind folgende: 1) Lev. 19, 20 — 22. „Wenn ein Mann bei einem Weibe liegt und sie beschläft und sie ist eine Sclavin, angehörig einem Manne, und nicht losgekauft oder die Freiheit ist ihr nicht gegeben, so soll Strafe eintreten, nicht sterben sollen sie, denn sie ist nicht frei. 21. Und er soll sein Schuldopfer bringen Jehova vor die Thüre des Zeugnisszeltes, einen Widder als Schuldopfer, 22. und der Priester soll ihn versöhnen mit dem Widder des Schuldopfers vor Jehova wegen der Sünde, die er begangen, und sie wird ihm vergeben werden.“ Auf dem eigentlichen Ehebruch, der von verehlichten Israeliten begangen ward, stand die Todesstrafe Lev. 20, 10. Deut. 22, 22. Die Beschlafung der Leibeigenen eines Andern sollte auf andere Weise (etwa mit Schlägen, Züchtigung) bestraft werden. Die Leibeigene hat das Recht der Person verloren, sie ist Sache, Eigenthum irgend Jemandes. Die Beschlafung derselben konnte daher noch mehr als der eigentliche Ehebruch für eine Versündigung an des Nächsten Eigenthum, für Veruntreuung, angesehen werden [1]). Dafür trat denn um so eher Strafe ein, als hier nicht, wie bei anderartigen Veruntreuungen, Wiedererstattung möglich war; aber ausser der Strafe musste der Mann, und zwar nur er als Israelite (die Leibeigene war als solche kein Mitglied des theokratischen Volks) ein Schuldopfer bringen. Der Fall ist somit ganz analog denen im dritten Abschnitt (Lev. 6, 1 f. Num. 5, 5 f.); auch lässt sich dabei recht gut festhalten, dass das Vergehen ein selbst bekanntes und nicht auf gerichtlichem Wege offenkundig gewordenes war [2]). Uebrigens reiht sich an diesen Fall die Erzählung Esra 10, 10. 11. 19., wie schon Carpzov bemerkt hat, leicht an. Unter den aus dem Exil zurückgekehrten Priestern waren solche, welche fremde

1) Vgl. Warnekros hebr. Alterthümer S. 486.

2) Ganz unrichtig ist Cremers Meinung, der, wie er überhaupt unter אשם im Gegensatz zu חטאת Vertragsverletzung, *violatio foederis* versteht, hier an eine Verletzung des *foederis matrimonialis* gedacht haben will, und somit gerade den Hauptpunkt, nämlich dass die Leibeigne fremdes Eigenthum ist, das nicht verletzt werden soll, übersieht.

Weiber hatten (נָכְרִיּוֹת, worin zugleich ein Gegensatz gegen die eigenen Eheweiber und eine Hinweisung auf unerlaubten Umgang liegt; vgl. Gesenius s. v.). Auf Esra's Geheiss stiessen sie diese Weiber von sich und brachten für das Vergehen selbst einen Widder als Schuldopfer. Beachtenswerth sind Esra's Worte zu ihnen: Ihr habt euch vergriffen מְעַלְתֶּם, dasselbe Wort, das immer von dem Veruntreuen steht, für das ein Schuldopfer gebracht wurde; und dann: Legt ein Bekenntniss ab, תּוֹדָה, ebenfalls dasselbe Wort, das bei den angeführten Fällen (Num. 5, 7. Lev. 5, 5.) vorkommt. — 2) Num. 6, 9 — 12. Wenn ein Nasiräer während seiner Weihezeit in eine unvorhergesehene, unvorsätzliche Berührung gekommen war und sich dadurch verunreinigte, hatte er ein Schuldopfer zu bringen. Dieser Fall subsummirt sich leicht unter den im vierten Abschnitt der Verordnungen Lev. 5, 3. — 3) Lev. 14, 12. 21. Der Aussätzige hatte bei seiner Reinigung und Wiederaufnahme in die Volksgemeinschaft ausser einem Brand- und Sündopfer auch ein Schuldopfer zu bringen, das in einem jährigen Lamme bestand und das wichtigste dieser drei Opfer war. Im Allgemeinen ist dieser Fall dem vorigen analog, es handelt sich um levitische Unreinigkeit. Uebrigens kommen wir auch auf dieses Opfer weiter unten zurück, wenn wir den ganzen Reinigungsritus des Aussätzigen im Zusammenhange betrachten.

Ehe wir aus vorstehender Uebersicht ein Resultat zu ziehen versuchen, muss noch das Ritual in Erwägung gezogen und mit dem der andern Opfergattungen verglichen werden. Was vorerst das Ganze dieses Rituals betrifft, so ist es auffallend und sehr beachtenswerth, dass in demselben nicht, wie bei jeder der drei andern Opfergattungen, irgend etwas als unterscheidendes Hauptmerkmal hervortritt; dieses Unterscheidende war dort immer sehr bezeichnend für den besondern Zweck der einzelnen Opfergattung. Aus dem Fehlen einer solchen Eigenthümlichkeit im Ritual ist offenbar zu schliessen, dass das Schuldopfer keineswegs in der Art eine besondere, eigenthümliche Opfergattung ausmacht, wie die drei andern Gattungen, und dass ihm im Verhältniss zu diesen keine eigenthümliche, unterscheidende Idee zu Grunde liegt. Es erscheint darnach mehr als eine Art Nebengattung zu derjenigen der drei selbstständigen Gattungen, mit welcher sein Ritual am meisten Aehnlichkeit hat, und diese

ist das Sündopfer. Die Urkunde sagt auch Lev. 7, 7. geradezu: „Wie das Sündopfer, so auch das Schuldopfer; Ein Gesetz ist ihnen." Daraus folgt nicht nur im Allgemeinen eine genaue Wesensverwandtschaft, wie sie sich auch schon aus den synonymen Benennungen beider Gattungen ergiebt, sondern auch, weil dem Schuldopfer im Verhältniss zum Sündopfer alle hervorstechende Unterscheidung im Ritual fehlt, dass es nur eine Art Neben- oder Untergattung des Sündopfers ist. Dies eben mag denn auch veranlasst haben, dass in der Praxis beide Gattungen nicht so scharf auseinandergehalten, sondern bisweilen verwechselt wurden, wovon sich allerdings schon Lev. 5, 6. eine nicht zu läugnende Spur findet. Andrerseits erklärt sich aber auch daraus die auffallende Kürze und Unbestimmtheit der Ritualverordnungen dieser Opfer im Verhältniss zu der Ausführlichkeit, mit welcher das Ritual der drei andern, selbstständigen Gattungen angeordnet ist. Vergleichen wir nun das Ritual namentlich mit dem der Sündopfer näher, so tritt uns bei aller Gleichheit doch gerade in dem Punkt eine Verschiedenheit entgegen, der das hervorstechende Hauptmerkmal der Sündopfer ausmacht, im Verfahren mit dem Blute, also im Sühnact. Dieser war nämlich bei dem Schuldopfer kein gesteigerter oder erhöheter, sondern wurde ganz so verrichtet, wie beim Brand- und Dankopfer, das Blut ward um den Altar ringsum gesprengt, kam nie an seine Hörner, geschweige in das Innere der Wohnung oder gar an die Caporeth. Daraus folgt entschieden, dass die Schuldopfer als Sühnopfer den Sündopfern an Werth und Wichtigkeit weit nachstehen und ihnen absolut untergeordnet sind [1]). Ueber das Opferthier, welches zu Schuldopfern zu verwenden war, findet sich keine allgemeine Regel, doch ist in den meisten Fällen speciell ein Widder vorgeschrieben, besonders wenn das Schuldopfer durch Veruntreuung irgend einer Art veranlasst war; immer wurde zum Schuldopferwidder auch ein Fünftheil über die wieder zu erstattende Schuld gelegt. Der Grund dieser Wahl eines bestimmten Thieres lässt sich sehr schwer angeben, ich wage darüber kaum eine Vermuthung. Der Zusammenhang zeigt nur, dass der Widder in irgend einer Beziehung zu Schuld und Wiedererstattung derselben muss gedacht worden seyn; vielleicht kam der besondere Werth dieses Thiers im Verhältniss zu den

---

1) Vgl. Maimonid. More Neb. 3, 46.

niedriger stehenden Schafen, Ziegen und Tauben in Anschlag. Uebrigens unterschied dieses Thier das Schuldopfer gerade vom Sündopfer, zu dem wir niemals einen Widder, dagegen sonst alle andern opferbaren Thiere gebraucht finden. Sehr charakteristisch für das Wesen des Schuldopfers ist noch der Umstand, dass es niemals bei öffentlichen und festlichen Gelegenheiten vorkommt, und niemals dem Hohenpriester oder ganzen Volk vorgeschrieben wird, während sonst bei festlichen Gelegenheiten alle drei andern Opfergattungen angeordnet sind. So wurde bei der feierlichen Einweihung der Stiftshütte von jedem der zwölf Stammfürsten (Namens seines Stammes) eine Anzahl Opferthiere gebracht, nämlich ein Stier, ein Widder, ein jährig Lamm zum Brandopfer, ein Ziegenbock zum Sündopfer, zwei Rinder, fünf Widder, fünf Böcke, fünf jährige Lämmer zum Dankopfer, dagegen aber kein Schuldopfer. Vgl. Num. 7. Die Verordnungen über die Festopfer Num. 28. 29. kennen nur Brand- und Sündopfer, aber kein Schuldopfer. Daraus folgt offenbar, dass letzteres mehr Privatopfer war, was ganz zu dem bemerkten Verhältniss entschiedener Unterordnung unter die übrigen Opfergattungen, namentlich unter die Sündopfer stimmt, und sich sehr leicht erklären lässt, wenn, wie wir in den meisten Fällen gesehen haben, das Schuldopfer auf Vergehungen sich bezog, welche nur dem, der sie begangen, bewusst waren und von ihm aus Gewissensdrang bekannt und eingestanden wurden. Das konnte nur Sache eines Einzelnen seyn.

Fassen wir nun alles Bisherige zusammen, so stellt sich als das Unterscheidende der Schuldopfer heraus: *a*) dass sie gegenüber den andern drei Opfergattungen keine selbstständige Gattung sind, sondern eine Nebenart der Sündopfer, zu denen sie in entschieden untergeordnetem Verhältnisse stehen; *b*) dass sie gleich den Sündopfern sich meist auf theokratische Vergehen, jedoch speciellerer Art, namentlich auf Veruntreuung (Schuld) und dann auch levitische Verunreinigung, bezogen; *c*) dass sie durch Selbstbekenntniss des Fehlenden bedingt und veranlasst, eben darum dann Privatopfer Einzelner waren. Alles dies wird schwerlich beanstandet werden können und hat keine besondere Schwierigkeit. Dagegen bleibt die Frage eine sehr schwierige, warum das Gesetz überhaupt neben den Sündopfern eine weitere, besondere Gattung von Sühnopfern, zumal für Vergehen, die mit den durch Sündopfer zu sühnenden so nahe verwandt,

nur eine Species derselben sind, anzuordnen für nöthig fand. Leicht ist die Auskunft, Mose habe beide Gattungen ursprünglich viel schärfer geschieden, dieser Unterschied sey aber in der Praxis nach und nach immer geringer geworden, und der Gesetzestext rühre aus einer spätern Zeit her, wo der ursprüngliche Unterschied schon ziemlich verwischt gewesen. Mit dieser Lösung der Frage können wir uns aus mehr als einem Grunde nicht befreunden, vermögen aber auch nicht, eine völlig genügende Antwort zu geben. So viel ist jedenfalls gewiss, dass durch die Spaltung der Sühnopfer in zwei Gattungen das Sühnbedürfniss im Allgemeinen, und also auch das Schuldbewusstseyn und die Erkenntniss der Sünde sehr hervorgehoben und in Regsamkeit erhalten wurde. Vielleicht sollten diejenigen Vergehen, die nicht rein und ausschliesslich theokratisch waren, was sich wohl von den Veruntreuungen und levitischen Verunreinigungen sagen lässt, von den rein theokratischen geschieden werden, um namentlich die letztern dem Volke recht markabel zu machen. Gut ist es übrigens, dass die vorliegende Frage nicht tiefer und keineswegs störend in die Untersuchung über den Cultus und insonderheit über die Opfer im Allgemeinen eingreift, vielmehr Alles auch ohne ihre völlige Lösung seine gehörige Erörterung finden kann. Mir scheint, dass man häufig einen zu grossen Werth auf diesen Gegenstand gelegt hat, was daher rührte, dass man die völlig untergeordnete Stellung dieser Opfergattung im Verhältniss zu den drei Hauptgattungen und namentlich zum Sündopfer nicht gehörig beachtete.

Dies führt uns zum Schlusse noch auf die verschiedenen Ansichten von dem Unterschiede der Sünd- und Schuldopfer, die wir in gedrängter Uebersicht angeben wollen [1]). Ohne weiteres abzuweisen sind die beiden sich entgegengesetzten und ausschliessenden Hypothesen, deren eine so willkürlich ist, als die andere: die Sündopfer würden für Unterlassungs-, die Schuldopfer für Begehungssünden gebracht, wie Grotius behauptete, während Michaelis, dem Babor, Warnekros, Jahn und Andere folgten, das Umgekehrte aufgestellt: die Sündopfer seyen für Begehungs-, die Schuldopfer für Unterlassungssünden bestimmt. Gegen die erste Behauptung spricht deutlich Lev. 5,

1) Vgl. Scholl a. a. O. IV, 1. S. 40 ff. Winer Real-W.B. II. S. 511. Rosenmüller Scholien zu Lev. 5, 6.

17. und gegen die letztere eben so deutlich Lev. 4, 27. Die Gewaltthätigkeiten, die sich Michaelis seiner Hypothese zu Liebe gegen den Grundtext erlaubte, verdienen keine Erwähnung. Die Rabbinen geben vor, ein Sündopfer habe der gebracht, der unwissentlich gesündigt, es aber nachher erfahren habe, ein Schuldopfer dagegen derjenige, welcher zweifelhaft gewesen, ob er nicht eine Sünde begangen habe [1]; Abenesra bezieht dagegen die Sündopfer auf die Sünden, die aus Unkenntniss des Gesetzes, die Schuldopfer auf solche, die aus Vergessen der gesetzlichen Vorschrift herrührten [2]; Maimonides theilt die Schuldopfer selbst in zwei Classen, in אשם תלוי d. i. *sacrif. pro peccato dubio* und אשם ודאי d. i. *sacrif. pro peccato certo* [3]. In der biblischen Urkunde selbst haben diese verschiedenen Auffassungen keinen Grund. Noch weniger ist dies der Fall, wenn Saubert unter אשם eine vorsätzliche, böswillige, unter חטאת aber eine unwissentliche Sünde verstanden wissen will [4]; oder wenn Cremer mit אשם nur eine *violatio foederis* mit den Priestern, Nächsten und Ehemännern bezeichnet glaubt [5]. Mehr Beachtung verdient Philo's Behauptung, das Schuldopfer sey von dem dargebracht worden, der innerlich von seinem Gewissen der Sünde überwiesen, sich selbst angeklagt, sein Unrecht bekannt und Vergebung begehrt habe [6]. Ihm folgt im Allgemeinen Josephus [7], mit mehr oder weniger Modificationen haben sich dafür auch Venema, Reland, Bauer und zuletzt noch Winer erklärt [8]. „Schuldopfer, sagt der letztere, scheinen auf subjective, Sündopfer auf objective Vergehen sich zu beziehen. Der ein Schuld-

---

1) Vgl. Rosenmüller a. a. O., wo die Rabbinischen Worte angegeben sind.

2) Abenesra Prolegom. ad Comm. in Levit.

3) Maimonid. de sacrif. per. 9. Lightfoot Opp. I. p. 708.

4) Saubert de sacrif. cap. 3. p. 66.

5) Cremer Antiq. sacr. poecil. II, 3. p. 75 sq.

6) Philo de vict. p. 844: *ἐάν τις ψεύσηται περὶ κοινωνίας ἢ περὶ παρακαταθήκης ἢ ἁρπαγῆς κ. τ. λ. . . . . καὶ δόξας ἐκπεφευγέναι τὸν ἀπὸ τῶν κατηγοριῶν ἔλεγχον, αὐτὸς ἑαυτοῦ γένηται κατήγορος, ἔνδον ὑπὸ τοῦ συνειδότος ἐλεγχθεὶς, καὶ κακίσῃ μὲν αὐτὸν, ὃν ἠρνήσατο καὶ ἐπιρωκήσειν κ. τ. λ.*

7) Joseph. Antiq. III, 9, 3: *ὁ δὲ ἁμαρτάνων μὲν ἑαυτῷ δὲ συνειδὼς καὶ μηδένα ἔχων τὸν ἐλέγχοντα, κριὸν θύει.*

8) Venema dissertat. sacr. 2. 6, 18. p. 322. Reland Antiq. sacr. 3, 4, 4. Bauer Gottesdienstl. Verfassung der Hebr. I. S. 148. Winer Real-W.B. II. S. 509 f.

opfer darbrachte, klagte sich in seinem Gewissen an; der ein Sündopfer brachte, war einer bestimmten, doch unwissentlichen Sünde überführt.“ Diese Ansicht von der Sache kommt gewiss der Wahrheit am nächsten, und der oben als der vierte bezeichnete Abschnitt Lev. 5, 1 ff. kann sie nicht umstossen, wird aber wohl unrichtig und meines Wissens gegen alle bisherigen Ausleger von Winer auf die Sündopfer bezogen. Nur ist damit noch nicht alle Schwierigkeit gehoben. Es fragt sich: warum ordnete Mose für die unwissentlichen Uebertretungen des Gesetzes viel wichtigere Opfer und eine gesteigerte, erhöhete Sühne an, während die durch die Schuldopfer zu sühnenden Sünden oft viel grösser waren? Und wie lässt sich jene Unterscheidung auf das Schuldopfer des Aussätzigen und des Nasiräers anwenden? Man muss eingestehen, dass bisher kein Versuch, die Schwierigkeit zu lösen, völlig genügend ausgefallen ist; dies ist aber keineswegs ein Grund, zu der verzweifelten Behauptung seine Zuflucht zu nehmen, die Lösung sey unmöglich, denn „in der Darstellung des Leviticus herrsche eine völlige Verwirrung“ [1]), oder: es sey reine Willkür des Gesetzgebers gewesen, mit der er für die eine Sünde ein Schuld-, für die andere ein Sündopfer bestimmt habe [2]), oder endlich: es habe sich zur Zeit der Richter an verschiedenen Orten eine verschiedene Praxis hinsichtlich der Sühnopfer gebildet, an dem einen seyen die Schuld-, am andern die Sündopfer entstanden [3]). So gewiss Mose ein verständiger Mann war, muss er sich auch bei der Anordnung zweier Classen von Sühnopfern etwas gedacht und einen Grund gehabt haben, weshalb er diesen Unterschied machte; denselben aufzufinden, kann nimmer aufgegeben werden. Die Combination von einer unabhängigen Entstehung beider Opfergattungen an verschiedenen Orten in der Richterperiode beruht auf einer falschen Vorstellung von der letztern und zieht eine ganze Reihe unhaltbarer Folgerungen nach sich, die aufzuzählen hier nicht der Ort ist.

---

1) So Scholl a. a. O. IV, 1. S. 40. vergl. Gussetius Comment. ling. Hebr. p. 100.

2) So Carpzov Apparat. crit. Antiq. p. 707. Gesenius Thesaur. I. p. 160.

3) So de Wette in den Studien und Critiken 1837. S. 974. vergl. 971.

VIERTES KAPITEL.

Einzelne besonders modificirte Opferhandlungen und analoge Ritus.

§. 1.

Uebersichtliche Beschreibung derselben.

Die im vorigen Kapitel betrachteten Opfergattungen bilden mit einander den Kreis der gewöhnlichen Opferhandlungen, wie sie einzeln oder in Verbindung mit einander verrichtet wurden. Es gab aber auch Fälle aussergewöhnlicher Art, die eine besondere Modification der einen oder andern der gewöhnlichen Opferhandlungen erforderte, und diese Fälle dürfen wir nicht übergehen, da sie in mehrfacher Hinsicht für das Ganze des Cultus wichtig sind. Doch können wir hier nur diejenigen aussergewöhnlichen Opfer und Ritus in Betracht ziehen, die nicht mit den levitischen Reinigungen und den Festen zusammenhängen, da ohne vorherige Erörterung dieser beiden auch das Verständniss der mit ihnen verbundenen Opfer nicht möglich ist. Der aussergewöhnlichen Fälle, mit denen wir es hier zu thun haben, sind im Ganzen vier: das Bundes- oder Weiheopfer, das Opfer des Nasiräers, das Eiferopfer, der Ritus bei einem durch einen Unbekannten verübten Mord.

I. Das Bundes- oder Weiheopfer kommt im Ganzen dreimal in der Mosaischen Institution vor: bei der feierlichen Weihe Israels zum Bundesvolk, bei der Weihe der Priester zu ihrem Amt, und bei der Weihe der Leviten zu ihrem Dienst. Die Weihe des ganzen Volks wird Ex. 24, 1 ff. beschrieben. Nachdem das Volk „mit Einer Stimme“ erklärt hatte, es wolle „alle Worte, die Jehova geredet, thun“, und Mose diese Worte aufgeschrieben, baute er unten am Berge einen Altar und richtete zwölf Maalsteine auf; Jünglinge wurden beauftragt, zu opfern junge Stiere als Brand- und Dankopfer. Mose nahm die Hälfte des Opferblutes und that sie in Becken, die andere Hälfte sprengte er an den Altar; sodann las er dem Volke das

Buch des Bundes סֵפֶר הַבְּרִית vor, und auf dessen feierliche nochmalige Erklärung, gehorchen zu wollen, sprengte er die in den Becken befindliche Hälfte des Opferblutes an das Volk mit den Worten: „Siehe, das ist das Blut des Bundes, דַּם־הַבְּרִית, welchen Jehova mit euch schliesst (כָּרַת) über alle diese Worte." Später folgte eine Mahlzeit, an welcher die siebenzig Aeltesten des Volks, als die Stellvertreter desselben, Theil nahmen. Sonst im Alterthum findet sich bei Bündnissopfern der Gebrauch, dass man das Opfer in zwei oder mehrere Theile zerschnitt, diese aus einander legte und dann zwischen durchgieng. So schon bei dem Opfer Abrahams Gen. 15, 9; auch Jeremias 34, 18. 19. erwähnt diesen Gebrauch, der somit auch bei den Hebräern mag stattgefunden haben, wofür auch der so häufig vorkommende Ausdruck כרת הברית d. i. Bund schneiden (Deut. 4, 23. 5, 3. Jos. 6, 9. und sonst) spricht. Michaelis setzt diesen Gebrauch auch bei den von Mose angeordneten Bundesopfern voraus [1]), und Jahn behauptet, er sey namentlich hier, bei dem Bunde Jehova's mit dem Volke, nur zufällig in der Erzählung übergangen [2]). Zu dieser Annahme ist aber kein Grund vorhanden. Offenbar war hier die Besprengung mit dem Operblut, das zur Hälfte an den Altar und zur Hälfte an das Volk kam, der Mittelpunkt des feierlichen Acts, während bei jenem Gebrauch das Hindurchgehen zwischen den beiden Hälften des Opferthiers Hauptsache ist. Hätte letzteres auch im vorliegenden Falle stattgefunden, so konnte es nicht unerwähnt bleiben, und man muss daher schliessen, dass hier das Besprengen an die Stelle des Hindurchgehens trat. — Die Priesterweihe, von der Ex. 29. und Lev. 8. handelt, haben wir, ihrem wichtigsten Punkte nach, bereits oben erörtert; hier kommt nur die mit ihr verbundene Opferhandlung in Betracht. Das Opfer bei dieser Feierlichkeit bestand aus einem jungen Stier, als Sündopfer, und aus zwei Widdern, deren einer zum Brandopfer, der andere zum eigentlichen Weiheopfer diente und als solcher אֵיל הַמִּלֻּאִים heisst (Ex. 29, 22. 27.), ferner aus ungesäuertem Brod und ungesäuerten dünnern und dickern Kuchen, die theils in Oel geknetet, theils damit bestrichen waren (vergl. oben S. 301). Das Sündopfer des Stiers wurde zuerst gebracht.

---

1) Michaelis Mos. Recht II. §. 70.

2) Jahn bibl. Archäologie III. S. 398.

Aaron und seine Söhne legten die Hände auf das Haupt des Thiers, dann schlachtete es Mose und sprengte das Blut mit dem Finger an die Hörner des Altars, das Uebrige goss er an dessen Boden. Offenbar ist also hier der Vorhofaltar gemeint, wie Jarchi angiebt, und nicht, wie Einige wollen, der Räucheraltar, denn an dessen Boden kam nie Blut, sondern mit ihm wurde immer zugleich gegen den Vorhang vor der Bundeslade gesprengt, wovon hier keine Sylbe steht. Nun wurden die Fetttheile abgesondert und auf dem Altar angezündet, alles Uebrige aber ausserhalb des Lagers verbrannt, ganz nach der Vorschrift Lev. 4, 8 f.; nur ist der Unterschied, dass ein solches Verbrennen sonst nur bei denjenigen Sündopfern statthatte, deren Blut ins Innere der Wohnung kam, was hier nicht geschah. Jetzt kam die Reihe an den Widder, der zum Brandopfer bestimmt war, und ganz nach der Regel Lev. 1, 5 ff. behandelt wurde. Der zweite Widder, das eigentliche Weiheopfer, war offenbar ein זבח שלמים, denn sein Blut kam rings um den Altar, die Fetttheile wurden auf dem Altar angezündet, Brust und Schulter gewoben und gehoben, dann an heiligem Orte gekocht und von Aaron und seinen Söhnen (sonst von Niemanden) gegessen; was nicht am nämlichen Tage gegessen ward, wurde am andern verbrannt. Jedoch unterschied sich dieses זבח שלמים von den gewöhnlichen dieser Gattung dadurch, dass sein Blut nicht blos an den Altar kam, sondern damit das rechte Ohrläppchen, תְּנוּךְ אֹזֶן, der rechte Daumen, בֹּהֶן, und der rechte Fusszehen, בֹּהֶן, Aarons und seiner Söhne bestrichen wurde [1]). Aus dieser besondern und eigenthümlichen Behandlung dieses Opfers, so wie aus seiner besondern Benennung אֵיל־הַמִּלֻּאִים geht hervor, dass es das Hauptopfer bei der ganzen Feierlichkeit ist, die beiden andern Opfer dagegen mehr untergeordnete Nebenopfer sind. Die ganze Einweihung dauerte übrigens sieben Tage, an deren jedem ein Stier als Sündopfer gebracht ward; die beiden Widder wurden nur Einmal geopfert, wenigstens sagt der Text nichts von einer Wiederholung, die auch gar nicht im Zwecke dieser

---

1) Unter ersterm wollte de Wette (erste Ausg.) u. A. den Ohrknörpel verstehen; analog den beiden andern zu bestreichenden Gliedern ist es das Aeusserste am Ohr. Onkelos giebt es durh רום אוזנה i. e. *summitas auris*, besser aber die LXX durch λόβος τοῦ ὠτὸς, Ohrläppchen, denn dies ist das Aeusserste des Ohrs, das auch sonst, wie wir hören werden, in bedeutsamem Sinne vorkommt.

Opfer gelegen wäre. — Die Levitenweihe, welche Num. 8, 5 f. beschrieben wird, und von der gleichfalls schon oben die Rede war, wurde begleitet von einem Opfer, das aus zwei jungen Stieren, dann aus Weizenmehl samt Oel bestand. Der eine Stier diente als Sünd-, der andere, zu welchem das Speisopfer gehörte, als Brandopfer. Auf die Leviten selbst legten die Söhne Israels, d. h. wohl ihre Repräsentanten, die Hände, worauf sie als Webe vor Jehova gewoben wurden. Letzteres konnte natürlich nicht in der Weise geschehen, wie mit der Schulter des Dankopfers, vermuthlich führte sie Aaron vor- und rückwärts, rechts und links. Ueber das Verfahren mit dem Sündopferstier ist nichts angegeben, es blieb also vermuthlich ganz bei der Regel.

II. Das Nasiräeropfer [1]. Nach Num. 6, 1 ff. konnte ein jedes Glied des Israelitischen Volkes, männlichen oder weiblichen Geschlechts, das freiwillige Gelübde übernehmen, sich auf eine bestimmte Zeit (von einem lebenslänglichen Gelübde weiss das Mosaische Gesetz nichts) Jehova in besonderem Sinne zu weihen; wer dies that, hiess ein נָזִיר d. i. Geweiheter. Ein solcher war dann zu zweierlei verpflichtet: einmal kein Scheermesser auf sein Haupt kommen, sondern das Haar frei wachsen zu lassen, sodann sich des Weins, ja der Trauben selbst, und alles dessen, was aus Trauben bereitet wurde, überhaupt jedweden starken Getränkes, woraus es immer bereitet seyn möchte, zu enthalten [2]. War die bestimmte Weihe- und Gelübdezeit vorüber, so musste ein dreifaches Opfer gebracht werden, nämlich ein jähriges männliches fehlerloses Lamm zum Brand- und ein eben solches, aber weibliches zum Sündopfer, und ein Widder

1) Vgl. im Allgemeinen Cremer Naziraeus seu commentarius literalis et mysticus in legem Naziraeorum Num. 6, 1 sq. Reland Antiq. II, 10. mit den Rabbinischen Erläuterungen, die Ugolini Thesaur. II. p. 789 sq. gesammelt hat. Carpzov Appar. p. 151. 799. Winer Real-W.B. II. S. 163 f.

2) Ausser dem Wein nennt der Text שֵׁכָר d. i. ganz allgemein jedes berauschende Getränk, Gerstenwein, Palmenwein, Obstwein u. s. w. (Hieronymus de nom. Hebr.: *Omne quod inebriare potest apud Hebraeos Sicera dicitur.* Eben so Abenesra.) Die Verse 3. und 4. enthalten offenbar nur eine Steigerung. Der Nasiräer sollte sich, das will die Verordnung sagen, aufs allerstrengste alles dessen enthalten, was nur irgend Berauschung bewirken, ja nur daran erinnern konnte. Daher Hiller Hierophytic. I. p. 294: *ne illarum rerum suavitate et dulcedine illectus vini caperet desiderium.*

zum Dankopfer; dazu kamen Speis- und Trankopfer, ungesäuerte Kuchen, die theils in Oel geknetet, theils damit bestrichen waren. Vor der Thüre der Wohnung Jehova's, eben da wo geopfert wurde, schor der Nasiräer sein Haupt und warf das Haar in das Feuer des Dankopfers, d. h. nicht in das Feuer, über welchem das Opferfleisch gekocht wurde, wie Philo und die Rabbinen behaupten [1]), sondern in das Feuer auf dem Altar. Hierauf nahm der Priester die gekochte linke Schulter des Widders sammt zwei ungesäuerten Kuchen von verschiedener Gattung, legte sie auf die Hände des geschorenen Nasiräers und webte es vor Jehova. Dies gehörte, ausser der gewöhnlichen Webebrust und Hebeschulter (der rechten) noch dem Priester. Von nun an war der Nasiräer seines Gelübdes entbunden und konnte wieder Wein trinken. Ausser diesem gesetzlichen Opfer durfte der Nasiräer noch weitere Gaben darbringen, je nachdem er vermögend war oder gelobt hatte. — Anders gestaltete sich die Sache, wenn der Geweihete vor Ablauf seiner bestimmten Weihezeit mit einem Todten in Berührung gekommen war; geschah dies auch ganz ohne seinen Willen und unversehens, wie durch den Tod seiner nächsten Angehörigen, so war er doch verunreiniget und musste sich der in solchem Falle überhaupt üblichen Reinigung (Num. 19, 11 f.) unterziehen, ja ausserdem für diese Verunreinigung während der Weihezeit am Tage der Reinigung, nämlich am siebenten, sein Haar scheeren und den folgenden Tag zwei Turteltauben oder zwei junge Tauben, die eine als Sünd-, die andere als Brandopfer und ein jähriges Lamm zum Schuldopfer bringen. Die Weihezeit selbst aber wurde in diesem Fall nicht als abgelöst, sondern als (gleichsam gewaltsam) gebrochen angesehen und begann nun von Neuem. Der Talmud enthält einen eigenen Tractat über das Nasiräat, welcher den Namen „Nasir" führt und eine Menge ächtrabbinischer Satzungen enthält, die uns aber um so weniger hier etwas angehen, als sie nicht einmal für die Erklärung des Gesetzestextes von Interesse oder Wichtigkeit sind.

III. Das Eiferopfer, מִנְחַת קְנָאֹת, Num. 5, 11—31, brachte der Ehemann, welcher guten Grund hatte zu ver-

1) Vgl. Tract. Middoth 2, 5. Philo de vict. p. 846.

muthen, dass sein Weib die Ehe gebrochen, aber eines sichern Beweises dafür entbehrte. Es bestand dieses Opfer aus nichts weiter als aus einem Zehntheil Epha Gerstenmehl, wozu weder Oel noch Weihrauch kommen durfte. Mit diesem Opfer brachte der Mann sein Weib zum Priester, und dieser führte letztere „vor Jehova", nahm in ein irdenes Gefäss „heiliges" Wasser, d. h. Wasser, das sich innerhalb des Heiligthums befand, also wohl aus dem Reinigungsbecken (nach den Rabbinen ein halb Log oder drei Eierschaalen voll) [1]) und mischte darunter Erde עָפָר vom Boden der Wohnung Jehova's. Dann entblösste er des Weibes Haupt, das verhüllt war, legte das genannte Opfer in ihre Hände und beschwor sie auf feierliche Weise, ihre Schuld oder Unschuld zu bekennen. Dieser Schwur war nämlich im Falle der Schuld, zugleich ein Fluch: „Jehova mache dich zum Fluch und Schwur unter deinem Volke, und Jehova mache deine Hüfte (Lende יָרֵךְ) schwinden und deinen (Mutter-) Leib (בֶּטֶן) schwellend fallen" [2]). Das Weib antwortete auf diese Beschwörung mit אָמֵן. Darauf schrieb der Priester die Fluchworte auf eine Rolle, סֵפֶר, wusch sie ab in das Wasser im irdenen Gefäss, nahm das Opfer wieder aus des Weibes Händen, webte es vor Jehova, übergab den bestimmten Theil davon dem Feuer auf dem Altar und reichte jenes Wasser dem Weibe zum Trinken, damit es im Falle der Schuld die angedrohten Folgen haben sollte. — Der Talmud widmet auch dieser Verordnung einen besondern Tractat, welcher den Namen „Sota" führt, und überaus reich an näheren ins Kleinliche und Wunderliche gehenden Bestimmungen ist, von welchen dasselbe gilt, wie von denen über das Nasiräat [3]).

---

1) Lundius jüdische Heiligthümer S. 704.

2) Die beiden Ausdrücke, die im Grundtext hier mit einander verbunden sind, נפל und צבה, bezeichnen eigentlich gerade Entgegengesetztes: fallen und schwellen. Das Fallen haben wir offenbar in dem Sinne zu nehmen von *irritum cadere*, so dass die Worte sagen wollen: Dein Mutterleib (Gebärmutter) soll in einen Zustand verfallen, wo er unfähig ist zu gebären. Josephus drückt dies so aus: τοῦ δεξιοῦ σκέλους ἔξαρθρον γενέσθαι, καὶ τὴν γαστέρα πρησθεῖσαν οὕτως ἀποθανεῖν.

3) Ausführlich kommentirt hat diesen Tractat in einem Quartbande von 1234 Seiten Wagenseil Sota, hoc est liber Mischnicus de uxore adulterii suspecta. Altorf 1674. Die meisten Rabbinischen Bestimmun-

IV. Ritus bei einem Mord, dessen Thäter unbekannt war. Deut. 21, 1—10. Wenn ein Getödteter auf dem Felde gefunden ward und man nicht wusste, wer ihn erschlagen, so wurde von bestimmten obrigkeitlichen Personen (זְקֵנֶיךָ וְשֹׁפְטֶיךָ) gemessen, welche Stadt dem Erschlagenen zunächst lag. Die Aeltesten dieser Stadt mussten dann eine junge Kuh, die noch nicht am Joche gezogen hatte oder gebraucht worden war, herzubringen, sie zu einem immerfliessenden Thalbache hinabführen [1]) und ihr daselbst in Gegenwart der Priester als richterlicher Personen das Genick brechen (וְעָרְפוּ). Darauf wuschen sie über (עַל) der im Bache erschlagenen Kuh die Hände. (Josephus bemerkt noch, es sey über dem Haupt derselben geschehen) [2]) und sprachen die Worte: „Unsere Hände haben dieses Blut (des Erschlagenen) nicht vergossen, und unsere Augen haben nicht gesehen (d. i. wir können nicht angeben, wer das Verbrechen verübt) [3]); Vergieb deinem Volke

---

gen sind auch bei Lundius jüdische Heiligth. III, 55. S. 701—708 angegeben. Vgl. auch Selden de uxore Hebr. 3, 15., und Salden Otia theol. diss. 6: De potu zelotypiae. p. 73—123.

1) Die Worte נַחַל אֵיתָן übersetzt die Vulgata durch *vallis aspera et saxosa*, die LXX φάραγξ τραχεῖα, wilde Schlucht, Luther hat: kiesigter Grund; auch Onkelos nimmt נחל für Thal, er setzt hinzu בייר *i. e. inculta*, ebenso Jonathan, Jarchi und Neuere, wie Clerikus. Die meisten Rabbinen übersetzen dagegen: Bach. Kimchi in Rad. העמק שנגרים בו מים יקרא נחל *i. e. locus depressus, per quem fluunt aquae, vocatur nachal, et licet nullae in eo sint aquae, nihilominus dicitur nachal, quia locus ipse ita audit.* Dieselben Worte hat auch Rabbi Sal. Ben Melech in Michlal Zophi fol. 40. a. Es wird sich dabei besonders auf V. 6 berufen, wornach die Aeltesten die Hände waschen sollten. Wir haben offenbar an einen Thalbach zu denken. Das Beiwort אֵיתָן heisst zwar allerdings auch Felsen (Micha 6, 2. Jer. 49, 19 50, 44), steht aber dann nur von grossen Steinstücken, nicht aber von kleinem Gestein, welches das Land rauh macht. Man bleibt daher besser mit den Neuern bei der Grundbedeutung: *perennis* (Schultens Origg. 1, 8). Die meisten Thäler in Palästina sind während des Sommers trocken, im Winter aber fliessen Regenbäche durch (Reland Palaest. 1, 45); mit Recht bemerkt daher Rosenmüller über unsern Thalbach: *oppositus illis, qui per aestatem maxime vero post eam Octobri mense deficiunt.* Amos 5, 24. 1 Kön. 8, 2. Ps. 74, 15. Der Zusatz: „welcher nicht bebauet noch besäet wird," ist eigentlich nur nähere und ausdrückliche Bestimmung des אֵיתָן. Rosenmüller: *qui nunquam ita exsiccatur, ut aliquo anni tempore coli possit.*

2) Joseph. Antiq. IV, 8, 16: καὶ χέρνιβας ἑλόμενοι ὑπὲρ κεφαλῆς τοῦ βοὸς οἱ ἱερεῖς κ. τ. λ.

3) Josephus a. a. O. bemerkt noch, der Mörder habe vorher mit allem Fleiss (μετὰ πολλῆς σπουδῆς) aufgesucht werden müssen und erst

Israel, welches du erlöset, Jehova, und lege nicht unschuldiges Blut auf dein Volk Israel." Der Text schliesst darauf mit den Worten: „Und das Blut (der Mord) wird ihnen bedeckt (nicht zugerechnet) werden" [4]).

§. 2.

Bedeutung des Bundes- und Weiheopfers.

Bei den drei im vorigen § unter I beschriebenen Opfern handelt es sich nicht um einen Bund, den Menschen mit einander schliessen, sondern um einen Bund zwischen den Israeliten (Volk, Priester, Leviten) und Jehova, dem Heiligen. Dadurch aber wird dieser Bund eo ipso zugleich zur Weihe, denn durch die Hin- oder Uebergabe des nicht-Heiligen an das Heilige, durch die Verbindung damit, wird das nicht-Heilige geweiht. Das ganze Volk ward dadurch, dass es in den Bund mit Jehova tritt, das „heilige Volk"; die Priester, das Bundesvolk im engern Kreise (S. 13) traten in dies engere Bundesverhältniss durch eine besondere Weihe und waren die Heiligen schlechthin; die Leviten endlich traten in ein engeres Verhältniss zu Jehova dadurch, dass sie selbst als ein Weiheopfer Israels an Jehova gleichsam ihm dargebracht wurden. Es dient wesentlich zum richtigen Verständniss des dreifachen Ritus, mit dem wir es hier zu thun haben, dass wir die Synonymität der Begriffe „Bund" und „Weihe" festhalten.

Das Opfer bei der Weihe des ganzen Volkes unterscheidet sich von den gewöhnlichen Opfern dadurch, dass das Blut dabei in zwei Hälften getheilt und nicht, wie sonst immer nur an den Altar, sondern auch an das Volk selbst gesprengt wurde. Durch diese Eigenthümlichkeit nun wird das Opfer zu einem Bundesopfer. Denn das getheilte Blut heisst geradezu

---

wenn dies vergeblich gewesen, habe der Ritus begonnen. Maimonid. Rozeach. c. 9 umschreibt die obigen Worte so: *non venit ad nos iste caesus, ut illum demiserimus sine commeatu, nec visus est a nobis, ut illum incommitatum abire permiserimus.*

1) Vgl. überhaupt Rübke diss. philol. de vitula decollata. Brem. 1726. 4., wo auch die mancherlei, theilweise abenteuerlichen Zusätze der Rabbinen angegeben sind. Diese streiten z. B. darüber, ob bei dem Messen bis zu einer Stadt der Anfang von der Nase oder dem Nabel des Getödteten habe gemacht werden müssen. Vgl. §. 5. p. 12. — Bierling De veterum Hebr. circa vitulam decollandam ritibus. Lips. 1696.

דַם־הַבְּרִית d. i. Bundesblut, und die Theilung desselben in zwei Hälften חֲצִי steht in deutlicher Beziehung zu den beiden Bundeshälften, die als Getrennte in Eins verbunden werden sollen: das Eine Blut kam zur Hälfte an den Altar, der Jehova in seiner wirksamen Gegenwart und Offenbarung repräsentirt, zur Hälfte an das Gesammtisrael, das hier gleichsam als Eine Person (vgl. das קֹל אֶחָד V. 3) Jehova gegenübersteht. Das Blut erscheint somit hier als das eigentliche Bundes- d. i. Bindemittel. Gleiches war beinahe im ganzen Alterthum, besonders im Orient der Fall. So verschieden auch sonst die Ceremonien, mit welchen Bündnisse geschlossen werden, sind, immer spielt doch das Blut die wichtigste Rolle dabei, ist überall der Mittelpunkt der Feierlichkeit. Davon nur einige Beispiele. Bei den alten Arabern schnitt ein Mann, der zwischen den Bundschliessenden stand, mit einem spitzen Stein in ihre Hände, nahm von Beider Kleid etwas Wolle, tunkte diese in das Blut Beider und bestrich mit diesem so vermischten, vereinigten Blute sieben in der Mitte liegende Steine, wobei er den Dionysus und die Urania anrief [1]). Bei den Scythen verwundeten sich die Bundschliessenden selbst mit einer Ahle oder einem Messer und vermischten das beiderseitige Blut in einem mit Wein angefüllten irdenen Becher, tauchten ihre Waffen hinein und tranken davon, indem sie (Treue) schwuren [2]). Die Lyder und Meder machten sich kleine Wunden an den Armen, und jeder der Bundschliessenden leckte das Blut des andern auf [3]). Deutlich giebt sich hier überall das Blut als דַם־הַבְּרִית als Bundes- d. i. Einigungs- oder Verbindungsmittel zu erkennen. Der Grund dieser Sitte liegt in der Ansicht der alten Welt vom Blut, als Sitz und Träger des Lebens; durch das Blut als Lebensprincip wird der ganze Leib in seinen einzelnen Theilen und Gliedern belebt, und indem alle von ihm durchdrungen werden, werden sie eben auch mit einander zu einem Ganzen verbunden: Ein Leben (Blut) ist in allen. So ist das Blut für alles organisch Leibliche das Bindungs- und Einigungsmittel. Die von

---

1) Herodot III, 8.
2) Herodot IV, 70.
3) Herodot I, 74.

Einem Blute abstammen, sind darum aufs innigste mit einander verbunden, denn Ein Blut ist gleichsam in sie vertheilt, sie sind Blutsverwandte, die Bande des Bluts sind unauflöslich. Die innigste und vollkommenste Vereinigung, die eheliche Verbindung bezeichnet der Orientale als eine Vermischung des Blutes, wobei noch zu beachten, dass Blut und erzeugender (belebender) Saame synonym gebraucht werden. Jos. 1, 13. Um also den Bund, der geschlossen werden sollte, als einen unauflöslichen, als eine eigentliche Lebensverbindung, die nicht blos äusserlich, sondern im Innersten, im Lebensprincip begründet ist, darzustellen, bediente sich das hohe Alterthum, dem die diplomatischen Federn und Namensunterzeichnungen noch fremd waren, des Blutes, das zum Zeichen der unauflöslichen, engsten Verbindung, von beiden Pasciscenten vermischt und vereinigt wurde. Der Mosaismus machte nun von dieser allgemeinen Vorstellung und Sitte eine solche Anwendung, wie sie seinem Grundprincipe gemäss war. Das Bundesblut (Binde- und Einigungsmittel) war hier nicht das Blut der Pasciscenten selbst — das brachte schon die Natur der Sache mit sich, da es sich nicht um ein Bündniss zwischen Menschen handelte, ausserdem war jede Selbstverwundung, als an abgöttische Greuel erinnernd, verpönt — sondern O p f e r blut. Schon als ein Bündniss rein religiöser Natur musste dasselbe auch auf einem Opfer überhaupt, als dem allgemeinen und summarischen Ausdruck aller Gottesverehrung und Religion, beruhen. Dazu kommt aber noch, dass der Bund, der hier geschlossen werden soll, zugleich Gesetz ist, zu dessen Halten sich das Volk verpflichtet und wodurch es soll geheiliget werden, also ein Heiligungsbund. Das Opferblut nun ist ja schon als solches Heiligungs-, weil Sühn-mittel; um so eher war es geeignet, gerade das Bindemittel eines Bundes zu seyn, der seinem Wesen nach Heiligung bezweckte. Dadurch, dass das Eine Opferblut zur Hälfte an den Altar und zur Hälfte an das Volk kam, wurde nicht nur im Allgemeinen die Verbindung Jehova's mit Israel bezeichnet, sondern auch noch insbesondere das Wesen derselben, die Heiligung angedeutet, und eben darum war das Eingehen Israels in diesen Bund zugleich Weihe. Eine solche Art, den Bund zu schliessen, war offenbar viel bezeichnender, als wenn das Opferthier selbst wäre getheilt worden und ein Zwischendurchgehen zwischen den Stücken stattgefunden

hätte. — Betrachten wir nun das Opfer selbst, dessen Blut zum Bundesblut diente, so war es aus zwei Opfergattungen, aus Brand- und Dankopfern zusammengesetzt. Schon oben (S. 362 f.) haben wir gehört, dass nur das Brandopfer, als die umfassendste und allgemeinste Opfergattung für sich allein dargebracht werden konnte, jede andere Opfergattung dagegen musste von einem Brandopfer begleitet seyn. Wenn sich daher ein Brandopfer mit einer andern Opfergattung verbunden findet, so weist natürlich diese letztere auf den speciellen Charakter der religiösen Feierlichkeit, die überhaupt die ganze Opferhandlung hervorgerufen hat, hin, während das Brandopfer, als die allgemeinere Gattung, mehr begleitendes Nebenopfer ist. So hier. Die speciellere Opfergattung ist das Dankopfer, und dieses gehörte recht eigentlich hierher, indem alle seine verschiedene Beziehungen auf Lob, Dank, Freude, Frieden (Heil) hier zusammentreffen. Der Bund Jehova's mit Israel war ja für letzteres Grund zu Freude und Fröhlichkeit. Obgleich eine genauere Beschreibung der Opferhandlung im Texte fehlt, so ist doch dessen gedacht, was wir oben als charakteristische Hauptsache beim Dankopfer kennen gelernt haben, nämlich des fröhlichen Mahles vor Jehova. Ebenso einfach als erhaben und significant sagt nämlich der Text von Aaron, Nadab und Abihu und den siebenzig Aeltesten Israels, die mit Mose, nach der Feierlichkeit mit dem Bundesblut, auf dem Berge waren: „sie schaueten Gott und assen und tranken.“ Vergl. Deut. 27, 7—9, wo auch noch ausdrücklich des „Fröhlichseyns“ Erwähnung geschieht. — Dass die zu diesem Opfer verwendeten Thiere junge Stiere waren, die höchste Gattung der Opferthiere überhaupt, lag in der Natur einer so höchst wichtigen Feierlichkeit, die zumal das ganze Volk anging. Eigentliche Priester functionirten dabei nicht, weil damals das Priesterthum noch gar nicht förmlich constituirt war und Aaron und seine Söhne die erforderliche Weihe noch nicht empfangen hatten. Der Text nennt dagegen נערים d. i. Jünglinge, worunter die Rabbinen mit Unrecht, wie schon oben (S. 4) erwähnt, Erstgeborene verstehen; es sollten wohl überhaupt nur junge, kräftige, leiblich fehlerlose und im besten Alter stehende Leute gemeint seyn. Beachtenswerth ist noch das Aufrichten der zwölf Maalsteine, vermuthlich neben dem Altar. Die Beziehung auf die zwölf Stämme des Bundes-Volkes giebt der Text selbst an. Als Maalzeichen waren sie zugleich Bundeszeichen. Dass diese Zeichen Steine

waren, wies auf die beständige, unzerstörbare Dauer des Bundes hin, der damit bezeichnet werden sollte, wie ja das Gesetz (der Bund) aus gleichem Grunde auf Stein eingegraben ward (I, S. 385). Man pflegte überhaupt an der Stelle, wo ein Bund geschlossen wurde, Steine als Zeichen des Bundes selbst wie als Zeichen seiner beständigen Dauer aufzurichten. So Gen. 28, 18. 31, 46 [1]). Auch bei den Arabern war eine ähnliche Sitte verbreitet, wie wir eben aus Herodot gehört haben; die Zahl Sieben war dabei so bedeutsam, als hier die Zwölf.

Das Opfer bei der **Weihe der Priester** ist ungleich complicirter; das ganze Ceremonialgesetz erscheint dabei schon in Wirksamkeit, was bei der Volksweihe natürlich nicht der Fall seyn konnte; auch erforderte das Verhältniss der Priester zum ganzen Volk, dass das Ritual bei ihrer Weihe im Verhältniss zu dem bei der Volksweihe bestimmter, specieller, d. i. reicher seyn musste. Die drei Hauptopfergattungen finden wir hier mit einander verbunden, zuerst ein Sünd-, dann ein Brand-, zuletzt das eigentliche Weiheopfer, das ein modificirtes Dankopfer war. Beginnen wir billig mit letzterem als dem hier charakteristischen und wichtigsten, so besteht die Modification, wie beim Bundesopfer des ganzen Volks, in der Verfahrungsweise mit dem Blut. Auch hier wurde mit dem Opferblute, wie dort, theils der Altar, der Jehova's Gegenwart und Offenbarung repräsentirt, theils die Priester besprengt, und eben dadurch erschien das Blut als Bundesblut, und das Opfer selbst als Bundesopfer. Allein die Besprengung selbst war hier eine andere als bei der Volksweihe, nämlich keine so allgemeine, unbestimmte, sondern wie es das Verhältniss der Priester zum Volk mit sich brachte, eine specielle, bestimmte: Ohr, Hand und Fuss der in den Bund Aufzunehmenden wurden besprengt. Dies kann natürlich nicht ohne Grund geschehen seyn, vielmehr muss die Besprengung gerade dieser Theile auch in irgend einer Beziehung zu dem Wesen des Bundes, der dadurch geschlossen werden soll, also zum Geschäft und Dienst der Priester stehen. Eine solche Beziehung liegt denn auch klar vor. Das Ohr ist Organ des Hörens, die Hand des Handelns, der Fuss des Gehens; durch die

1) Vgl. **Rosenmüller** in den Scholien zu diesen Stellen, und im alten und neuen Morgenland VI. S. 245 f.

Besprengung des Ohrs mit dem Bundesblut wurden die Priester insbesondere verbunden, auf Jehova zu hören, d. h. ihm zu gehorchen, zu seinem Dienst willig und bereit zu seyn [1]); die Besprengung der Hand verband sie zur gehörigen Besorgung aller Handlungen, die der Priesterdienst mit sich brachte; die Besprengung des Fusses wies auf die Verbindlichkeit hin, „aus- und einzugehen vor Jehova“ (Ex. 28, 35), d. h. in die Wohnung zu treten und aus ihr zu gehen, was gewissermassen das Wesen des Priesterdienstes war, insofern er im קרב und הקריב bestand (S. 14 f.). Wenn jene drei Glieder nicht ganz besprengt wurden (was zwecklos und unnöthig gewesen wäre), sondern nur auf der einen, nämlich rechten Seite, und an ihrem äussersten Ende, so hat dies seinen natürlichen einfachen Grund darin, dass die rechte Seite, weil sie die vorzüglichere und wichtigere ist, die linke, und das Aeusserste, als die Grenze, das Ganze in sich begreift und darum auch repräsentirt [2]). Fragt man nach dem Verhältniss dieses Blutes zu dem Oel, womit die Priester zugleich bei ihrer Weihe gesalbt wurden (S. 175), so ist zu bemerken, dass das Blut Bundes- oder Einigungsblut ist, also im Allgemeinen Bezeichnung des engern Verhältnisses, in welches die Priester

---

1) Zu vergleichen hiermit ist die im Orient überhaupt übliche Sitte, denen die dem Dienst einer Gottheit geweiht wurden, das Ohr zu durchstechen und ein Zeichen darein zu hängen. So bei den Indern, wenn ein Kind auf Lebenszeit dem Wischnu und der Eswara geweiht wird; es heisst von dieser Zeit an Dasa oder Dasaya, d. i. Knecht (Gehorchender). Bei den Israeliten geschah es bei den Knechten überhaupt, vgl. Ex. 21. 6 und Rosenmüller z. S. — altes und neues Morgenl. II, S. 70.

2) Im Allgemeinen hat Philo (de vita Mos. 3 p. 157) schon den Ritus richtig gedeutet, nur fehlt dabei die genauere Beziehung auf die Priester als solche: er sagt nämlich: *Ἀπὸ τούτου (αἵματος) τρία μέρη τοῦ σώματος χρίει τῶν τελουμένων ἱερέων, οὖς ἄκρον, ἄκραν χεῖρα, ποδὸς ἄκρον, δεξιὰ τὰ σύμπαντα· αἰνιττομένος ὅτι δεῖ τὸν τέλειον καὶ λόγῳ καὶ βίῳ, παντὶ καθαρεύειν· λόγον μὲν γὰρ ἀκοὴ δικάζει, χεὶρ δ' ἔργου σύμβολον, διεξόδου δὲ τῆς περὶ τὸν βίον πούς.* — Aehnlich spricht sich auch Theodoret (Quaest. 8. in Lev.) aus. Auch Abarbanels Deutung ist zu allgemein gehalten, wenn er als Zweck des Besprengens angiebt, die Priester hätten dadurch gemahnt werden sollen, allen Fleiss auf die Anhörung und Erlernung des Gesetzes zu verwenden, ihre Hände dem Dienste des Altars zu widmen, und nach den göttlichen Gesetzen einherzugehen. Cyrill. (de adorat. in spir. 2. p. 229) deutet die Bestreichung des Aeussersten am Ohr gar darauf, dass der Gehorsam bis ans Aeusserste d. i. bis ans Ende sich erstrecken müsse! — Ganz verfehlt ist übrigens auch die hier gewöhnliche Vergleichung mit den Kriobolien, deren Ritus und Bedeutung völlig verschieden ist.

zu Jehova traten, während das Oel die (positive) Weihe, d. i. Befähigung zur Führung des priesterlichen Amtes bezeichnet. — Ausser dieser Modification im Verfahren mit dem Blute ist dem priesterlichen Bundesopfer noch eine weitere eigen, nämlich das Verfahren mit den Theilen, die sonst bei den gewöhnlichen Dankopfern gehoben und gewoben wurden. Diese wurden nämlich sammt den Broden und Kuchen den Priestern in die Hände gelegt (שׂוּם עַל כַּפַּיִם, נתן) und dies dann als ein Händefüllen מִלֵּא אֶת־יָד bezeichnet. Mit Ausnahme der Brust und Schulter kamen diese Theile hierauf als מִלֻּאִים, d. i. Füllopfer, auf den Altar. Vergleichen wir Ex. 32, 29. 1 Chron. 29, 5. 2 Chron. 29, 31 die Redensart מִלֵּא יָד לַיהוָֹה die dort unbestritten nichts anderes heisst, als: Jehova Geschenke, Gaben bringen, so kann, wenn hier den Priestern bei der förmlichen Einsetzung in ihr Amt Dinge, die eigentlich Jehova angehören, in die Hände gelegt, die Hände ihnen damit gefüllt werden, dies nur ein Beschenken damit von Seiten Jehova's bezeichnen. Daher zu dem Händefüllen der Zusatz: „Und sie (Brust und Schulter) sollen Aaron und seinen Söhnen seyn (gehören) als ein ewiges Recht לְחָק־עוֹלָם von den Söhnen Israels." Während also das modificirte Verfahren mit dem Blute auf die Verbindlichkeiten der Priester (zu hören, zu handeln, zu gehen vor Jehova) hinwies, deutete die auf die einzelnen Opfertheile bezügliche Modification auf die Rechte hin, die ihnen Jehova verlieh, und die eben so ausserordentlich waren, wie die Verbindlichkeiten. Hieraus ergiebt sich nun auch, warum die Redensart מִלֵּא אֶת־יָד nicht allgemein und schlechthin „einweihen" heisst, sondern nur von der Einweihung ins priesterliche Amt vorkommt; bei keinem andern Amt hatte ja einer ein Recht auf Gaben und Geschenke (aufs Händefüllen), nur beim priesterlichen war dies der Fall (vgl. S. 46), und es erhellt nun, wie unrichtig es ist, wenn Vatke behauptet: „der Ausdruck: die Hand Jemandes füllen, d. h. ihn als Priester anstellen, bezieht sich ursprünglich wohl auf ein Angeld (!) oder Geschenk, welches derselbe erhielt; später wurde die Bedeutung abgestumpft und die Handlung vielleicht durch ein Symbol ersetzt" [1]. — Wie die Dankopfer alle, so wurde auch dieses in dieselbe Gattung

---

1) Vatke die Relig. des A. T. S. 273 Note.

gehörige Bundesopfer gegessen; jedoch durfte an der Mahlzeit kein Laie (זָר, nicht: Fremder) Theil nehmen. Es war ja kein gewöhnliches Dankopfer, sondern mit seinem Blut war der priesterliche Bund geschlossen worden; so wenig als an diesem, durfte ein Laie an der bedeutsamen Bundes-Mahlzeit Theil haben. Was übrig blieb auf den andern Morgen, sollte verbrannt werden; dies hatte sonst erst am dritten Tage zu geschehen, aber auch diese geschärfte Bestimmung ging aus der höhern Wichtigkeit dieses Opfers und aus seinem besondern Zweck hervor. Die Urkunde selbst giebt als Grund an: „denn es ist heilig,“ d. h. in höherem Grade, wie es ja überhaupt „Heiligung“ *κατ' ἐξοχην* bezweckte. Ex. 29, 33. — Das Bundes- und Weiheopfer war begleitet von einem Brandopfer. Dass letzteres recht eigentlich zu ersterem und nicht zum Sündopfer gehört, zeigt sehr deutlich die Wahl gleicher Thiere zu beiden, während ihnen gegenüber das Sündopfer aus einem Stier bestand. Zweck und Bedeutung des Brandopfers brachten es, wie wir oben gesehen haben, mit sich, dass nie ein specielles Opfer ohne Verbindung mit einem Brandopfer gebracht wurde. Die Verbindung mit dem Dank- und Bundesopfer aber und nicht mit dem Sündopfer rührt natürlich daher, dass hier das Bundesopfer Hauptopfer war, welches im andern Falle zu sehr in den Hintergrund getreten wäre. Beiden zusammengehörigen Opfern ging nun noch ein Sündopfer voraus, mit dem überhaupt die ganze Feierlichkeit begann. Dasselbe bezog sich hier nicht auf ein einzelnes bestimmtes Vergehen, sondern hatte im Allgemeinen ähnlichen Zweck wie an den Festtagen neben den andern Opfern (Num. 28. 29). Weil nämlich das Sündopfer überhaupt für unwissentlich begangene Sünden bestimmt war, so wurde es auch gebracht, wenn überhaupt Vergehen als verübt vorausgesetzt werden konnten, ohne dass man ihrer gerade bestimmt bewusst geworden war. Der Weihe und Aufnahme in den besondern Bund, in den Bund einer erhöheten Heiligkeit sollte auch ein besonderer, erhöheter Sühnact vorausgehen; die (positive) Weihe und Bundesaufnahme sollte erst auf eine völlige (negative) Entsündigung folgen. Damit hing wahrscheinlich auch die etwas abweichende Behandlung dieses Sündopfers zusammen; sein Blut kam nicht ins Innere der Wohnung, wie sonst beim Sündopfer des Hohenpriesters und überhaupt bei den Sündopfern, die, wie dieses hier, ausserhalb

des Lagers verbrannt wurden. Sämmtliche Priester erschienen vor ihrer Weihe noch als Privatpersonen, darum kam das Blut nicht in ihre Wohnung; doch aber konnten sie dies Opfer, wie sonst die Privatsündopfer, nicht essen, weil sie ja hier nicht die Sühnenden und Heiligung Vermittelnden waren, sondern selbst die Opfernden, die gesühnt werden sollten (S. 394). Das Weihe- oder Dankopfer dagegen assen sie, denn diese Mahlzeit wies auf Freundschaft, Frieden und Einigkeit (Bund) mit Gott hin. — Schwierig, wie in den meisten Fällen ist es auch hier anzugeben, wodurch die Wahl der Opferthiere geleitet wurde. Im Allgemeinen erscheinen die zwei höchsten Arten von Opferthieren, Stier und Widder, entsprechend der hohen Wichtigkeit der Feierlichkeit. Bei den Sündopfern richtete sich das Opferthier meist nach der Stellung, die der Opfernde in der Theokratie einnahm; insofern nun der Hohepriester sammt den Priestern die höchste Würde bekleidete, war das Sündopfer auch das höchste Opferthier, ein Stier. Niemals finden sich auch Widder zu Sündopfern gebraucht. Warum nun aber das eigentliche Weihe- und Hauptopfer nicht gleichfalls ein Stier war, sondern gerade ein Widder, lässt sich nicht mit völliger Sicherheit bestimmen. Vielleicht geschah die Wahl mit Rücksicht auf die Mahlzeit, welche bei diesem Opfer so bezeichnend war; vielleicht auch in Bezug darauf, dass die Widder Leiter der Heerde sind, אֵילִים sind primores civitatis. Das Stammwort von אַיִל nämlich אוּל und איל hat in seinen Derivaten theils die Bedeutung fett, fleischig seyn, theils den Vorrang haben, Andern vorstehen.

Das Ritual bei der Weihe der Leviten unterscheidet sich von dem bei der Priesterweihe nicht blos dadurch, dass es geringer, einfacher, ich möchte sagen, ärmlicher ist, sondern auch, dass hier das eigentliche Bundesopfer und ein besonderes Verfahren mit dem Bundesblut fehlt. Dies hat seinen Grund in der eigenthümlichen Bestimmung der Leviten. Sie waren nicht wie die Priester unmittelbare Diener Jehova's, nicht Mittler zwischen ihm und dem Volke, ihr Dienst am Heiligthum war ein blos äusserlicher, bedeutungsloser, durch äussere Nothwendigkeit bedingter; sie gehörten mit zum Heiligthum selbst, zu seinen Geräthen, waren gewissermassen mehr Werkzeuge zum Cultus, und eben darum den Priestern als dem eigentlichen Cultper-

sonale zugehörig, von ihnen abhängig, wurden von ihnen zum Dienst gebraucht (S. 5). Die Einführung in ihr Geschäft war daher nicht ein unmittelbarer und engerer Bund mit Jehova, wie die Priesterweihe im Verhältniss zur Volksweihe, sondern mehr eine Uebergabe an Jehova und mittelbar an die Priester zu ihrem Gebrauch, zu ihrer Disposition. Deshalb erscheinen denn die Leviten bei ihrer Einweihung gewissermassen als eine Sache, welche das Gesammtisrael Jehova übergiebt, opfert. Als auf ein Opfer legen die Söhne Israels die Hände auf sie, und sie werden gewoben, wie diejenigen Opfertheile, welche Jehova und mittelbar dem Priester zufallen, wobei sehr zu beachten, dass, wie wir gesehen haben, das Weben ein Weihen bedeutet. Eben dadurch werden sie aber speciell als ein זבח שלמים bezeichnet, als ein Dank- und Vergeltungsopfer des Volks für die Errettung aus Aegypten durch das Schlagen der Erstgeburt daselbst: Jehova erhält dies Opfer statt aller Erstgeburt in Israel, es ist ein Erstlingsopfer. Daher setzt der Text ausdrücklich bei: „Denn zu eigen sind sie mir gegeben von den Söhnen Israels; anstatt alles Erstgebornen, was die Mutter bricht, unter den Söhnen Israels habe ich sie mir genommen. Denn mein ist alles Erstgeborene unter den Söhnen Israels, an Menschen und Vieh; zur Zeit, da ich alles Erstgeborene schlug im Lande Aegypten, habe ich es mir geheiliget. Und ich nahm die Leviten anstatt alles Erstgeborenen unter den Söhnen Israels, und gab sie Aaron und seinen Söhnen zu eigen aus den Söhnen Israels, dass sie den Dienst der Söhne Israels am Zusammenkunftszelte thun.“ Doch wurden sie nicht rein als Sache und Opfer betrachtet, sondern weil der Act für sie selbst zugleich ein heiliger war, so hatten sie selbst auch das zu thun, was bei jeder religiösen Feierlichkeit geschah, zu opfern. Sie bringen zwei Stiere, einen zum Sünd- und einen zum Brandopfer; letzteres ist natürlich mehr begleitender Art, das Sündopfer ist, als das speciellere, das Hauptopfer. Obschon der Dienst der Leviten ein äusserer war, so war er doch immer ein Dienst an und bei dem Heiligthum; darum sollte ihrem Dienstantritt auch eine besondere Reinigung und Entsündigung vorausgehen (Num. 8, 6. 7. 21). Von der Reinigung haben wir bereits oben (S. 178) gesprochen, die Entsündigung geschah durch das eigentliche Sühnopfer, welches auch hier, wie bei der Priesterweihe, nicht auf irgend ein

einzelnes bestimmtes Vergehen sich bezieht, sondern auf Vergehen, die als verübt vorausgesetzt werden konnten und unwissentlich ohne bekannt geworden zu seyn begangen waren. Mit den Reinigungen waren überhaupt, wie wir sehen werden, meist Sündopfer verbunden. Die Wahl der höchsten Opferthiere zu diesem Opfer hebt dasselbe über die gewöhnlichen Opfer, wie ja der ganze Ort, so sehr er auch dem der Priesterweihe nachsteht, doch immer ein ungewöhnlicher und ausserordentlicher war. Das Nähere der Darbringung giebt die Urkunde nicht an, es scheint also dabei nach der Regel zugegangen zu seyn.

§. 3.

Bedeutung des Nasiräeropfers.

Die Opfer des Nasiräers lassen sich natürlich nur richtig verstehen, wenn man die Bedeutung des Nasiräats überhaupt kennt. Auf dieses haben wir daher um so mehr einzugehen, als es an und für sich schon in die Sphäre des Cultus gehört.

Der Name נָזִיר weist uns unmittelbar auf die Hauptsache hin, von der wir hier ausgehen und die wir durchweg festhalten müssen. Der ganzen Verordnung liegt der Begriff der **Weihe** zu Grunde, welche negativ ein **Absondern**, positiv ein **Heiligen** ist. So fasst der Text selbst diesen Begriff auf, denn einerseits bestimmt er das Nasiräat als ein פַּלֵּא (Num. 6, 2) d. i. absondern (die Rabbinen erklären daher נָזִיר geradezu durch פרוש)[1], andererseits als ein קֹדֶשׁ (Num, 6, 8), d. i. Heiligseyn dem Jehova, wie denn überhaupt die Begriffe Weihen und Heiligen synonym sind (S. 174 ff.). Auf diese beiden Momente des Grund- und Hauptbegriffs müssen sich nun natürlich alle Einzelheiten der Verordnung zuletzt mittelbar oder unmittelbar beziehen oder daraus hervorgegangen seyn, und jede Deutung dieser Einzelheiten, die nicht in jenem Doppelbegriff wurzelt, ist nothwendig als irrig abzuweisen. Die Verordnung schreibt nun im Allgemeinen dem Nasiräer Zweierlei vor, fürs erste, sich des Weins und jeden berauschenden Getränkes gänzlich zu enthalten,

---

1) Jalkut Schimeon fol. 209. 3: מקום אלא פרושה אין נזירות בכבל *i. e. Nasiraeatus ubivis locorum segregationem involvit.* Vgl. noch besonders Carpzov. Appar. crit. Antiq. p. 152.

fürs zweite, sein Haupthaar frei wachsen zu lassen. Es fällt in die Augen, dass diese gedoppelte Verpflichtung dem Doppelbegriff der Weihe entspricht, die erstere sich auf das Absondern, die zweite auf das Heiligseyn sich bezieht. Doch haben wir dies genauer nachzuweisen.

Das Absondern des Nasiräers bestand nicht darin, dass er sich allem Umgang entzog, von der Gesellschaft sich trennte, in der Einsamkeit lebte (davon sagt die Verordnung keine Sylbe), sondern es war ein Entfernen und Meiden alles dessen, was unrein war, eine gesteigerte Trennung von jeglicher (levitischer) Unreinigkeit. Dies geht deutlich hervor aus einer Vergleichung mit den Verordnungen über das Priesterthum, von dem das Nasiräat überhaupt eine Parallele ist. Der Nasiräer war nämlich wie der Priester ein in besonderm Sinne Jehova Geweiheter, Geheiligter, der sich als solcher, gleich jenem, nicht einmal an Vater und Mutter (wenn sie starben) verunreinigen sollte (Num. 6, 7. Lev. 21, 11), der selbst wie der Hohepriester ein נזר d. i. Krone oder Weihe trug (Ex. 29, 6. Num. 6, 7) [1]). Für die Priester, als die in besonderm Sinne Geweiheten und Geheiligten, waren, wie wir oben (S. 181) gesehen haben, die gewöhnlichen und allgemeinen Reinigkeitsgebote noch besonders geschärft und gesteigert, und damit sie diese Gebote desto genauer hielten, also möglichst von jeder Unreinigkeit entfernt blieben (d. i. sich absonderten), sollten sie sich während ihres Dienstes aller berauschenden Getränke enthalten, wie Lev 10, 8 f. sagt: „Du (Aaron) sollst nicht Wein noch starkes Getränke trinken, noch deine Söhne mit dir, wenn ihr in das Zeugnisszelt gehet ...., auf dass ihr könnt unterscheiden zwischen dem Unreinen und Reinen, und dass ihr den Söhnen Israels kund thun könnet alle Gebote, die Jehova zu euch geredet durch Mose.“ Hier ist der Zweck des Enthaltens vom Wein u. s. w. deutlich ausgesprochen, und wir haben, wenn dem Nasiräer diese Enthaltung mit denselben Worten und in demselben Zusammenhange geboten wird, alle Ursache,

---

1) Diese Verwandtschaft oder Parallele des Nasiräats und Priesterthums machen auch die Rabbinen bemerklich; so sagt z. B. Maimonides (More neb. 3, 48. p. 497) vom Nasiräer: *Nam quis ab eo (vino) abstinet, vocatur Sanctus, et collocatur in gradu Sacerdotis Magni, quod ad sanctitatem, dum non ausus fuit, se polluere patre aut matre sua defunctis. Haec etenim dignitas ipsi a sola a vino abstinentia provenit.*

diesem Gebote denselben Zweck beizulegen. Die Enthaltung vom Wein war also nicht selbst Zweck, sondern wie bei den parallelen Priestern nur Mittel zum Zweck. Behufs der zur Weihe erforderlichen Absonderung von allem Unreinen sollte der Nasiräer während seiner Weihezeit, die ja auch eine Art Dienstzeit war, alles starken Getränkes und was irgend dazu nur gehörte, sich enthalten, um sich die nöthige Nüchternheit zu bewahren, die ihn alles Unreine desto leichter als solches erkennen liess und ihn desto fähiger machte, sich als ein dem Herrn Geweiheter, Geheiligter zu betragen, in allen Geboten Jehova's zu wandeln und im Gesetz zu forschen.

Die zweite Verpflichtung des Nasiräers, sich das Haupthaar frei wachsen zu lassen, hat ihren Grund in dem Heiligseyn, dem positiven Moment des Begriffs der Weihe. Dies spricht der Text deutlich aus, wenn er V. 5 sagt: „Die ganze Zeit seiner Weihe soll kein Scheermesser auf sein Haupt kommen; bis die Tage voll sind, die er Jehova geweihet, soll er heilig seyn; frei wachsen soll er lassen das Haar seines Hauptes.“ Es fragt sich nur, auf welche Weise das Wachsenlassen des Haupthaares dem Heiligseyn entspricht oder daraus hervorgegangen ist. Schon mehrmals wurde bemerkt, dass dem Orientalen, insbesondere dem Hebräer, die Haare des Hauptes das sind, was bei der Erde die Gewächse, dass das Grünen der Erde, das Wachsen der Bäume, das Blühen und Sprossen der Gewächse in den alten Kosmogonien unter dem Bilde des Wachsens der Haare auf des Menschen Haupt dargestellt wird, dass daher unbehaart und unbelaubt Synonyma sind, und צִיצָה Blume, צִיצִת aber Vorderhaar heisst. Vorzüglich gehört hierher die Benennung des Weinstocks im Jobeljahr נָזִיר, Nasiräer (Lev. 25, 5. 11), weil er in diesem Jahre nicht beschnitten, sondern seinem Grünen und Wachsen freier Lauf gelassen wird. Hieraus geht deutlich hervor, dass das Wachsen des Haupthaares nach Orientalischer Anschauung ein Grünen, Sprossen und Blühen des Menschen ist. Insofern nun der Hebräer den Menschen vorzugsweise als moralisches Wesen auffasst, ist ihm das menschliche Blühen und Sprossen der gedeihlichste, vollkommenste moralische oder ethische Zustand, das Heiligseyn, wie ihm überhaupt die höchste Lebensfülle (die Blüthe des Lebens), das Leben κατ' ἐξοχην in

der Heiligkeit besteht (I, S. 363 f.). Wir haben oben gesehen, dass die Priester durch die Bedeckung ihres Hauptes, die die Form einer Blume hatte, als die Grünenden und Blühenden bezeichnet wurden, weil sie die in besonderm Sinne Heiligen waren; gleicher Weise sollte der parallele Nasiräer, weil er auch in besonderm Sinne Jehova heilig war, als ein Grünender, Blühender erscheinen, und zwar durch die natürliche Zierde des Hauptes, durch sein lang wachsendes Haar. Wie der צִיץ (d. i. Blume) des Hohenpriesters sein נֵזֶר (Weihe, Diadem) genannt wird, so heisst auch das Haupthaar (Blüthe) des Nasiräers sein נֵזֶר; ein deutlicher Beweis, dass dies Haupthaar so aufzufassen, ist die Stelle Ps. 132, 8, wo dem נזר ein Blühen zugeschrieben wird (τὸ ἁγίασμά μου ἐξανθήσει). Hieraus wird nun auch deutlich, wie dieser נזר in eine unmittelbare Beziehung mit der Todesgemeinschaft oder Trauer gebracht werden konnte, was V. 7 durch die Worte geschieht: „Auch an seinem Vater und an seiner Mutter, an seinem Bruder und an seiner Schwester soll er sich nicht verunreinigen, wenn sie todt sind, denn die Weihe (נזר) seines Gottes ist auf seinem Haupte.“ Das Todtseyn und die Todesgemeinschaft ist nämlich der absolute Gegensatz zu dem, was das Haupthaar bezeichnet, zur höchsten Lebensfülle oder Blüthe, welche der Hebräer als Heiligkeit auffasst: die Todesgemeinschaft erscheint daher als Entheiligung oder Verunreinigung des Haupthaares. Jede Todesgemeinschaft hatte also der Nasiräer als das natürliche und absolute Gegentheil seines Gelübdes, seiner Weihe nothwendig zu meiden [1]). Eben darum durfte denn auch der Nasiräer sich nicht kahl scheeren, denn dies war Trauerzeichen (S. 183 f.), das als solches die Weihe (das Heiligseyn) aufhob. Als dem Nasiräer Simson (Richt. 13, 4. 5) das Haupthaar abgeschoren war, wich die Weihe von ihm (Richt. 16, 19). Wenn übrigens sein geweihtes Haar siebenfach geflochten war (16, 13), so ist sich zu erinnern, dass die Sieben Heiligkeits- und Weihezahl ist (I, S. 194). Aus dem allem erhellt das Ungenügende der Bemerkung Winers, dass „das Berühren durch ein Scheermesser als Entweihung dessen, was Jehova

1) Abarbanel sagt zur Stelle nicht unpassend: Nam חי העולמים *i. e.* ὁ ζῶν *in aeternum est portio illius, non* המתים *i. e. mortui.*

gehörte, gedacht worden“ [1]); denn nicht das Unberührtbleiben des Haars war das Bezeichnende, sondern das Wachsen, d. i. Blühen desselben.

Nach Ablauf der Weihezeit, deren Dauer vermuthlich unbestimmt, jedenfalls aber nicht ganz kurz war, brachte der Nasiräer ein Opfer, das aus den drei Hauptgattungen, Brand-, Sünd- und Dankopfer, bestand. Letzteres war des Hauptopfer, wie der Augenschein lehrt; als solches wird es theils durch das höhere Opferthier, den Widder, während für die beiden andern jährige Lämmer bestimmt sind, theils durch besondere Modification seines Rituals hervorgehoben. Diese Opfergattung erforderte auch die Natur der Sache, denn das Nasiräat war ja ein Gelübde נֶדֶר (V. 5. vgl. S. 371), es war eine Weihe; Hauptopfer musste also auch das Gelübde- u. Weiheopfer seyn. Besonders modificirt ist der Ritus desselben einerseits dadurch, dass der Nasiräer sein Haupthaar in das Feuer warf, andererseits durch das Weihen eines weitern Opfertheils. Was das erste betrifft, so ist an kein Kahlscheeren zu denken — das wäre eine Beschimpfung gewesen — sondern nur das aussergewöhnliche, während der Gelübdezeit gewachsene Haar wurde abgenommen. War die Weihezeit vorüber, so ziemte sichs, auch das Weihezeichen abzulegen; weil aber die Weihe eine Weihe für Jehova (לְהַזִּיר לַיהוָה V. 2) war, so konnte auch das Haupthaar, welches schlechthin נֵדֶר d. i. Weihe hiess, nicht überhaupt nur abgeschoren, sondern es musste dem, für den die Weihe war, Jehova, förmlich übergeben, dargebracht werden. Dies geschah am passendsten durch das Verbrennen desselben auf dem Altar, wo es mit dem Opfer zugleich in die Höhe stieg [2]). Dass ferner ausser der Webebrust und Hebeschulter, wie bei allen Dankopfern, hier noch die gekochte Schulter gewoben wurde, und zwar in den Händen des Nasiräers, war eine Folge der erhöheten und gesteigerten Weihe, um deren willen überhaupt dies Opfer gebracht ward. War, wie wir gesehen haben, das Weben ein Weihen, so zog die erhöhete, erweiterte Weihe des

---

1) Winer RealW. B. II, S. 165.

2) Das Irrige der oben erwähnten Rabb. Behauptung, das Haar sey in das Kochfeuer gekommen, zeigt sich hier auffallend. War das Haar נֵזֶר, so würde es durch das Kochfeuer, das an sich nichts weniger als heilig war, eher entweiht worden seyn. Es war ja doch jedenfalls so heilig als die Theile des Opferthiers, die verbrannt wurden. Vgl. Calmet zur Stelle, der sich jedoch irrig auf Philo beruft.

Nasiräers auch ein weiteres Weben, als gewöhnlich stattfand, nach sich. Uebrigens ist sich zu erinnern, dass auch bei der Weihe der Priester die bestimmten Opfertheile des Weiheopfers in den Händen derselben gewoben wurden, weil sie selbst, wie der Nasiräer, die Geweiheten waren. Auch das Opferthier ist dasselbe, wie bei der Priesterweihe, woraus sich schliessen liesse, dass der Widder in einer bestimmten Beziehung zur Weihe gedacht wurde. — Die beiden andern Opfer erscheinen mehr als Nebenopfer, sie haben dieselbe Bestimmung, wie bei der Priesterweihe. Das Brandopfer ist das allgemeine Opfer, das nie fehlen darf, das Sündopfer geht auf Vergehen, die unwissentlich begangen waren. Damit das Gelübde der Weihe und Heiligkeit auf alle Weise vollendet und vollkommen erschien, sollte dem eigentlichen Dankopfer noch ein Sündopfer vorausgehen, durch welches auch jedes mögliche unwissentliche Vergehen gesühnt wurde.

Anders war das Opfer, wenn der Nasiräer durh unwillkürliche Todesgemeinschaft verunreiniget war. Diese hob als der absolute Gegensatz die Weihe auf, und es trat wegen der nicht blos gewöhnlichen, sondern erhöheten Reinigkeit, die dem Nasiräat eigen war, auch eine mehr als gewöhnliche Reinigung ein. Das Abscheeren des Haupthaars lag in der Natur der Sache: das Insigne der Weihe musste nothwendig mit dieser stehen und fallen. Ausserdem aber hatte der Verunreinigte ein Sünd-, Brand- und Schuldopfer zu bringen, zwei Tauben und ein Lamm, im Allgemeinen also ein viel geringeres Opfer, als bei der feierlichen und glücklichen Vollendung des Gelübdes, wie die Unterbrechung im Verhältniss zur Erreichung des Ziels es mit sich brachte. Hauptopfer war, wie schon die Wahl der Opferthiere zeigt, das Schuldopfer, welches als solches den directen Gegensatz zu dem bei der Vollendung des Gelübdes zu bringenden Dankopfer bildet. Es bezog sich auf den besondern Fall der Verunreinigung, durch welche die Weihe war aufgehoben worden, auf die Todtengemeinschaft, für die im Allgemeinen diese Opfergattung bestimmt war. Lev. 5, 2. 3. Zwar war diese Weise, eine solche Verunreinigung zu heben, nicht die gewöhnliche, allein das war auch die durch sie aufgehobene Weihe nicht, in der sich der Nasiräer befand. Ganz ähnlich ist der Fall beim Schuldopfer des Aussätzigen, worüber weiter unten. Das Brand- und Sündopfer hatte gleiche Bestimmung, wie bei der Vollen-

dung des Gelübdes. Uebrigens wird sich uns die Wichtigkeit, mit der die Unterbrechung des Gelübdes durch Todesgemeinschaft hier behandelt wird, erst dann recht erklären, wenn wir im folgenden Capitel die Reinigkeitsgesetze genauer betrachtet haben werden.

Die bisher entwickelte Bedeutung des Nasiräats, nach der es als ein in sich abgeschlossenes, aus einem Grundbegriff hervorgegangenes Ganze erscheint, weicht von der gewöhnlichen Ansicht, die wir nicht übergehen dürfen, sehr ab. Man geht nämlich meist von dem Verbot des Weins aus, und betrachtet dann das Nasiräat als ein Gelübde besonderer Enthaltung von sinnlichen Genüssen, als eine Fasten- und Kasteiungszeit; eben darum sey es denn auch eine Art Trauerzeit gewesen, wie das lange Haar bezeuge, welches, namentlich in Aegypten, als ein Trauerzeichen betrachtet worden sey [1]. Das πρωτον ψευδος dieser Ansicht ist, dass dabei das eine Moment des Begriffs der Weihe, welcher dem Ganzen zu Grunde liegt, und zwar sogar das Negative, ausschliesslich geltend und als dominirende Hauptsache oben an gestellt wird. Die Enthaltung vom Wein ist aber dem Wachsenlassen des Haares nicht über-, sondern gleichgeordnet, ja insofern sie dem negativen Momente des Weihebegriffs entspricht, während dieses das positive Moment bezeichnet, steht sie dazu eher in abhängigem Verhältniss. Allein abgesehen davon ist ja von Enthaltung im Allgemeinen gar nicht die Rede; nur des Weins und der starken Getränke soll sich der Nasiräer enthalten, von Fasten und Kasteien sagt der Text keine Sylbe. Wo es der Enthaltsamkeit im Allgemeinen galt, war im ganzen Alterthum niemals blos der Wein, sondern auch zugleich vieles

1) So schon die Rabbinen. Maimonid. More neb. 3, 48. p. 497: *Nasiraeatus proprietas est, ut per prohibitionem ab omnibus ex rite confectis potibus homo ad excellentiorem dignitatem promoveatur et rebus necessariis contentus esse discat.* — Bechai: *quod capillus promissus moerorem et anxietatem inducat ejusque (Nasiraei) adeo animus in cultu Dei demissus se gereret, crinibus capite deturpato.* Einige fanden gar in dem Verbot der Traubenbeeren eine Anspielung auf den Baum der Erkenntniss im Paradiese und seine verbotene Frucht, ingleichen dann eine Beziehung des Nasiräats auf den Unschuldsstand Adams vor dem Genuss dieser Frucht. Vgl. Lightfoot in Luc. 1, 15. Opp. II. p. 490 u. p. 910. — Michaelis typische Gottesgelahrtheit S. 127. von Meyer a. a. O. S. 87: „Das unbeschorene Haar ist wie die Enthaltung vom Wein ein Zeichen der Trauer, war es schon bei den Aegyptern und ist es noch bei den Juden. Das Schneiden der Haare gehört zur Zierlichkeit."

Andere zu geniessen verboten [1]). Da die Verordnung so sorgfältig nur gerade alles, was an Wein und starkes Getränke erinnert oder damit zusammenhängt, aufzählt, ohne irgend andere Genüsse, deren es so viele gab, die wahrlich den Traubenbeeren vorgingen, zu nennen, so ist es um so deutlicher, dass es sich hier nicht um Enthaltung im Allgemeinen, sondern nur um die von dem Wein und starken Getränk handelt. Diese Enthaltung aber ist, wie wir gesehen haben, nicht Zweck, sondern nur Mittel zum Zweck. Noch irriger ist es, um dieser Enthaltung willen das Nasiräat als eine Trauerzeit anzusehen. Es war dies so wenig, dass vielmehr jede Trauer, wie sie z. B. durch Todesgemeinschaft veranlasst ward, sein absoluter Gegensatz ist, durch den es gewaltsam zerstört und aufgehoben wurde. Nach althebräischer Ansicht kann es überhaupt keinen grössern Widerspruch geben, als Geweihtseyn (symbolisch: blühen) und Trauern. Am irrigsten ist es endlich, gar das lange Haupthaar zum Trauerzeichen zu machen, während es doch das directe Gegentheil davon war. Oder ist das Jobeljahr ein Fasten- und Trauerjahr, dass der unbeschnittene Weihstock נזיר hiess? Nicht das Wachsenlassen der Haare, sondern das Abscheeren, d. h. das Kahlscheeren war Zeichen der Trauer. Vgl. Jer. 7, 29. Mich. 1, 16. Jes. 22, 12. Deut. 21, 12. 13. In dieser Vorstellung stimmten die Hebräer mit allen alten Völkern überein, und nur allein die Aegypter machten, wie **Herodot** ausdrücklich sagt, davon eine Ausnahme [2]). Wie wäre es möglich, dass die Hebräer für unbelaubt und unbehaart Ein Wort haben könnten, wenn Behaartseyn Zeichen der Trauer seyn sollte? Weit entfernt Trauerzeichen zu seyn war das Haar des Nasiräers seine Krone (Schmuck, Zierde), um deren willen er bei den Juden als König in gewissem Sinne betrachtet ward [3]). (Vgl. Klagl. 5, 15, 16. Jer. 13, 18). Das Unrichtige wohl fühlend stellt daher **von Meyer** neben

---

1) Man vergleiche die Beispiele bei **Meiners** krit. Gesch. der Religg. II, S. 139 ff.

2) **Herodot.** II, 36: *τοῖσι ἀνθρώποισι ἄλλοισι νόμος, ἅμα κήδεϊ κεκάρθαι τὰς κεφαλάς, τοὺς μάλιστα ἱκνέεται· Αἰγύπτιοι δὲ ὑπὸ τοὺς θανάτους ἀνιεῖσι τὰς τρίχας αὔξεσθαι κ. τ. λ.*

3) R. **Bechai** in Num. 6. (bei **Carpzov.** Appar. cr. Antiq. p. 152): *Quod ipse (Nasiraeus) Rex sit cupiditatibus imperans praeter morem reliquorum hominum, qui cupiditatum sunt servi.* — **Drusius** ad h. l.: *Nasiraeatus quasi corona est, qua coronatur et ornatur is, qui domat cupiditates suas.* vide Abenesram.

seiner erwähnten Ansicht die andere auf: „Aber diese Auslegung ist nicht hinreichend, von anderer Seite erscheint das lange Haar als ein Schmuck, als eine Krone“ [1]). Allein so vielsinnig auch ein Symbol seyn mag, entgegengesetzte, sich gegenseitig ausschliessende Dinge kann es doch nie bedeuten (I, S. 49 f.).

Der widerlegten Ansicht vom Nasiräat verdankt auch die Meinung ihren Ursprung, als sey darin der Anfang des Mönchthums zu suchen, wie man besonders katholischer Seits hier und da hat geltend machen wollen [2]). Protestantischer Seits wurde darauf zum Theil sehr ungeschickt entgegnet. Statt nämlich nachzuweisen, wie das Nasiräat mit Absonderung aus der Gesellschaft, mit Fasten und Kasteien, überhaupt mit Askese im Allgemeinen gar nichts zu thun habe, wie es dem Israel. Priesterthum parallel sey, und darum so wenig als dieses in eine Verbindung mit dem Mönchthum gebracht werden könne, gab man den ersten Irrthum von der mönchischen Enthaltsamkeit zu und suchte, wie dies von Less in einer eignen Abhandlung geschehen ist, darzuthun, das Nasiräat sey ein ägyptisches Ueberbleibsel gewesen, welches Mose noch nicht gänzlich habe vertilgen können, aber doch durch seine Vorschrift darüber so beschwerlich als möglich gemacht habe, um es allmählig dadurch in Abgang zu bringen; gleich in V. 2, der zu übersetzen: „wenn jemand sich auszeichnen will“ liege die Missbilligung des Ganzen [3]). Rosenmüller, der diese Auslegung zwar verwirft, hat doch so viel davon beibehalten, dass Mose derartige (Enthaltungs-) Gelübde schon vorgefunden, aber, um eher davor abzuschrecken, als dazu einzuladen, sie möglichst erschwert habe. Was sollte, von allem andern abgesehen, aus dem Mosaischen Gesetz werden, wenn man die Beschwerlichkeit seiner einzelnen Verordnungen als eine (verkappte) Missbilligung derselben von Seiten des Gesetzgebers selbst ansehen wollte? Uebrigens führt uns diese Ansicht auf die Hypothese vom Ursprung des Nasiräats, deren wir noch zum Schlusse gedenken müssen.

---

1) von Meyer Blätter für h. W. X, S. 88.

2) Dessovius dissert. vota monastica et Nasiraeorum inter se collata. Kilon. 1703.

3) Less. Progr. super lege Mos. de Nasiraeatu Num. 6. prima eaque antiquissima vitae monasticae improbatione. Götting. 1789. — Michaelis Orient. Bibl. IV, S. 235 f.

Dass das Nasiräat aus dem Heidenthum namentlich aus Aegypten herrühre, hatte zwar schon Cyrill von Alexandrien geäussert [1], ausführlich zu beweisen suchte es aber erst Spencer, dem Michaelis und andere Neuere gefolgt sind [2]. Seine Gründe sind in Kurzem diese: Auch die Heiden, insbesondere die Aegypter hätten den Göttern zu Ehren ihre Haare lang wachsen lassen, namentlich bei Gelübden, ingleichen habe man auch häufig die Haare abgeschnitten und sie den Göttern feierlich dargebracht; das vormosaische Alter dieser religiösen Sitte gehe aber daraus hervor, dass nach Diodors Bericht schon Osiris während seines Zugs nach Aethiopien sein Haar den Göttern geweiht und es wachsen lassen habe [3]. So gross hier die Aehnlichkeit nach aussen scheint, so total verschieden ist alles, wenn man auf Zweck und Bedeutung sieht. Was zuerst das Wachsenlassen der Haare betrifft, so geschah dies im Heidenthum keineswegs überhaupt bei Gelübden, sondern nur bei einer bestimmten Gattung derselben, die aber gerade mit dem Nasiräat auch nicht in der entferntesten Beziehung stehen, nämlich bei solchen, die zur Abwendung einer Gefahr besonders Lebensgefahr gethan wurden, daher meist, wenn man eine Reise, vorzüglich Seereise (als die gefahrvollere) antrat oder wenn eine Krankheit dem Leben Gefahr drohte [4]. Das Haar, wenn es stark und lang ist, zeugt, wie die Producte der Erde, von Lebenskraft und Lebensfülle, und ist insofern Gegensatz alles Mangels an Leben, also des Krankseyns und der Lebensgefahr. Sehr nahe lag es bei solcher Vorstellung nach überstandener Lebensgefahr den Göttern, welchen man die Bewahrung und Erhaltung zuschrieb oder die man darum gebeten, jenes Zeichen des erhaltenen und bewahrten Lebens als Geschenk, als dankbare Anerkennung ihres Schutzes darzubringen. Was hat aber

1) Cyrill. Alex. de adorat. in Spir. et verit. 16. Opp. I, p. 575.

2) Spencer. de leg. Hebr. rit. III, 1, 6. Michaelis Mos. Recht III, §. 145. typische Gottesgelahrtheit S. 51.

3) Diodor. Sic. hist. 1, 16.

4) Artemidor. Oneirocr. 1, 23: *ναυαγήσαντες μὲν, ἢ ἐκ μεγάλης σωθέντες νόσου, ξυρῶνται οἱ ἄνθρωποι.* — Diodor. Sic. bibl. hist. 1, 74: *ποιοῦνται δὲ καὶ θεοῖς τισιν εὐχὰς ὑπὲρ τῶν παιδίων οἱ κατ' Αἴγυπτον τῶν ἐκ νόσου σωθέντων, ξυρήσαντες τὰς τρίχας.* Nach Pausanias (Corinth. 11, 6) brachten die Sicyonischen Weiber ihre Haare der Hygea, der Tochter des Aeskulaps dar. Petronius (cap. 63) nennt das Abscheeren Naufragorum ultimum votum.

das Nasiräat mit Seereisen und Krankheiten und dergl. zu thun? Zeigt sich in diesem einzelnen Punkte nicht wieder deutlich die absolute Verschiedenheit hebräischer und heidnischer Symbolik? Im Heidenthum war das Haar Zeichen physischer Lebenskraft, der Mosaismus sieht darin wohl auch Leben dargestellt, aber er fasst den Begriff Leben ethisch auf, und das Haar des Nasiräers ist ihm Symbol der Weihe und Heiligung. Das feierliche Abscheeren und Darbringen der Haare geschah aber noch aus einem andern Grund im Heidenthum. Junge Leute pflegten ihre Haare und zwar insbesondere die Barthaare bis zu ihrer Mannbarkeit stehen zu lassen, und sie dann als Weihegeschenke den Göttern darzubringen [1], und zwar dem Apollo (dem Gott der mannbaren Jugend) oder dem Jupiter Capitolinus oder dem Herkules. Hier liegt die rein physische Tendenz der Sitte noch deutlicher vor Augen: die Barthaare sind die Erstlinge der Männlichkeit, Zeichen der Pubertät und werden als solche denjenigen Gottheiten dargebracht, in denen die Manneskraft von irgend einer Seite her personificirt ist. Was hat aber das Nasiräat mit der Pubertät zu thun? Spencer urgirt zwar, dass nach Amos 2, 11. Klagel. 4, 7 die Nasiräer junge Leute gewesen seyen; folgt aber daraus, dass das Nasiräat sich auf Pubertät bezog? Hochbejahrte konnten freilich dies Gelübde nicht übernehmen, weil bei ihnen der Haarwuchs schwächer war; Leute mit langem, starkem Haarwuchs waren immer solche, die in der vollen Lebenskraft standen: darauf sind auch jene Stellen zu beziehen. Ausserdem ist beim Nasiräat von den Barthaaren gar keine Rede, und es ist höchst sonderbar, dass Spencer diese nur hierher zieht, da ja das Nasiräat ebenso gut auch von Weibern übernommen werden konnte (Num. 6, 2), was allein schon die ganze Parallele unstatthaft macht. Mit Recht hat man daher in neuester Zeit die Hypothese vom heidnischen Ursprung wieder fahren lassen [2].

---

1) Sueton. Neron. 12: Barbam primam posuit, conditamque in auream pixidem, et pretiosissimis margaritis adornatam Jovi Capitolino consecravit. Theodoret Quaest. 28 in Lev. *Εἰώϑασιν Ἕλληνες μὴ ἀποκείρειν τῶν παίδων τὰς κορυφὰς, ἀλλὰ μᾶλλον ἐᾷν τοὺς μαλλοὺς, καὶ τούτους κατὰ χρονὸν ἀνατιϑέναι τοῖς δαίμοσιν.* Vgl. Spencer l. c. p. 72.

2) Winer Real W. B. II, S. 165 „Einige glaubten, das Nasiräat sey aepyptischen Ursprungs und nur in seiner Tendenz hebraisirt; aber die Theile des Nasiräergelübdes erscheinen in Aegypten zu sehr vereinzelt und selbst zu unähnlich, und jene Art der Ablobung steht in sol-

§. 4.

Bedeutung des Eiferopfers.

Um den Ritus, zu welchem das Eiferopfer gehörte, im Ganzen richtig zu würdigen, muss man sich nothwendig auf den Standpunkt stellen, von welchem aus der Mosaismus die Ehe betrachtet. Er sieht in ihr ein Gegenbild dessen, was die Grundlage der Mos. Religion und überhaupt der Existenz Israels bildet, des Bundes zwischen Jehova und dem Volk. Von Jehova sich wenden, andere Götter anbeten und verehren ist so viel als ehebrechen, mit fremden Göttern huren. Num. 15, 39. Dadurch wurde der Ehebund nicht blos im Allgemeinen unter einen religiösen Gesichtspunkt gestellt, wie bei allen alten Völkern der Fall war, sondern noch unter den eigenthümlichen Gesichtspunkt der Mos. Religion; der ernste, strenge Charakter des Bundes mit Jehova musste auch nothwendig auf den Ehebund übergehen, daher der Ehebruch gewissermassen unter denselben Gesichtspunkt fiel, wie der Abfall von Jehova. Dazu kam noch, dass der ganze Bund mit Jehova d. i. die Theokratie, nach aussen wie nach innen durch leibliche Abstammung bedingt und geregelt war, und daher die rechtmässige, eheliche Nachkommenschaft um so höhere Wichtigkeit und Bedeutung erhalten musste. Durch den Ehebruch wurde demnach, als die Nachkommenschaft verfälschend, die theokratische Verfassung zerstört oder gefährdet und eben damit die Existenz Israels überhaupt an der Wurzel angegriffen. Dieser in mehrfacher Beziehung höchst verderbliche Charakter des Ehebruchs machte die allerstrengsten Gesetze gegen ihn nöthig, und weil er ohnehin ein meist sehr geheimes Verbrechen ist, das nur selten gehörig bezeugt werden kann, so wollte das Gesetz auch dahin wirken, dass er nicht durch Schleichen im Verborgenen nur noch häufiger und verderblicher werde. Darum sollte denn nicht blos gegen das überwiesene Verbrechen verfahren werden, sondern auch (gegründeter) Verdacht nicht unbeachtet und ungerügt bleiben. Wenn dabei nicht sowohl gegen den Mann als vielmehr gegen das Weib eingeschritten ward, so hat die grössere Strenge gegen letztere ihren

---

chem Nexus mit israelitischer Denkweise, die einzelnen Elemente endlich sind so einfach und so verbreitet in der alten Welt, dass die Erforschung eines ausländischen Ursprungs wenigstens unnöthig ist.“

Grund theils darin, dass jedenfalls für das reine unverfälschte Bestehen der Familie die eheliche Treue des Weibes wichtiger ist als die des Mannes [1]), theils aber auch darin, dass nach der vorchristlichen Ansicht das Weib eigentliches Eigenthum des Mannes ist (ganz entsprechend auch dem Verhältniss Israels zu Jehova im Bunde), der Ehebruch darum von Seiten des Weibes auch noch als Veruntreuung des Eigenthums, und zwar des höchsten und wichtigsten erschien.

Was nun die vorliegende Verordnung betrifft, die es nicht mit dem erwiesenen Verbrechen, sondern nur mit dem Verdacht desselben zu thun hat, so wurde der schauerliche Ritus nur, wie auch die Rabbinen ausdrücklich angeben, bei gegründetem Verdacht, über welchen sich der Mann ausweisen konnte, vorgenommen. In diesem Falle war eine derartige Behandlung der Sache gewissermassen im Interesse des Weibes selbst, denn es ward dadurch der Selbstrache des Mannes vorgebeugt, was bei dem heftigen und eifersüchtigen Charakter des Orientalen sehr wohl in Anschlag zu bringen ist; zugleich wurde das Weib, wenn sie unschuldig war, für die Folgezeit vor jeder Misshandlung gesichert [2]). — Der Ritus selbst concentrirt sich zuletzt in einem Reinigungseid, welchem wegen der Grösse und Wichtigkeit des Verbrechens eine Beschwörung von Seiten des Priesters in Form eines Fluches voranging. Alles andere ist, wie wohl zu beachten, nur begleitender Art. Wir beginnen daher auch mit diesem Centrum des Ganzen. Die Beschwörungsformel ist ganz in Israelitischem Geiste, d. h. vom Standpunkt strenger Vergeltung und nach dem Rechtsgrundsatz: Aug um Aug, Zahn um Zahn, abgefasst. Gemäss dem Charakter der alttestamentlichen Oekonomie überhaupt und der theokratischen Belohnungen und Bestrafungen insbesondere, die nie rein geistiger, innerlicher, sondern leiblicher, zeitlicher Art sind, wird auch dem verdächtigen Weibe, im Falle sie schuldig ist, aber leugnet, keine blos innere, erst nach dem Tode in der Ewigkeit beginnende, sondern eine äussere, zeitliche Strafe Gottes angekündigt. Diese

1) **Wagenseil** not. 3 ad Sota 1. mischna sect. 1.

2) Darauf weist schon **Theodoret** (quaest. 10 in Num.) hin: Τοῦτο μέντοι γίνεσθαι νενομοθέτηκεν ὁ δεσπότης θεὸς, τὴν μιαιφόνον αὐτῶν ἐπιστάμενος γνώμην· ἵνα γὰρ μὴ ἐξ ὑποψίας ἀποκτείνωσι τὰς ὁμοζύγους, ἐκέλευσε τὴν ὑποπτευομένην αὐτῷ προςενεχθῆναι, ἅτε δὲ πάντα σαφῶς ἐπισταμένῳ καὶ τὰ λάθρα γινόμενα.

Strafe ist dann eine bezeichnende zugleich; sie trifft die Leibestheile, mit oder an denen gesündigt worden [1]. Fremden Saamen hatte die Ehebrecherin in sich aufgenommen, dafür sollte sie überhaupt das Vermögen verlieren, Saamen aufzunehmen und zu gebären, was desto schrecklicher erschien, als es des Israel. Weibes grösste Ehre und Glück war, Kinder zu gebären [2]. Wie es aber jene Anschauungsweise, die, zumal bei religiösen Handlungen, das Innere an ein äusseres Unterpfand knüpft, fordert, so wurde der Beschwörungsfluch nicht blos als Wort an das Weib gesprochen, sondern ihr recht eigentlich eingegeben. Darum schrieb ihn der Priester auf, wusch dann die aufgeschriebenen Worte im Wasser ab und gab ihr dieses Wasser zu trinken [3]. Bei diesem Zueignen des Fluchs durch Trinken hat man sich übrigens zu erinnern, dass bei den Hebräern häufig das Erfahren des göttlichen Zornes (d. i. der Strafe des Fluchs) als ein Trinken desselben aufgefasst wird. Vgl. besonders Hiob **21**, **20**. Ezech. **23**, **32** ff. Jer. **49**, **12** [4]). Der Trank selbst heisst daher מֵי הַמָּרִים הַמְאָרְרִים Fluch mit sich führendes Wasser der Bitterkeit d. i. Wasser des Wehes und Jammers. Wenn auch noch Staub עָפָר in diesen Fluchtrank kam, so dürfte wohl Gen. **3**, **14** als erläuternd beizuziehen seyn. Dort ist das Essen oder Zusichnehmen des Staubes עָפָר gleicherweise Folge des über die Schlange ausgesprochenen Fluches (ארר, wie hier); Staubessen ist daher dem Hebräer überhaupt Zeichen der Verwerflichkeit, Fluchwürdigkeit, der tiefsten Schmach und Erniedrigung Ps. **72**, **9**. Mich. **7**, **17**. Jes. **49**, **23**. Das Mischen des Staubes unter Wehe- oder Fluchwasser weist somit auf die Ver-

---

1) Theodoret l. c. *δι' ὧν γὰρ ἡ ἁμαρτία, διὰ τούτων ἡ τιμωρία.*

2) Die Juden haben jenen Gegensatz bei der Bestrafung in allen Einzelheiten weiter ausgeführt und geben an, wie die *Sota* in allen möglichen Beziehungen das Gegentheil von dem empfange, was sie gethan. Vgl. Wagenseil a. a. O. p. 1102.

3) Eine, was das Aeussere betrifft, nicht unähnliche Sitte erwähnt aus dem heutigen Orient Oppenheim Ueber den Zustand der Heilkunde in der Europ. und Asiat. Türkei: „Es werden Sprüche aus dem Koran auf ein Brett geschrieben, dasselbe abgewaschen und das schmutzige Wasser dann dem Kranken zum Trinken gegeben.“

4) Wenn der Trank des Zorns öfter Wein ist, der trunken und taumeln oder fallen macht (Jes. 51, 17. Ps. 60, 5. Jer. 8, 14), so bleibt nichts desto weniger das Bild des Trinkens immer dasselbe; die besondere Gattung des Tranks ist nur um des Taumelns und Fallens willen gewählt.

werflichkeit der Ehebrecherin vor Jehova, auf ihre tiefste Schmach und Erniedrigung hin, was auch noch durch mehreres Andere im Ritual angedeutet ist, wie sogleich erhellen wird [1]. Dass zu dem Trank kein gewöhnliches, sondern „heiliges“ Wasser (d. i. aus dem Becken der Stiftshütte), und eben so kein gewöhnlicher Staub, sondern Staub von der Wohnung Jehova's genommen werden sollte, ist sehr bezeichnend, denn die Stiftshütte ist überhaupt der Ort der wirksamen Offenbarung und Gegenwart des heiligen Jehova. Die Wirksamkeit des Fluches und der Verwerfung von Seiten Jehova's konnte nicht wohl anschaulicher dargestellt werden. Ausdrücklich wird auch das Gefäss, aus dem die Verdächtige den Fluchtrank zu sich nahm, als ein „irdenes“ bestimmt, was gleichfalls wegen der Werthlosigkeit des Geräthes und Stoffes auf Verwerflichkeit und Verachtung hinwies (Klagel. 4, 2. Sir. 13, 3. [2]). Höchst wahrscheinlich wurde das Gefäss nachher auch zerschlagen. Schmach und Erniedrigung deutet endlich auch die Entblössung des Hauptes der Verdächtigen durch den Priester an [3]), denn das Verhüllen des Hauptes war Zeichen der weiblichen Schaam und Sittsamkeit, nur verdächtige Weibspersonen erschienen öffentlich unverhüllt [4]). Mit der Hauptverhüllung nahm also der Priester zugleich das Zeichen ehelicher Treue und Sittsamkeit weg [5]).

Das **Opfer**, welches bei diesem Beschwörungsritus gebracht ward, ist ganz eigener Art; es ist kein blutiges, ja nicht einmal ein gewöhnliches Speiseopfer, sondern besteht aus einer Getraideart, welche sonst niemals zu Opfern genommen wurde,

---

1) **Philo** deutet in seiner Weise das Wasser und den Staub (Erde) sehr künstlich und ungenügend (de special. leg. p. 786) so: *τὸ ὕδωρ πρὸς τὸ καθαρεύειν τῆς αἰτίας· ἐπειδὴ δι' αμφοτέρων αἱ γενέσεις καὶ αὐξήσεις καὶ τελειώσεις ἁπάντων.... τὸ μὲν ὕδωρ εἰπὼν δεῖν καθαρόν τε λαμβάνειν καὶ ζῶν, ἐπεὶ ἡ ἀνυπαίτιος γυνὴ καθαρεύειν τὸν βίον, καὶ ζῆν ὀφείλει· τὴν δὲ γῆν.... ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ ἐδάφους, ὅπερ ἀναγκαῖον, ἀρετῶσαν ὡς καὶ γυναῖκα τὴν σώφρονα.*

2) Ganz irrig **Philo** l. c. *τὸ γὰρ κεραμεοῦν ἀγγεῖον, πρὸς τὸ μοιχεύεσθαι διὰ τὸ εὐκτὸν θάνατος ἡ κατὰ μοιχῶν δίκη.* Die sonderbaren Rabbinischen Meinungen s. bei **Wagenseil** l. c. p. 356.

3) **Wagenseil** l. c. p. 42 sq.

4) Vgl. **Warnekros** hebr. Alterthümer S. 433 f.

5) Anders, aber gekünstelt **Theodoret** Quaest. 10 in Num.: *τούτου χάριν ἀκάλυπτον αὐτὴν τῷ θεῷ προσενεχθῆναι κελεύει, διδάσκων ὅτι γυμνὰ πάντα καὶ τετραχηλισμένα ἐνώπιον αὐτοῦ, καὶ οὐδὲν αὐτὸν λέληθε τῶν παρ' ἡμῶν γιγνομένων.*

aus Gerstenmehl. Der Name für Gerste שְׂעֹרָה, leitet uns auf den Grund dieser Bestimmung. Das Stammwort שָׂעַר heisst rauhe, starre Haare haben, und die Gerste hat sonach jenen Namen von den borstigen Haaren oder Acheln, sie ist durch ihren Namen schon als das rauheste, also auch geringste Getreide bezeichnet. Dafür galt sie auch im ganzen Alterthum, und hiess *vile hordeum* [1]). Vergleicht man Hos. 3, 2, wo der Prophet dem ehebrecherischen Weibe (Israel) Gerste als Kaufpreis giebt, so wird deutlich, dass dies besondere Opfermaterial um des Weibes und des ihr angeschuldigten Verbrechens willen gewählt ward; es soll damit die Geringschätzung der Verdächtigen, ihre Erniedrigung und Feilheit angedeutet werden [2]). Aus demselben Grunde durfte zu diesem Opfer kein Oel und Weihrauch kommen; beide sind des Opfers Schmuck und Zierde, und mussten nothwendig fehlen bei einem Opfer, das wie der ganze Ritus, sich auf etwas Verächtliches, Verwerfliches, Hässliches bezog [3]). Warum aber überhaupt hier ein Opfer? Nach Mos. Principien musste jeder, der sich Jehova nahen קרב wollte, um in irgend ein bestimmtes Verhältniss zu ihm, als dem Heiligen, zu treten, ein קָרְבָּן d. i. Opfer bringen; ohne dieses konnte „vor Jehova“ nichts vorgenommen werden. Nun erscheint aber hier Jehova recht als der Heilige, d. h. der, dem die Sünde und insonderheit diese Sünde des Ehebruchs das Ab-

---

1) Phaedr. 2, 8. 9. Wagenseil l. c. p. 662. Winer Real-W. B. I, S. 362.

2) Winer a. a. O. bemerkt über Hos. 3, 2: „Einer Frau von Reputation würde der Prophet wohl Weizen gegeben baben. Liegt doch schon in den 15 Seckeln eine Herabwürdigung jenes Individuums!“ — Aehnlich übrigens schon Philo l. c. *Κριθινόν ἐστι τὸ ἄλευρόν· ἴσως ἐπειδὴ ὑπαμφίβολός ἐστιν ἡ ἀπὸ κριθῆς τροφὴ καὶ ἀλόγοις ζώοις καὶ ἀτυχέσιν ἀνθρώποις ἐπαρμόζεσθαι, σύμβολον τοῦ τὴν μεμοιχευμένην οὐδὲν θηρίων διαφέρειν.* — Die Mischna sagt Sota 2, 1: *R. Gamaliel ait: quemadmodum facta est belluina, ita et sacrificium ejus esca belluarum* מאכל בהמה *erat.* Wagenseil l. c. p. 348. 354. Dies führt Lundius jüd. Heiligth. noch weiter aus. Vgl. S. 703.

3) Dies Naheliegende wird meist übersehen und dagegen allerlei Sonderbares weit hergeholt. So meint Jarchi, die Ehebrecherin habe die Finsterniss geliebt, billig habe darum das Symbol des Lichts, Oel, bei ihrem Opfer fehlen müssen. Der Commentar Mincha Belula sieht im Oel ein Symbol des guten Namens, der dem Weibe gefehlt habe u. s. w. Besser Chrysostomus Orat. 5. adv. Jud. *ἐπειδὴ πένθος ἐστὶ καὶ κατάγνωσις καὶ ὑποψία πονηρὰ, ἐμιμεῖτο τὴν συμφορὰν τῆς οἰκείας, θυσίας τὸ σχῆμα, διὰ γὰρ τοῦτο φησὶν· οὐκ ἐπιχέεις κ. τ. λ.* Noch bestimmter sagt darüber die Gemara (bei Wagenseil p. 351): שלא יהא קרבו מהודר *i. e. Ut venustate oblatio destitueretur.*

bild des Abfalls von ihm, ein Greuel ist, und der sie daher gerechter Weise bestraft und rächt. Das Opfer heisst daher auch ein „Opfer (Gabe) der Eifersucht“, das bestimmt ist „Missethat ins Andenken zu bringen.“ Deutlich erhellet hieraus, dass es ein Opfer des Mannes war, denn dieser war eifersüchtig und wollte die Missethat dem Jehova zur Rüge und Rache ins Andenken bringen. Während des feierlichen Actes legt es der Priester wohl in des Weibes Hände, weil sich das Opfer auf sie bezog und um ihretwillen gebracht ward; nach der Beschwörung aber weiht er es feierlich durch Weben dem Jehova und zündet das bestimmte Theil davon auf dem Altar an. Das Opfer ist also hier nicht sühnend im engern Sinne, es wird ihm nicht das כפר zugeschrieben, denn das Weib sollte ja nicht gesühnt, sondern im Fall sie schuldig war, gestraft werden, sie brachte auch das Opfer gar nicht; ebenso bedurfte aber auch der Mann der Sühne im engern Sinne nicht, er war es jedoch, der das Weib vor Jehova führte und von ihm, als dem Heiligen Israels, Rache und Strafe begehrte; das Opfer war daher, wie es auch seinem Material nach sehr unvollständig und gering ist, nur im Allgemeinen das Mittel, mit Jehova in ein Verhältniss zu treten, und nur etwa in diesem ganz allgemeinen Sinne liesse sich ihm Sühnkraft zuschreiben; in keinem Falle ist es aber ein eigentliches Sühnopfer, ein solches hätte nothwendig Blut erfordert [1]). Ueberhaupt aber darf nicht vergessen werden, dass das Opfer hier nicht den Kern und die Spitze des ganzen Ritus bildet — das ist vielmehr der Beschwörungsact — sondern mehr begleitende Nebensache ist, die sich daher auch in jeder Beziehung nach der Hauptsache richtet.

Häufig wird der ganze Ritus in gleiche Linie mit den im Alterthum üblichen Unschuldsproben und Ordalien gestellt; schon

---

1) Die Rabbinen glaubten durchaus dem Eiferopfer Sühne (כפר) schreiben zu müssen. So behauptet **Chaskuni**: es könne unmöglich zur Sühne des Weibes dienen, sondern nur des Mannes, und beziehe sich dann auf die Sünde, dass er nicht, sobald ihm nur irgend etwas an dem Weibe verdächtig vorgekommen sey, sie gewarnt habe und so mittelbar schuld sey, dass der Name Gottes (im Fluch auf der Rolle) abgewischt werde!! Wegen קרבנה V 15 will **Wagenseil**, es sey ein Opfer des Weibes und nicht des Mannes, allein das Pronomen giebt dazu kein Recht, wie die unmittelbar folgenden Worte zeigen; es bezog sich wohl auf das Weib, wurde ihr selbst in die Hände gelegt, blieb aber doch immer ein Opfer des Mannes. Vgl. **Abarbanel** z. St.

Spencer bemühte sich, auch hier den heidnischen Ursprung nachzuweisen: der Ritus, meint er, sey von Gott nur adoptirt aber modificirt worden, und zwar *ne privilegium aut miraculum aliquod inter Gentes familiare populo suo deesse videretur!?* [1]) Auch Rosenmüller führt Beispiele von Keuschheitsproben bei den Indern und andern Völkern an [2]). Allein man übersieht dabei gänzlich, dass hier gar keine Unschuldsprobe angestellt wurde. Nicht der geschriebene und abgewaschene Fluch brachte dem schuldigen Weibe das Verderben, der Fluchtrank war nur Symbol und Unterpfand der Strafe, welche Jehova, der Heilige, auf die feierliche mit einem Opfer verbundene Anrufung hin, über die Schuldige würde ergehen lassen. Das Wasser an und für sich war ganz unkräftig, es wird ihm auch durchaus keine magische, wunderbare Wirkung beigelegt; wohl aber ist es Jehova, von dem die Strafe im Falle der Schuld erbeten wird. Er ist es, der die Strafe und das Verderben verhängt; wie er sein Volk, mit dem er den Bund eingegangen, wenn es fremden Göttern nachhurte, als der eifrige und eifersüchtige Gott, mit Strafe und Elend heimsuchte, so konnte und sollte er auch das Weib, welches den Ehebund gebrochen, seine strafende Gerechtigkeit erfahren lassen; wie er so manche Unfruchtbare segnete mit Leibesfrucht, so sollte er auch die Fruchtbare aber Fluchwürdige mit Unfruchtbarkeit bestrafen [3]).

§. 5.

Bedeutung des Ritus nach einem Mord, dessen Thäter unbekannt war.

Wenn ein Getödteter auf dem Felde gefunden ward, und man den Mörder nicht kannte, so setzte man voraus, er sey aus der nächsten Stadt oder befinde sich doch in ihrer Mitte. Mit dem Mörder aber hatte diese zugleich eine Blutschuld in ihrer Mitte, die, wenn der Mörder selbst nicht aufgefunden und bestraft werden konnte, jedenfalls doch weggeschafft werden musste. Dazu war nun ein besonderer Ritus angeordnet, dessen

---

1) Spencer de leg. Hebr. ritual. III, 1. 2.

2) Rosenmüller altes und neues Morgenland II, S. 226. Vgl. auch die Schriften, die Warnekros hebr. Alterthümer S. 486 Note anführt.

3) Vgl. noch im Allgemeinen Winer Real-W. B. I, S. 356.

Zweck der Text selbst im Schlussvers mit den Worten angiebt: „Also sollst du das unschuldige Blut (die Blutschuld) aus deiner Mitte wegschaffen.“

Es kommt hier vor allem darauf an, den allgemeinen Charakter der ganzen Handlung richtig aufzufassen, was bisher meist nicht geschehen ist. Gewöhnlich wird nämlich die Tödtung der Kuh als ein Opfer und zwar speciell als eigentliches Sühnopfer angesehen und darnach dann die ganze Handlung für eine eigentlich und rein religiöse gehalten. Dies zeigt sich aber leicht als irrig. Die Sünde, um die es sich hier handelt, ist ein Mord, eine Blutschuld; für diese kennt aber das Mos. Gesetz kein Sühnopfer. Der Mord wird mit dem Tode bestraft, ja selbst der unvorsätzliche Todtschläger kann und soll nicht durch ein Opfer gesühnt werden, sondern der Thäter wird mit einer Art Haft und Exil belegt. Num. 35, 9—34. Deut. 19, 4—12. Weit entfernt auch, dass der unbekannte Mörder durch den Tod der Kuh gesühnt worden wäre, fiel er, was wenigstens die jüdische Tradition sehr bestimmt versichert, sobald man seiner später noch habhaft wurde, der gesetzlichen Strafe anheim [1]). In der Verordnung selbst findet sich gar nichts, was dazu berechtigte, die Kuh und das Verfahren mit ihr für ein Opfer zu halten; vielmehr spricht Einiges entschieden dagegen. Nirgends nämlich wird sie als ein Opfer bezeichnet, sie heisst weder קרבן, noch חטאת, noch אשם, wie sonst immer auch bei aussergewöhnlichen und ganz unregelmässigen Opfern, z. B. bei Num. 19, 9 geschieht. Was jedes Opfer eigentlich erst zum Opfer macht und daher niemals fehlen durfte, auch deshalb immer, mochte die Opferhandlung sonst noch so unregelmässig seyn, wie in dem ebengenannten Falle bei der rothen Kuh Num. 19, ausdrücklich erwähnt wird, die Seele und Wurzel des Opfers (Vgl. oben S. 200), das Blutsprengen an oder gegen einen heiligen Offenbarungsort Jehovas, fehlt hier gänzlich, ja nicht einmal vergossen wurde das Blut des Thiers, seine Todesart war vielmehr eine total verschiedene von der eines Opferthiers. Vom Tödten der Opferthiere steht immer שָׁחַט d. i. schlachten (Lev. 1, 5. 11. 2, 2. 8. 13. 4, 4. 15. 24. 29. 33. u. s. w.), vom Tödten dieser Kuh ist aber jedesmal (V. 4 u. 6) עָרַף gebraucht, welches

1) Maimonid. Rozeach. 10, 8. More neb. 3, 40.

durchaus nicht schlechthin tödten oder mit dem Messer (Schwerdt) umbringen heisst, sondern nur und allein: das Genick brechen Ex. 13, 13. 34, 20. Jes. 66, 3 (bildlich, vom Um- oder Abbrechen der Altäre, einmal Hos. 10, 2). Die LXX halten diesen Unterschied genau fest: שחט übersetzen sie immer durch *σφάγειν*, unser ערף aber durch *νευροκοπεῖν*; auch Josephus unterscheidet bestimmt [1]); noch mehr aber heben die Rabbinen diesen Unterschied hervor, indem sie behaupten, das שחט sey bei dieser Kuh ebenso ungesetzlich und verboten gewesen, als umgekehrt das ערף bei den Opfern [2]). Offenbar sollte sich also die Todesart der Kuh von der eines Opferthiers unterscheiden, und eben dadurch angedeutet werden, dass sie kein Opfer sey. Dies geht auch daraus hervor, dass weder ein ganzes noch theilweises Verbrennen, was gleichfalls bei jedem Opfer unerlässlich war, statthatte; die Rabbinen behaupten vielmehr, das Thier sey begraben worden [3]). Endlich functioniren bei der ganzen Handlung die Priester gar nicht als Cultpersonale; ohne irgend ein eigentlich priesterliches Geschäft zu besorgen, wie etwa die Vollziehung der Sühne durch das Blutsprengen, wohnen sie nur bei als diejenigen, welche nach dem Gesetz über Schuld oder Unschuld, über Bestrafung oder Befreiung von der Strafe zu entscheiden haben, kurz als die richterliche Behörde, wie V. 5 so bestimmt und nachdrücklich hervorhebt. Nehmen wir dazu, dass gleich Anfangs der Verordnung V. 2 neben den Aeltesten die שפטים (d. i. Richter) der Stadt als fungirende Personen auftreten, so ist nichts klarer, als dass die ganze Handlung nicht sowohl einen streng religiösen als vielmehr einen gerichtlichen Charakter hat. Das Ganze ist ein Gerichtsact in symbolischer Form, wie sich deren so manche im Alterthum finden [4].) Nur so aufgefasst wird der ganze Ritus deutlich, während jede andere Auffassung sich in unauflösliche Widersprüche verwi-

---

1) Joseph. Antiq. 4, 8, 16. *τοὺς τένοντας κοψάτωσαν τοῦ βοός.*

2) Kerithut. 25, a. פרה בשחיטה כשירה בעריפה פסולה עגלה בעריפה כשירה בשחיטה פסולה *i. e. Vacca* (*rufa* Num. 19) *mactata legitima, decervicata illegitima est; vitula* (Deut. 21) *decervicata legitima, mactata illegitima est.* — Vgl. Maimonid. Rozeach. c. 9. Rübke l. c. §. 8. p. 22.

3) Rübke de vitula decollata §. 12. p. 30. Reland Antiq. sacr. II, 5, 21.

4) Creuzer Symbolik I, S. 132 f.

ckelt. Streng genommen gehört er daher gar nicht in den Kreis unsrer Untersuchung, und wir ziehen ihn nur deshalb herein, weil er gewöhnlich zu den Cultushandlungen gezählt und aus ihm allerlei für den Sühnbegriff gefolgert wird.

Der ganze symbolische Act zerfällt in zwei Theile; den ersten bildet das Verfahren mit der Kuh, den zweiten das Händewaschen über derselben sammt der Erklärung und Bitte der Aeltesten. Im ersten hat man von jeher mit Recht eine Darstellung oder Hinweisung auf das Verfahren erkannt, welches mit dem unbekannten Mörder einzuhalten sey [1]; die besondere Todesart, der absichtliche Unterschied derselben von der Tödtung der Opferthiere spricht für diese Annahme entschieden. Es kann nun dies Verfahren mit dem Thiere nichts Anderes bezweckt haben, als eine factische Bezeugung und Anerkennung der Strafbarkeit des Verbrechens. Der Ritus ist so ein schöner Beweis von der sittlichen Strenge des Mosaismus, der den Todtschlag, in welcher Form er auch vorkommen mochte, als Verbrechen dargestellt und behandelt wissen will: der vorsätzliche Mord wurde mit dem Tode bestraft, der unvorsätzliche Todtschläger hatte eine Art Haft oder Exil zu bestehen, und wenn man den Thäter gar nicht kannte und auffinden konnte, so sollte wenigstens seine That feierlich und öffentlich gebrandmarkt werden. Das auf die Tödtung folgende Händewaschen ist ein bekanntes Symbol der Reinigung von einer bösen Handlung, eine factische Unschuldsbezeugung. So wusch Pilatus die Hände vor dem Volk und sprach: Ich bin unschuldig an dem Blute dieses Gerechten. Matth. 26, 24. David spricht Ps. 26, 6: ich sitze nicht bei den Gottlosen, ich wasche meine Hände in Unschuld. Dieselbe Ausdrucksweise steht Ps. 73, 13. Vgl. Hiob 9, 30. Auch sonst im Alterthum kommt das Händewaschen in diesem Sinne vor [2]. Dass es auch hier so zu nehmen ist, erhellt zum Ueberfluss noch aus der ausdrücklichen beigegebenen Er-

---

1) Rübke l. c. §. 13. p. 31. *Vitula, quae homicidam ipsum repraesentabat.* Lundius Jüd. Heiligth. S. 720: „Weil der Mörder nicht da, sondern unbekannt war, musste diese arme Kuh an des Mörders Stelle treten und an ihr die dem Mörder zukommende Strafe vollstrecken lassen.“ Clericus ad h. l. *Erat ergo (vitula) symbolum non Judicum, sed homicidae etc.* Ebenso Andere.

2) Vgl. Lomeier de lustratt. Gent. p. 79. Bynaeus de morte Jes. Chr. III, p. 199. Elsner Observatt. sacr. I, p. 122 sq.

klärung: „unsere Hände haben dieses Blut nicht vergossen und unsere Augen haben es nicht gesehen“, d. h. wir haben keine Schuld an der That selbst wie an der Nichtauffindung des Mörders. Mit dieser Unschuldserklärung wurde dann noch die Bitte verbunden: Jehova möge dem Volke die Sünde, die in seiner Mitte begangen wurde, ohne dass sie, wie es seyn sollte, gerächt und bestraft werden konnte, bedecken, nicht zurechnen, die Schuld aus seiner Mitte wegnehmen. Um dieses völlige Wegnehmen und Entfernen aller Schuld anzudeuten, ward der ganze Ritus in einem immerfliessenden Bache vorgenommen. Die Schuld, „das Blut“ sollte nicht sitzen bleiben im Boden, sondern von dem fort und fort und schnell fliessenden Bache weggeschwemmt und völlig fortgeschafft werden [1]). Dies eben war ja der letzte Zweck des ganzen Acts. Sehr zu beachten ist übrigens, dass das Wegnehmen der Blutschuld und Nichtzurechnen derselben durchaus nicht als eine unmittelbare Wirkung des Todes der Kuh, oder des Blutes derselben, als Sühnblutes, wie bei den Opfern, erscheint, sondern eben so gut auch von dem Händewaschen und dem Gebete abhängig gemacht wird; es erscheint vielmehr als eine Folge des zwiefachen symbolisch gerichtlichen Actes, d. i. der gedoppelten factischen Erklärung und Bezeugung vor den höchsten richterlichen Personen, den Priestern. Die Sühne ist keine religiöse, sondern eine gerichtliche, die durch (symbolische) Bestrafung und feierliche Unschuldsbezeugung in Gegenwart des Gerichtspersonals zu Wege gebracht wird.

Schon seit Grotius ist dieser Ritus als ein schlagender Beweis für die Behauptung von der Sündenübertragung und dem stellvertretenden Straftod beim Opfer gebraucht worden. So hat ihn de Wette geltend gemacht, besonders auch Scholl und zuletzt Tholuck [2]). Nur bei einer totalen Verkennung des allgemeinen Charakters der ganzen Handlung, und bei oberflächlicher, ungenauer Betrachtung der Einzelheiten war dies möglich. Des Opfers Mittelpunkt, sein Sinequanon ist das Blut und die Be-

---

1) Rosenmüller ad h. l. *Nequidquam ejus (culpae) in terra haereret aut frugibus, quas ea effert.*

2) Grotius de satisfact. c. 10. *In expiatione mortem pecudis morti hominis subrogari, id ipsum manifestum quoque est ex Deut. 21.* de Wette de morte J. Ch. expiat. p. 17. Scholl Studien der W. G. V, 2. S. 160 f. Tholuck Hebr. Br. Beilage 2. S. 78.

sprengung damit (S. 201): wie ist es möglich, aus einem Ritus, dem diese Hauptsache fehlt, etwas für die Grundidee des Opfers zu folgern? Ein Ritus, der gar kein Opfer ist, kann uns nimmer über das eigentliche Wesen des Opfers belehren, am wenigsten einen Beweis abgeben für das, was man aus den Opfern selbst nicht gehörig erweisen kann. Wollte man aber geltend machen, der Fall sey doch wenigstens analog, so darf man nur ins Einzelne des vorgeblichen Beweises näher eingehen, um das völlig Unstatthafte desselben einzusehen. Die Uebertragung der Schuld auf das vermeintliche Opfer soll nämlich durch das Händewaschen über dem Thiere bezeichnet seyn. Abgesehen davon, dass bei den Opfern dieses Händewaschen gar nicht stattfand, vielmehr dort durch das Auflegen der Hände, was ja hier auch eben so gut hätte geschehen können aber nicht geschah, die Imputation erfolgt seyn soll, hat das Händewaschen niemals so oft es vorkommt sowohl in der Bibel als bei heidnischen Schriftstellern diese oder eine ähnliche, sondern immer ohne Ausnahme die von uns angegebene Bedeutung, die namentlich hier noch durch die damit verbundene, ausdrückliche Erklärung über allen Zweifel erhoben wird. Während des Händewaschens sollte ja gesagt werden: „Unsere Hände haben dieses Blut nicht vergossen", was doch natürlich nichts Anderes sagen will als: sie sind rein davon. Oder wollte Pilatus als er die Hände wusch, eine Schuld die er gehabt dem Volk imputiren? Dass das Händewaschen „über" (עַל) der Kuh geschah, was de Wette besonders urgirt [1]), kann hier wahrlich nicht das mindeste beweisen, es war dies sehr natürlich und deutete die Beziehung der Handlung auf das Verfahren mit der Kuh an. Aber gesetzt auch das Händewaschen hätte die vorgebliche Bedeutung gehabt, so hätte es ja vor dem Tödten des Thieres stattfinden müssen, wie das Handauflegen vor dem Tod des Opferthieres; unmöglich kann der Act der Uebertragung der Schuld, die den Tod als Strafe nach sich zieht, erst auf den Act der Bestrafung gefolgt, sondern muss ihm vorausgegangen seyn. Was sodann die behauptete Stellvertretung und den Straftod der Kuh betrifft, so kann auch daran nicht gedacht werden.

---

1) de Wette l. c. *Abluebatur culpa et in victimam transferebatur. Quodsi enim haec victima nihil nisi minus ἱλαστικον fuisset neque in eam culpa transferenda, equidem ritum super eam lavandi prorsus non intelligerem.*

Denn war, wie die Meisten annehmen, dies Thier ein Bild des Mörders und seiner Strafe, so fand hier so wenig eine stellvertretende Strafe in dem Sinne der gewöhnlichen juridischen Ansicht vom Opfer statt, dass vielmehr der Mörder, statt frei von der Strafe geworden zu seyn, sobald man ihn nur ausfindig gemacht hatte, seine Strafe leiden musste; wie man in frühern Zeiten den Verbrecher, dessen man nicht habhaft werden konnte, in Effigie an den Galgen heftete, bis man ihn in eigener Person daran hängen konnte. Die andere Annahme, „das Thier sterbe anstatt des Volks," die Scholl vorbringt, fällt schon mit der irrigen Voraussetzung vom Uebertragen der Schuld durch das Händewaschen weg; ausserdem aber wird dabei noch weiter vorausgesetzt, das gesammte Volk habe deshalb, weil muthmasslich ein Mörder in seiner Mitte sich befand, den es nicht ausfindig machen konnte, die Todesstrafe verdient, und nun angenommen: erst habe der Mörder den Tod verdient, dann aber, weil man ihn nicht entdeckte, statt seiner das Volk, und weil man an diesem doch nicht die Strafe vollziehen konnte, statt des Volkes wiederum die Kuh. Abgesehen davon, dass alle diese Voraussetzungen gänzlich unerweislich sind, hätten, wenn das ganze Volk des Todes schuldig war, doch seine Repräsentanten nimmermehr in seinem Namen feierlich die Unschuld bezeugen und die Worte V. 7 sprechen können. Auch hätte durch diese wenigstens mittelbare Stellvertretung des Mörders derselbe von der Strafe frei werden müssen, was doch nicht der Fall war; oder die Strafe wäre doppelt vollzogen worden, erst am Volk und dann am Mörder selbst, was eben so wenig geschehen konnte. So fällt auch dieser vermeintliche Beweis der juridischen Ansicht vom Opfer gänzlich in Nichts zusammen.

FÜNFTES KAPITEL.

Die Reinigungen im Allgemeinen.

§. 1.

Uebersichtliche Zusammenstellung der verschiedenen Reinigkeitsverordnungen.

Das Mosaische Gesetz betrachtet gewisse leibliche Zustände und Verhältnisse als befleckend vor Jehova, so dass wer sich darin befand, nicht vor ihm sich zeigen und erscheinen konnte, somit von dem theokratischen Verhältniss momentan ausgeschlossen war; um letztes wieder herzustellen, waren bestimmte Reinigungen angeordnet. Das Gesetz giebt eben sowohl die Zustände und Verhältnisse, welche verunreinigen, als auch die jedesmalige Art und Weise, wie die Reinigung zu bewerkstelligen sey, genau an. Insofern diese Reinigungen religiöser Natur sind und durch das positive Gesetz geboten werden, pflegt man sie gewöhnlich Levitische Reinigungen zu nennen, um sie von andern, die nicht in den Bereich des Cultus gehören, zu unterscheiden. Wir stellen nun vorerst die hierher gehörigen Verordnungen übersichtlich neben einander.

I. Jeder eheliche Beischlaf verunreinigte Mann und Weib bis zum Abend, wo beide sich im Wasser baden mussten, dann waren sie wieder rein Lev. 15, 18.

II. Jede Saamenergiessung שִׁכְבַת־זֶרַע verunreinigte den Mann bis zum Abend, wo er sich im Wasser baden musste. Auch das Kleid, oder worauf sonst die Saamenergiessung gekommen, war unrein und musste gewaschen werden. Lev. 15, 16. 17. Bei den Worten שִׁכְבַת־זֶרַע dachte meines Wissens zuerst Michaelis an „Selbstbefleckung", und Bauer hat es ihm unbedenklich als eine ausgemachte Sache nachgesprochen [1]). Dazu berechtigt nicht nur nichts, sondern es führt auch nicht die leiseste Spur darauf, und die Willkür ist um so grösser als sich

1) Michaelis Mos. Recht IV, S. 295. Bauer hebr. Alterthümer §. 280.

diese Sünde überhaupt noch gar nicht im Mos. Zeitalter vorfindet. Nimmer würde auch das in diesen Dingen so strenge Mos. Gesetz die Selbstbefleckung als eine einfache leibliche Verunreinigung angesehen, sondern wie jede unnatürliche Wohllust als Sünde und Verbrechen hart bestraft haben. Wäre dieses schädliche und schändliche Laster wirklich unter den Israeliten einheimisch gewesen, so liesse sich nichts Unverzeihlicheres denken, als wenn der Gesetzgeber nur eine einfache Abwaschung mit Wasser dagegen verordnet hätte. Rosenmüller übersetzt die angeführten Worte durch *concubitus seminis, hypallage pro semine concubitus*, und glaubt, es sey, wie aus V. 18 erhelle, der Beischlafsaame gemeint. Allein der Augenschein lehrt, dass die Verordnung V. 18 eine neue, andere, als die V. 16. 17 ist, wie schon die jedesmaligen Anfangsworte im Vergleich mit V. 2. 19. 25 zeigen; dazu kommt die Härte der Hypallage, welche anzunehmen wenigstens ganz unnöthig ist, denn שִׁכְבַת ist hier nicht abzuleiten von שׁכב liegen, sondern von שׁכב ausgiessen. Es kann demnach weder an eine Saamenergiessung beim Beischlaf, denn von diesem ist erst V. 18 die Rede, noch an eine sündliche, verbrecherische, gedacht werden, sondern nur an die unwillkürliche im Schlaf oder Traum (Pollution).

III. Jedes Weib, die ihre Menstruation hatte, war sieben Tage lang unrein Lev. 15, 19—24. Alles worauf sie lag, ihr Bett und ihre Kleidung wurde durch sie unrein, und wenn das Menstruationsblut an ihren auf demselben Lager liegenden Ehemann kam, war auch er sieben Tage lang unrein. Die Worte V. 24 nämlich: „und wenn ein Mann bei ihr liegt und ihre Reinigung kommt an ihn," sind durchaus nicht auf den Beischlaf zu beziehen, denn dieser war dem Manne während der Menstruation des Weibes bei schwerer Strafe verboten Lev. 20, 18. 18, 19. Da selbst Jeder unrein wurde, der nur etwas dem in Menstruation befindlichen Weibe Angehöriges anrührte, so versteht sich, dass auch der Mann während dieser Zeit nicht auf demselben Bett liegen durfte; aber die Menstruation konnte des Nachts unversehens eintreten und so der Mann befleckt werden.

IV. Jedes Weib, welches einen krankhaften, unregelmässigen Blutfluss hatte, war unrein, so lange derselbe dauerte, und nach seinem Aufhören noch weitere sieben Tage; am achten brachte sie zwei Tauben, die eine zum Sünd-, die andere zum Brandopfer dar. Lev. 15, 25—30. Alles worauf sie lag, war

unreln und wer es anrührte, musste sich baden im Wasser und seine Kleider waschen.

V. Jeder, der an einem kranken Ausfluss aus dem Geschlechtsgliede laborirte, war unrein, so lange dieser Zustand dauerte, und nach dem Aufhören noch weitere sieben Tage; am achten Tage musste er seine Kleider waschen, sich in lebendigem (fliessendem) Wasser baden und zwei Turteltauben oder zwei junge Tauben, die eine zum Sünd-, die andere zum Brandopfer darbringen. Das Lager, worauf ein solcher Mensch lag, das Geräthe, worauf er sass, war gleichfalls unrein; jedes Gefäss, das er anrührte, musste, war es irden, zerbrochen, war es hölzern, besonders gespült werden. Wer sein Glied anrührte (vermuthlich bei Heilungsversuchen), war unrein bis zum Abend, musste seine Kleider waschen und sich baden im Wasser. Dasselbe hatte überhaupt zu thun, wer ihn oder wen er mit ungewaschenen Händen berührte; ja selbst wer nur ein Geräthe, das derselbe irgendwie gebraucht hatte, berührte, verunreinigte sich. Lev. 15, 1—15. — Ueber die Krankheit, die hier gemeint ist, hat man allerlei Vermuthungen aufgestellt. Jedenfalls als ganz unstatthaft ist die von Beyer aufgestellte Hypothese abzuweisen, nach welcher an fliessende und stockende Hämorrhoiden zu denken ist [1]). Das Wort בָּשָׂר kann nach Vergleichung von V. 19 und überhaupt nach dem ganzen Context nur vom Geschlechtsglied verstanden werden, wie auch schon Philo und Josephus und die gesammte Jüdische Tradition übereinstimmend behaupten [2]). An einfachen Saamenfluss, d. h. unwillkürliches Ausfliessen des männlichen Saamens, als Folge grosser Schwäche der Saamenwerkzeuge, will Maimonides gedacht haben [3]). Dagegen spricht aber V. 3; denn der gestopfte Fluss, d. i. das Aufhören des Ausfliessens, wäre dann die Heilung selbst, und es begänne damit der reine Zustand wieder. Michaelis wollte darunter die *gonorrhoea virulenta*, den Tripper oder Eiterfluss

1) C. A. Beyer de haemorrhoid. ex lege Mos. impuris. Lips. 1792.

2) Philo Opp. I, p. 88. Joseph. bell. Jud. 6, 9, 3. Tractat. Sabim. 2, 2 und Maimonides dazu.

3) Maimonid. ad tr. Sabim. 2, 2: זיבות *notat morbum in vasis seminariis, quae ita debilitata sunt, ut non amplius continere possint semen.... tum enim semen effluit crudum absque ullo usu ad congressum et color illius ad rubedinem accedit aliquantulum et substantia illius est fluida.*

verstanden wissen [1]), was Hebenstreit besonders zu bestätigen suchte [2]). Allein „die syphilitische Gonorrhoea kann im Mos. Gesetze gewiss nicht gemeint seyn, denn diese war vor der *lues venerea* (Lustseuche), d. h. vor dem 15. Jahrhundert unbekannt“ [3]). Besser denkt man an die *Blennorrhoea urethrae*. „Es wird nämlich ein Schleimfluss aus der Harnröhre, *urethritis*, öfter ohne alles syphil. Contagium durch Beischlaf mit unreinlichen menstruirten oder am weissen Flusse leidenden Weibern und durch manche andere Ursachen erzeugt, ist aber an sich immer ansteckend, und hat, wenn er plötzlich oder durch äussere Einwirkung gestopft wird, sehr nachtheilige Folgen“ [4]). So viel scheint deutlich, dass kein eigentlicher Saamenausfluss, sondern irgend ein anderer Stoff gemeint ist, denn das Wort זֶרַע kommt in dem ganzen Abschnitte nicht vor. Die Bestimmungen V. 4 sprechen durchaus nicht, wie Winer meint, gegen die Blennorrhoea, denn sie haben, wovon im folgenden §, keinen unmittelbar medicinischen Zweck. Dessenungeachtet möchte ich hier nichts Gewisses behaupten. Die Beschreibung ist doch zu unbestimmt gehalten, und ausserdem kann es krankhafte Zustände im hohen Alterthum gegeben haben, die heutigen Tages gar nicht mehr existiren und uns unbekannt sind. Zuverlässig ist jedenfalls das, dass es sich um eine Krankheit der Geschlechtstheile, überhaupt der Saamenwerkzeuge handelt.

VI. Jedes Weib ward durch Gebären unrein; war das Kind ein Knabe, auf sieben, war es ein Mädchen, auf vierzehn Tage. Ausserdem musste sie sich im erstern Fall noch dreiunddreissig, im zweiten aber noch sechsundsechzig Tage zu Hause halten בִּדְמֵי טָהֳרָה d. i. während der Zeit der Blutreinigung, und durfte nicht zum Heiligthum kommen. Nach Verlauf dieser Tage hatte sie ein Lamm zum Brand- und eine junge Taube oder eine Turteltaube zum Sündopfer zu bringen; war sie arm, so konnte sie auch statt des Lammes eine Taube opfern. Lev. 12, 1—8.

VII. Jeder menschliche Leichnam verunreinigte Alles in seiner nächsten Umgebung, sowohl Personen als Sachen. Jeder

---

1) Michaelis Mos. Recht IV, 282.
2) Hebenstreit de cura sanitat. publ. II, p. 15 sq.
3) Winer Real-W. B. II, S. 442.
4) Ebendaselbst. Vgl. die dort angeführten medicinischen Werke.

der nur in die Nähe kam, in das Zelt trat, worin der Todte lag, ward unrein, ingleichen sogar jedes offene Gefäss, das in der Nähe sich befand; selbst die Berührung eines Grabes oder eines Menschengebeins machte unrein. Die Unreinheit dauerte sieben Tage, und die Reinigung, die am dritten und siebenten Tage vorgenommen werden musste, geschah durch eigends dazu bereitetes Reinigungswasser, womit der Unreine besprengt ward. Das Genauere hierüber wird weiter unten folgen. Num. 19, 11—22. Auch die Berührung todter Thiere verunreinigte, doch nur bis zum Abend, wo die Reinigung durch gewöhnliches Wasser erfolgte Lev. 11, 25. 26. 36—40.

VIII. Der Aussatz machte Jeden, der damit behaftet war, sogleich unrein. Den Priestern waren deshalb die genauesten Kennzeichen des Ausbruchs dieser Krankheit angegeben; sobald sie Jemanden für aussätzig erkannten, mussten sie ihn förmlich für unrein erklären, und dies blieb er auch, so lange die Krankheit dauerte. War sie vorüber, so folgte erst eine Untersuchung durch den Priester, und dann begann ein besonderer, ausführlich bestimmter Reinigungsritus, auf den wir unten zurückkommen werden. Lev. 13 u. 14.

Nach Num. 5, 1—4 mussten sich die durch krankhaften Ausfluss aus dem Geschlechtsglied, durch Gemeinschaft mit einem Todten und durch Aussatz Verunreinigten ausserhalb des Lagers aufhalten, so lange ihre Unreinheit dauerte. Die Rabbinen geben hierüber genauere Bestimmungen; sie theilen das Israel. Lager in drei Theile, das Lager Gottes oder die Stiftshütte, das Lager der Leviten und das Lager des Volks; der Aussätzige sey aus allen drei, der am Geschlechtsglied Kranke von den beiden ersten (innern), der durch Todtengemeinschaft Unreine von dem ersten oder innersten Lager ausgeschlossen gewesen [1]). Der Text weiss nichts von solcher Anordnung, die anzunehmen auch aus andern Gründen nicht stichhaltig scheint. Vermuthlich waren auch ausserhalb des eigentlichen Lagers noch Zelte oder Wohnungen aufgeschlagen, worin sich jene Unreinen aufhalten konnten. Wöchnerinnen, so wie die in geringerem Grade Verunreinigten durften wohl, nach obiger Stelle zu schliessen, im Lager bleiben.

Hiermit ist der Kreis der Reinigungsverordnungen beschlossen.

---

1) Rosenmüller in den Scholien zur St.

Die Bestimmungen über reine und unreine Thiere Lev. 11 gehören nicht zu den Cult-, sondern zu den Speisegesetzen, wie der Anfangs- und der Schlussvers dieses Abschnittes deutlich besagt. Zwar mögen diese Gesetze auf religiösen Vorstellungen beruhen und nicht blos physische Zwecke haben, allein in den Kreis des Cultus und somit in unsere Untersuchung gehören sie jedenfalls nicht.

§. 2.

Wesen und Begriff der Levitischen Reinigkeit.

Die erste Frage, die sich hinsichtlich der im vorigen §. zusammengestellten Verordnungen aufdringt, ist auch hier wieder die nach dem gemeinsamen Band derselben, d. h. nach dem Princip, aus dem sie hervorgegangen sind. Um dieses aufzufinden, müssen wir zuerst ihren allgemeinen Charakter ins Auge fassen. Alle Reinigungsverordnungen haben das mit einander gemein, dass sie sich nicht auf irgend moralische oder psychische, sondern auf rein leibliche, physische Zustände und Verhältnisse beziehen. Eines Beweises bedarf dies nicht, ein oberflächlicher Ueberblick selbst zeigt es schon; daran festzuhalten, ist die erste Bedingung einer richtigen Auffassung sämmtlicher Verordnungen. Nächstdem ist zu beachten, dass jene leiblichen Zustände und Verhältnisse, auf die sie sich beziehen, nicht von ganz allgemeiner, unbestimmter und willkürlicher Art sind, sondern einem ganz bestimmten Kreise angehören. Die ersten sechs Verordnungen schreiben Reinigung vor nach dem Beischlaf, nach Ergiessungen aus dem männlichen Geschlechtsgliede, mögen sie natürlicher oder krankhafter Art seyn, nach dem weiblichen Blutfluss, sey es der natürliche bei der Menstruation oder ein krankhafter, endlich nach dem Gebären und dem Blutflusse dabei. Alle diese Zustände fallen unter Einen Gesichtspunkt, sie haben nämlich das mit einander gemein, dass sie durch geschlechtliche Verhältnisse bedingt und gesetzt sind. Dieser Theil der Verordnungen bezieht sich also im Allgemeinen auf Erzeugung und Geburt. Die siebente Verordnung schreibt Reinigung vor nach dem Berühren von Leichnamen, besonders von menschlichen, von Todtengebeinen und Gräbern, überhaupt nach jedweder Todtengemeinschaft; sie hat es also mit Tod, Verwesung, Fäulniss zu thun. Die achte Verordnung verlangt Reinigung nach einer be-

sondern Krankheit, nach dem Aussatz. In welchem Verhältniss sie zu den vorhergehenden Verordnungen steht, ergiebt sich leicht, wenn man erwägt, was der Aussatz gerade für eine Krankheit war und wie der Aussätzige angesehen wurde. Der Aussatz ist die Krankheit aller Krankheiten [1], eine Zerstörung aller Lebenssäfte und Lebenskräfte, eine allmählige Auflösung des Leibes, ein Verfaulen bei lebendigem Leibe, indem ein Glied nach dem andern abstirbt, in Fäulniss übergeht und dann abfällt [2], mit einem Wort der Aussatz ist der lebendige Tod. Als solcher schloss er auch aus aller Gemeinschaft mit Lebendigen, mit dem gesammten theokratischen Volke aus, und war somit zugleich theokratischer Tod. Von seinem zur Strafe mit dem Aussatz behafteten Weibe sagt Aaron zu Mose: „Lass sie nicht seyn, wie ein Todter כַּמֵּת der aus Mutterleibe kommt (Abortus) und dem die Hälfte seines Fleisches verweset (eigentlich verfressen וַיֵּאָכֵל) ist.“ Num. 12, 12. Ebenso wird 2 Kön. 5, 7 das Heilen der Aussätzigen als ein Lebendigmachen der Todten bezeichnet. Auch Josephus bemerkt, Mose habe die Aussätzigen als solche, die sich nicht von den Todten unterscheiden, ausgeschlossen [3]. Sie mussten daher nicht nur Trauer- d. i. Todeskleidung tragen, sondern überhaupt in ihrem Aeussern als in Todesgemeinschaft Befindliche erscheinen, nämlich das Haupt entblössen, die Kleider zerreissen u. s. w. Lev. 13, 45. [4] Zu ihrer Reinigung wurden daher auch solche besondere Mittel gebraucht, die nur noch bei der Reinigung der durch Todesgemeinschaft Verunreinigten, und sonst nirgends, angewendet wurden, nämlich Cedernholz, Ysop und Cokkus (vgl. Lev. 14, 4—6 mit Num. 19, 6), welche sämmtlich, wie wir sehen werden, Antidota gegen Tod, Verwesung und Fäulniss sind. Mit Recht nennt darum Spencer den Aussatz ein *sepulcrum ambulans*,

---

1) Daher das ganz allgemeine Wort נגע d. i. Plage, speciell Aussatz heisst Lev. 13, 4. Der Talmudische Tractat נגעים *i. e. plagae*, handelt vom Aussatz.

2) Rhenferd de lepra cutis Hebr. dissertatio, abgedruckt in Meuschen's Nov. Test. ex Talmude illustr. p. 1057 sqq. Michaelis Mos. Recht IV, §. 208. Winer Real-W. B. I, S. 131 f.

3) Joseph. Antiq. 3, 11, 3: τοὺς δὲ λεπροὺς εἰς τὸ παντελὲς ἐξήλασε τῆς πόλεως, μηδενὶ συνδιαιτωμένους καὶ νεκροῦ μηδὲν διαφέροντας.

4) Diese Stelle umschreibt Jonathan: *Leprosi vestimenta erunt scissa, et caput ejus nutriens comam, et ad tonsores ibit et labium suum instar lugentis erit involvens.*

und schon Calvin sagt: *Pro mortuis habiti sunt, quos lepra a sacro coetu abdicabat.* Aus dem Allen erhellt zur Genüge, dass die den Aussatz betreffende Reinigungsverordnung mit der auf die Todesgemeinschaft bezüglichen unter Einen Gesichtspunkt fällt; beide haben das mit einander gemein, dass sie sich auf Tod, Verwesung und Fäulniss beziehen. Demnach sind es im Allgemeinen zweierlei Arten von leiblichen Zuständen und Verhältnissen, mit welchen es sämmtliche Levitische Reinigungsverordnungen zu thun haben, einerseits Erzeugung und Geburt, andrerseits Tod, Verwesung, Fäulniss. Dieses unbestreitbare Ergebniss der natürlichen, sich von selbst darbietenden Classification der verschiedenen Reinigungsverordnungen führt uns nun unmittelbar zu dem Princip, aus dem sie hervorgegangen, und erklärt uns das Wesen der Levit. Reinigkeit überhaupt. Wenn nämlich gerade jene beiderlei Zustände, mit Ausschluss aller übrigen, verunreinigen, so müssen sie nothwendig auch in gegenseitiger Beziehung zu einander stehen und in einem Dritten zusammenkommen; ist die levitische Unreinheit innerhalb dieser zweierlei Zustände gerade beschlossen, so setzt dies trotz aller scheinbaren Entgegensetzung doch einen Zusammenhang zwischen beiden voraus und lässt sie als Glieder Eines Begriffs erscheinen. Geburt und Tod, Erzeugung und Verwesung, Entstehen und Vergehen sind Correlatbegriffe, welche, obwohl als Extreme sich einander entgegengesetzt, doch sich gegenseitig bedingen und voraussetzen, daher auch in der ganzen leiblichen Welt in steter Verbindung mit einander vorkommen [1]). Das

---

1) Schubert Die Symbolik des Traums. S. 39: „Tod und Hochzeit, Hochzeit und Tod liegen sich in der Ideenassociation der Natur so nahe, wie in der des Traums, eins scheint oft das andere zu bedeuten, eins das andere herbeizuführen und vorauszusetzen; sie erscheinen öfters in der Sprache der Natur als zwei gleichbedeutende Worte, davon nach Gelegenheit eins für das andere gesetzt wird. Die Erzeugung und letzte Auflösung der Körper sind sich, wie schon anderwärts bemerkt worden (Ahndungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens II, 1) in der ganzen Natur, sowohl in Hinsicht der Erscheinungen als der dabei hervorkommenden Stoffe unmittelbar verwandt und gleich u. s. w.“ Derselbe Geschichte der Seele §. 23. S. 322: „Der eigentliche und ungehinderte Gang der Verwesung endet, nach der Meinung einiger älterer Chemiker, mit dem Entstehen einer Substanz, welche die Alchymisten *prima materia* genannt, und welche nach ihrer Ansicht der Anfang und das Ende aller sichtbaren Leiblichkeit unsrer Natur in der Erzeugung und Verwesung seyn sollte. Immerhin möge dieses, der wissenschaftlichen Beobachtung nicht standhaltende Wesen, unter die mehr oder minder sinnvollen Traumbilder

Dritte, welches beide in sich zusammenfasst, ist das endliche Seyn überhaupt; unter diesen Einen Gesichtspunkt fallend, gilt dann von dem einen, was von dem andern. Das endliche Seyn aber setzt als solches nothwendig und *eo ipso* das unendliche, absolute Seyn voraus, wie das Unvollkommene das Vollkommene, der Theil das Ganze, die Negation die Position. Das unendliche Seyn nun gehört, insofern es das Wesen der Gottheit ausmacht (יהוה d. i. der absolut Seyende), unmittelbar der religiösen Sphäre an; durch es, d. h. mittelbar, weil es sein directer Gegensatz ist, fällt dann auch das endliche Seyn in die Sphäre des religiösen Bewusstseyns; ja, eben diesen Gegensatz zu vermitteln und aufzuheben ist überhaupt Wesen und Ziel aller Religion. Da nun der Mosaismus das unendliche Seyn (concret und orientalisch ausgedrückt: das wahre Leben) nicht sowohl metaphysisch als vielmehr ethisch auffasst, indem ihm Jehova als der absolut Seyende auch *eo ipso* der absolut Heilige ist, namentlich im Verhältniss zu Israel, so betrachtet er auch das endliche Seyn vom ethischen Standpunkte aus, und dasselbe ist ihm dann nicht sowohl Negation des unendlichen Seyns, als vielmehr Negation und Gegensatz des absolut Heiligen. Damit treten aber dann nothwendig auch die beiden Factoren des endlichen Seyns, Geburt und Tod, Erzeugung und Verwesung, Entstehen und Vergehen unter den ethischen Gesichtspunkt; nämlich in den Gegensatz zum absolut Heiligen, und fallen damit in die Sphäre des Sündlichen und Unreinen. Die Erzählung vom Sündenfall bringt daher beides, sowohl das Erzeugen und Gebären, überhaupt das geschlechtliche Verhältniss, als das Sterben und Aufgelösstwerden in genaue Verbindung mit der Sünde. Sehr deutlich aber spiegelt sich diese ganze Vorstellungsweise in dem biblischen Gebrauch des Wortes „Fleisch“ ab. Damit wird einerseits die Sterblichkeit, Hinfälligkeit und Endlichkeit der menschlichen Natur, oder der

---

der Vergangenheit gezählt werden: hierin hatten die „„Träumer““ Recht, dass sie zwischen dem ganzen Vorgang der Verwesung und jenem der Erzeugung eine grosse innere Uebereinstimmung und Verwandtschaft annahmen.“ Derselbe Ahndungen einer allgem. Geschichte des Lebens II, 2. S. 369: „Es stimmt auch der Process des Todes und jener der Verwesung und ihrer Producte aufs innigste mit dem Thätigkeitsprocess des niedrigsten Systems und mit seinem nächsten Product dem erzeugenden und der Erzeugung dienenden Flüssigen überein. Der ganze Leib wird in der Verwesung das, was die vermittelnde, übertragende Flüssigkeit bei der Zeugung ist.“

Mensch selbst, insofern er dem Tode unterworfen ist, bezeichnet (Jes. 40, 6 f. Sir. 14, 18 f. 1 Petr. 1, 24), andrerseits auch das Geschlechtsglied, als Werkzeug der Erzeugung und des Gebärens, d. i. des Anfangs- oder Ausgangspunktes des menschlichen Lebens (Ex. 28, 42. Lev. 16, 4. 15, 2. 3. Gen. 17, 11. 14, 23. Ezech. 44, 7), überhaupt leibliche Abstammung, Geburt, Herkunft (Gen. 29, 14. 37, 27. Richt. 9, 2. Röm. 11, 14. Eph. 2, 11); endlich aber auch die menschliche Natur in ihrem ethischen Gegensatz zur göttlichen (Gen. 6, 3. Pred. 5, 5. Joh. 3, 6, Gal. 6, 8. Röm. 8, 14). Diese Ideenverbindung erklärt sich noch besonders daraus, dass der Mosaismus, wie überhaupt das ganze Alterthum den Menschen als ein Ganzes betrachtete und ihm die moderne abstracte Trennung seines Wesens in eine leibliche und geistige oder unsichtbare Natur fremd war, wie ja die alte Welt überhaupt Aeusseres und Inneres in unzertrennlicher Verbindung und Wechselwirkung zu denken pflegte. Vermöge dieser Totalanschauung des Menschen erschien das Sündliche durchaus nicht als blos Einer Seite des menschlichen Wesens, etwa der innern, unsichtbaren angehörig, sondern nothwendig dem Ganzen eigen, also auch der leiblichen Natur, die innerhalb der Geburt und des Todes, der Erzeugung und Verwesung sich bewegt und beschlossen ist. Eben diese Pole der menschlichen Natur mussten dann als die Offenbarung und Aeusserung des Sündlichen am und im Leiblichen erscheinen. Allein diese Aeusserung ist keine That (Uebertretung), sondern nothwendig ein Zustand, und weil das Leibliche *eo ipso* auch das Sichtbare ist, so wird derselbe als Flecken des Sichtbaren und die Aufhebung oder Befreiung davon als ein Reinigen von Befleckung gedacht. Daher galt denn auch das Erzeugen und Gebären niemals für eine sündliche That, für Uebertretung, so wenig als man den Verstorbenen als einen Sünder behandelte. Nirgends in der h. Schrift wird die Ehelosigkeit oder geschlechtliche Enthaltsamkeit als eine höhere moralische Stufe betrachtet, im Gegentheil das Unverheirathetbleibenmüssen ist ein göttliches Strafgericht (Ps. 78, 63) und der Mangel an Leibesfrucht eine Schmach (Ps. 109, 9); ingleichen werden die Todten nicht verächtlich behandelt, vielmehr wurde gerade bei den Hebräern viel auf ein ehrenvolles Begräbniss gehalten und das Bestatten als eine Liebespflicht der Hinterbliebenen betrachtet (Jer. 7, 33. 1 Kön. 16, 4. Ps. 79, 2 u. s. w.) Zeugen und Sterben, Gebären und Verwesen sind leibliche Zu-

stände, welche durch göttliche Anordnung und Rathschluss bestehen, gleichwohl aber Folge und Offenbarung des Sündlichen der menschlichen Natur sind und in dieser Beziehung beflecken oder verunreinigen [1]).

Hieraus wird sich nun auch das Verhältniss ergeben, in welchem die Reinigungen zu den Opfern innerhalb des Cultus stehen. Zweck und Ziel des Mos. Cultus ist, die Verbindung des Menschen mit Jehova dem Heiligen zu vermitteln und zu erhalten. Als Heiligungsanstalt für den Menschen in seiner Totalität fasst er den Gegensatz zum Heiligen, das Sündliche nicht blos nach Einer Seite hin auf, sondern hat es mit jeder Erscheinungs- und Aeusserungsweise desselben im Ganzen der menschlichen Natur zu thun. Darum ordnet er gegen das Sündliche nicht nur in der höhern, unsichtbaren Natur des Menschen, in der Seele, sondern auch in der damit unzertrennlich verbundenen leiblichen Natur Mittel an, gegen jenes die Opfer, gegen dieses die Reinigungen [2]). Letztere sind somit keine zufällige, willkürliche Ceremonien, die auch hätten fehlen können, sondern ein integrirender Theil des Cultus und haben in dessen allgemeinem Zweck und Ziel, den ganzen Menschen nach Seele und Leib zu heiligen, ihren innern nothwendigen Grund. Auf diese Weise erreichte das Gesetz, der παιδαγωγος εἰς Χριστον, um so mehr seine Bestimmung, im Menschen das Bewusstseyn der Trennung von Gott, das Bewusstseyn der Schuld und Sünde zu erwecken und zu erhalten, indem es von der Voraussetzung ausging, dass die menschliche Natur überhaupt, nach Leib und Seele von der Sünde inficirt sey, und um mit Jehova dem Heiligen in eine Lebensverbindung zu treten, der Heiligung des Innern wie der Reinigung des Aeussern oder Leiblichen bedürfe. Wenn die wichtigern Reinigungen von Opfern begleitet waren, wie wir unten noch näher zu besprechen haben, so liegt dies gewissermassen

---

1) Vgl. von Meyer Inbegriff der christl. Glaubenslehre S. 119.

2) Aehnlich giebt auch schon Philo de sacrif. p. 847 das Verhältniss der Opfer zu den Reinigungen an: Βούλεται τὸν ἄγοντα τὰς θυσίας ὁ νόμος, καθαρὸν εἶναι σώματι καὶ ψυχῇ. ψυχῇ μὲν ἀπὸ τῶν παθῶν καὶ νοσημάτων καὶ κακιῶν τῶν ἐν τε λόγοις καὶ πράξεσι. τὸ δὲ σώματι, ἀφ' ὧν ἔθος αὐτὸ μιαίνεσθαι. κάθαρσιν δ' ἐπενόησεν ἑκατέρου τὴν προσήκουσαν. ψυχῇ μὲν διὰ τῶν πρὸς τὰς θυσίας εὐτρεπιζομένων ζώων, σώματι δὲ διὰ λουτρῶν καὶ περιῤῥαντηρίων.

in der Natur der Sache, da ja die leibliche Unreinigkeit mit der durch Opfer zu hebenden seelischen eine und dieselbe Wurzel hat. Dabei ist wohl zu beachten, dass die Opfer und namentlich die Sündopfer nicht immer für einzelne Sünden, sondern auch für unwissentliche Schuld dargebracht wurden. Aus diesem Verhältniss der Reinigungen zu den Opfern wird übrigens auch klar, warum letztere im Allgemeinen doch immer ein viel wichtigerer Theil des Cultus sind als die erstern; denn seinem leiblichen Wesen nach gehört der Mensch doch nicht so unmittelbar der religiösen Sphäre an, als nach seinem unsichtbaren Wesen.

Das Mittel, durch welches die Reinigung bewerkstelligt wird, ist zunächst und im Allgemeinen das Wasser, ganz der Natur der Sache gemäss, da es sich ja um Wegschaffung von Befleckung, welche am Sichtbaren, Aeussern haftet, handelt, und dazu das Wasser das von der Natur selbst unmittelbar angewiesene Mittel ist. Das Wasser ist demnach bei den Reinigungen dasselbe, was bei den Opfern das Blut (= Seele): jenes tilgt die leiblichen, dieses die seelischen Aeusserungen des sündlichen Princips in der menschlichen Natur. Blut und Wasser stehen daher als Cultuswerkzeuge symbolisch in gleichem Verhältniss zu einander, wie Seele und Leib. Vgl. übrigens 1 Joh. 5, 6, wo von dem, in welchem die Symbole des alttestamentlichen Cultus Wahrheit geworden sind, von Christo, gesagt wird, er sey, als der wahre Messias, gekommen δι' ὕδατος καὶ αἵματος [1]).

§. 3.

Verhältniss der Mosaischen Reinigungen zu den heidnischen.

In allen alten Culten finden wir neben den Opfern religiöse Reinigungen, denen sich diejenigen zu unterziehen hatten, welche in einen Zustand gekommen waren, wo man mit der Gottheit in keine Berührung und Gemeinschaft treten zu können glaubte. Im Heidenthum waren die Reinigungsverordnungen theilweise noch viel ausgedehnter als im Mosaismus; eine vollständige Darstellung und Erörterung des gesammten heidnischen

1) Vgl. Lücke in seinem Commentar über diese Stelle.

Reinigkeitswesens kann aber hier um so weniger erwartet werden, als es uns nur auf eine Vergleichung im Allgemeinen und auf das Verhältniss des Princips der beiderseitigen Verordnungen ankommt.

Wir haben im vorigen §. nachgewiesen, dass die Mos. Reinigkeitsverordnungen sich zuletzt auf die Correlatbegriffe Erzeugung und Verwesung, Geburt und Tod, Entstehen und Vergehen des Leibes beziehen. Ganz dasselbe treffen wir nun auch im Heidenthum an, was wir in Kurzem nachweisen müssen. Bei den Indern verunreinigte die Geburt eines Kindes nicht nur die Mutter selbst, sondern alle Familienglieder in gerader Linie, ja selbst das Haus wurde unrein und musste durch einen Brahmanen zur Reinigung mit geweihtem Wasser besprengt werden. Die Entbundene selbst reinigte sich wie die Ihrigen durch Bäder. Das neugeborne Kind blieb 10 Tage von der Geburt an unrein. Bei der Menstruation war jedes Weib drei Tage lang unrein, und erst am fünften nachdem sie sich gebadet, konnte sie wieder an gottesdienstlichen Handlungen Theil nehmen [1]). Auf gleiche Weise war jeder Todte unrein und verunreinigte alle, die mit ihm in Verwandtschaft standen; das Haus worin er lag, ward auf 10 Tage unrein, nach welcher Zeit das Familienhaupt sich selbst und das Haus durch Besprengen mit geweihtem Wasser reinigte. Weil jeder Leichnam den Ort, wo er lag, verunreinigte, so eilte man mit dem Begräbniss sehr, ass auch nicht in seiner Gegenwart, nicht einmal die Nachbarn thaten dies; das Begräbniss war deshalb auch ausserhalb der Stadt gewöhnlich in der Nähe von Gewässern, in denen man sich reinigte [2]). — Sehr ausgedehnt sind die Reinigkeitsgesetze bei den Persern [3]). Jede Gebärende ist unrein; sobald sie Wehen hat, legt man sie auf ein eisernes Bett, weil selbst das Lager durch sie verunreinigt wird und nur unrein gewordenes Metall, nicht aber Holz wieder zum Gebrauch gereinigt werden kann. Gleich nach der Geburt wascht sich die Wöchnerin, lebt aber dennoch 40 Tage ohne Menschenumgang und reinigt sich dann durch ein *Sischoé*, d. i. 30 Abwaschungen. Das neugeborene Kind wird

---

1) Sonnerat Reise nach Ostindien I, S. 71. Ward bei Rosenmüller Morgenland II, Nr. 316. Abr. Roger Sitten der Bram. S. 42. bei Kleuker Zendavesta III, S. 221.

2) Sonnerat a. a. O. S. 74. 79. Ward a. a. O.

3) Vgl. Rhode die heilige Sage der Baktrer, Meder und Perser S. 423 ff.

als unrein gleichfalls durch Wasser gereinigt [1]. Die Menstruation verunreinigt in dem Grade, dass die damit Behaftete sich an einen abgesonderten Ort (Daschtan satan) begeben, ihre Kleider wechseln, und jeder, der ihr Speise bringt, in einer gewissen Entfernung von ihr bleiben muss; sie darf sogar mit Niemandem reden; der geschlechtliche Umgang mit ihr gilt für ein unsühnbares Verbrechen. Nach Verlauf der Menstruation wascht sie sich und legt ihr voriges Kleid wieder an; erst nach 2 Tagen darf sich ihr Mann wieder zu ihr begeben [2]. Ebenso verunreinigt die unwillkürliche Saamenergiessung des Nachts (Pollution); es erfolgt Reinigung selbst des Kleides und dann Reinigungsgebete [3]. Noch mehr ins Einzelne gehend, ja ins Kleinliche sich verlierend sind die Tod und Verwesung oder Fäulniss betreffenden Verordnungen, welche Vendidad hauptsächlich enthält. Der Todte, selbst unrein, verunreinigt alles, was mit ihm in irgend eine Berührung kommt, und alles Reine muss schnell von dem Ort, wo er liegt, entfernt werden [4]. Was vom Todten ausgeht oder von ihm herrührt, heisst *Hernesa*, und dies zieht jedem, der es berührt, Unreinheit zu; eine solche unmittelbare Unreinheit führt den Namen *Hamrid*, die mittelbare, d. h. die, welche man sich durch Mittheilung des *Hamrid* Gewordenen zuzieht, ist *Pitrid* [5]. Das Feld, worauf der Leichnam eines Hundes oder eines Menschen gelegen, muss ein ganzes Jahr unbebaut liegen [6]. Am wenigsten darf ein Leichnam in Berührung mit Feuer kommen oder gar verbrannt werden, denn das Feuer ist das Allerreinste, die Reinheit selbst; es gilt für ein Verbrechen, etwas Todtes ins Feuer zu werfen. Aber auch ins Wasser, das gleichfalls als rein betrachtet wird, soll nichts Todtes kommen, und wenn es zufällig geschieht, so muss es sorgfältig herausgezogen werden. Sehr beachtenswerth ist, dass gerade die Leichname derjenigen Geschöpfe, deren Leben am meisten heilig und unverletzbar ist, der Menschen und der Hunde, auch vor andern als unrein gelten [7]. Das Reini-

---

1) Kleuker Zendavesta III, S. 233. 221. I, S. 50.
2) Kleuker a. a. O. III, S. 232. II, S. 367 f.
3) Ebendas. II, S. 167. vgl. mit S. 373. Rhode a. a. O. S. 457.
4) Ebendas. II, S. 326.
5) Ebendaselbst II, S. 119. 324.
6) Ebendas. II, S. 328.
7) Ebendas. II, S. 119. Anhang zum Z. A. II, 2. S. 22. I, S. 147.

gungsmittel für die Unreinheit durch Tod u. s. w. war Wasser [1]. — Von den **Zabiern**, worunter insbesondere die **Chaldäer** zu verstehen sind [2], erzählt **Maimonides**, dass jedes Weib während der Menstruation getrennt in einem Hause lebte, dass man die Stellen, worauf sie trat, verbrannte, und jeder, der mit ihr redete, unrein wurde, ja sogar wenn derselbe Wind, der über sie wehete, auch über einen Reinen ging, wurde dieser unrein. Ausserdem hielten sie alles, was sich vom Körper trennt oder davon getrennt wurde, Wasser, Haare, Nägel für verunreinigend; wer ein Scheermesser über sich gehen liess, hatte sich mit Wassr zu reinigen [3]. — Aehnliche Verordnungen finden sich auch bei andern Orientalischen Völkern. Die **Babylonier** und **Araber** glaubten sich durch den Beischlaf verunreinigt; beide, Mann und Weib wuschen sich am Abend und berührten vorher kein Gefäss [4]; bei den Arabern rührt noch jetzt Niemand einen Todten an, um sich nicht zu verunreinigen [5]. Die Priester der Syrischen Göttin mussten sich reinigen, selbst wenn sie einen Todten nur gesehen hatten [6]. — Von den Reinigungen der **Aegypter** wissen wir *nur* Weniges. Dass aber auch hier die *emissio seminis* für verunreinigend galt, erhellt aus der priesterlichen Sitte, selbst nach einer unwillkürlichen Saamenergiessung (Pollution) sogleich den Körper in einem Bad zu reinigen [7]. Nach **Porphyrius** war es priesterliches Gebot, sich wie vom Begraben so auch vom Beischlaf und von allen in Menstruation Befindlichen entfernt zu halten [8]. Die der Mumisirung „zu Grunde liegende Idee war die von einer Reinigungsweihe“ [9], alles Faulende ward weggenommen und der Leichnam durch diese Reinigungsweihe möglichst vor Ver-

---

1) **Kleuker** a. a O. I, S. 49.

2) **Spencer** de leg. Hebr. rit. I, cap. 1, 1. p. 212 f.

3) **Maimonides** Mor. neb. 3, 47.

4) **Herodot** I, 198. Vgl. **Wesseling** z. St.

5) **Burckhardt** Wahaby S. 80 f. **Winer** Real-W. B. II, S. 375.

6) **Lucian** de Dea Syr.: *ἢν μὲν τὶς αὐτέων νέκον ἴδηται, ἐκείνην τὴν ἡμέρην ἐς τὸ ἱρὸν οὐκ ἀποκνέεται· τῇ ἑτέρῃδε καθήρας ἑωυτὸν εἰςέρχεται.*

7) **Porphyr.** de abstin. 4, 7: *εἰ δέ ποτε συμβαίῃ καὶ ὀνειρώττειν* vgl. über dies Wort **Küster** zu **Suidas** s. v. *ὀνεροπολεῖ*), *παραχρῆμα ἀπεκάθαιρον λουτρῷ τὸ σῶμα.*

8) **Porphyr.** de abstin. 2, 50: *οἱ ἱερεῖς καὶ ἱεροσκόποι καὶ τάφων ἀπέχεσθαι κελεύουσιν ἑαυτοῖς τε καὶ τοῖς ἄλλοις, καὶ ἀνδρῶν ἀνοσιων, καὶ ἐμμήνων καὶ συνοισιῶν.*

9) **Creuzer** Symbolik I, S. 408.

wesung zu bewahren gesucht. — Bei den **Griechen** tritt die Vorstellung von Verunreinigung durch Geburt und Tod, Zeugung und Verwesung ganz besonders scharf und bestimmt hervor. Pythagoras soll sich, so oft er von einem Leichenbegängniss oder aus einem Hause, worin eine Gebärende war, zurückkam, gewissen Reinigungsceremonien sorgfältig unterzogen haben [1]. In den Eleusinien war es nicht nur geboten, sich der Granatäpfel, eines bekannten Saamen- und Zeugungssymbols (S. oben S. 122) zu enthalten, sondern man glaubte sich auch durch die Berührung des Stengels derselben auf gleiche Weise, wie durch die Berührung der Leichname verunreinigt [2]. Als die Athener im Peloponnesischen Krieg eine feierliche Reinigung der heiligen Insel Delos vornahmen, wurden alle Todtensärge oder Grabdenkmale weggeschafft, und auch für die Zukunft sollte Niemand auf der Insel sterben oder gebären, sondern jedesmal zuvor auf die benachbarte Insel Rhenea gebracht werden [3]. Ueberhaupt aber pflegte kein Religiöser von einer Wöchnerin oder von einem Todten in den Tempel zu gehen oder heilige Handlungen vorzunehmen, ohne sich vorher gereinigt zu haben [4]. Jedoch nicht blos das Wochenbett, sondern auch die eheliche Vermischung machte Reinigung nöthig [5], ja überhaupt der

---

1) **Diogenes Laertius** de vita Pythag. cap. 19 giebt als Lehre des Pythagoras an: *τὴν δὲ ἁγνείαν εἶναι διὰ καθαρμῶν καὶ λουτρῶν καὶ περιῤῥαντηρίων. καὶ διὰ τοῦ αὐτὸν καθαρεύειν ἀπό τε κήδους καὶ λέχους καὶ μιάσματος πάντος.*

2) **Porphyr.** de abstin. 4, 16: *ἀπέχεσθαι .... ῥοιᾶς τε καὶ μήλων, καὶ ἐπίσης μεμίανται οὐ στελέχους.* (statt *οὐ* ist hier jedenfalls, wie anerkannt *τὸ* zu lesen, oder auch *τοῦ*; Manche wollen auch statt *στελέχους* blos *λεχοῦς* lesen, was, wie wir sogleich sehen werden, der Idee und dem Zweck des Gebotes nach auf dasselbe hinauskommt. Vgl. **Rhoer** z. St. p. 353. Anm. 24) *ἅψασθαι ὡς τὸ θνησιδίων.* — Ueber die Reinigkeitsgebräuche der Griech. Wöchnerinnen vgl. **Potter** Archäol. II, S. 598.

3) **Thucydid.** Bell. Pelop. 3, 104: *τοῦ αὐτοῦ χειμῶνος καὶ Δῆλον ἐκάθηραν Ἀθηναῖοι, κατὰ χρησμὸν δή τινα .... θῆκαι ὅσαι ἦσαν τῶν τεθνεώτων, πάσας ἀνεῖλον καὶ τὸ λοιπὸν προεῖπον, μήτε ἐναποθνήσκειν ἐν τῇ νήσῳ, μήτε ἐντίκτειν· ἀλλ' εἰς τὴν Ῥήνειαν διακομίζεσθαι.*

4) **Euripid.** Iphig. Taur. n. 380:

τὰ τῆς Θεοῦ δὲ μέμφομαι σοφίσματα,
ἥτις βροτῶν μὲν ἄν τις ἅψηται φόνου,
ἢ καὶ λοχείας, ἢ νεκροῦ θίγῃ χεροῖν,
βωμῶν ἀπείργει· μυσαρὸν ὡς ἡγουμένη.

Theophrast. Charact. 16: *καὶ οὔτε μνήματι ἐπιβῆναι, οὔτ' ἐπὶ νεκρὸν οὔτ' ἐπὶ λεχὼ ἐλθεῖν ἐθελῆσαι, ἀλλὰ τὸ μὴ μιαίνεσθαι σύμφερον ἑαυτῷ φῆσαι εἶναι.* In den Büchern des Chrysippus hiess es: *τὸ προελθεῖν ἀπὰ λεχοῦς ἢ θανάτου πρὸς ἱερὸν, ἀλόγως διαβέβληται.*

5) **Euripid.** Jon.: *νότερον ὕδωρ βάλλων, ὅσιος ἀπ' εὐνᾶς ὢν.*

menschliche Saamen verunreinigte, so dass, wer solchen an sich hatte, dem Altar nicht nahen durfte [1]). Vor den Wohnungen, in denen ein Todter lag, stand immer ein grosses Gefäss mit Wasser, womit sich die, welche herausgingen, reinigten [2]). Bei Alexanders Tod hielt es Perdikkas für nöthig, das ganze Heer zu lustriren, obgleich Alexander für einen Sohn des Jupiter Ammon galt [3]). — Ganz dieselben religiösen Vorstellungen hatten auch die **Römer**. Männer und Weiber pflegten sich nach dem Beischlaf zu reinigen, was man euphemistisch *aquam sumere* nannte [4]). Höchst wahrscheinlich erfolgte auch nach nächtlichen Pollutionen eine Reinigung [5]). Bei den Hochzeiten besprengte man die Braut mit Wasser zur Reinigung [6]). Die Wöchnerinnen wurden nach dem Gebären durch Wasser gereinigt [7]); gleiches geschah mit den Neugeborenen selbst, und zwar am 8ten oder 9ten Tage, der daher *dies lustricus* hiess [8]). Eben so glaubte man sich durch jede Berührung oder Verbindung, in die man mit einem Todten kam, verunreinigt. Keiner, der in Trauer war, oder in einem Leichenhause verweilt, oder einem Leichenbegängniss beigewohnt hätte, durfte eine religiöse Handlung vornehmen, ohne sich vor-

1) **Hesiod.** Εργα. 371. *μηδ' αἰδοῖα γονῇ πεπαλαγμένος ἔνδοθεν οἴκου*
Ἑστίῃ ἐμπέλαδον παραφαινέμεν, ἀλλ' ἀλέασθαι.

2) **Euripid.** Alcest. πυλῶν πάροιθεν δ' οὐχ' ὁρῶ
πηγαῖα θ' ὡς νομίζεται
γε χέρνιβ' ἐπὶ φθιτῶν πύλαις
χαίτα τ' οὔτις, ἐπὶ πρόθυρα τόμαι-
ος, ἃ δὴ νεκύων πένθεσι πιτύει.

Jul. Pollux. 1. *καὶ οἱ ἐπὶ τὴν οἰκίαν τοῦ πενθοῦντος ἀφικνούμενοι, ἐξιόντες ἐκαθαίροντο, ὕδατα περιῤῥαινόμενοι.* **Chrysost.** hom. 12. ad Ephes. *ἴδοις Ἕλληνα ἀπὸ νεκροῦ λουόμενον.* Vgl. **Casaubon.** in Theophrast. Charact. cap. 16.

3) **Justin.** 13, 4. **Meiners** krit. Gesch. der Relgg. II, S. 112.

4) **Lomeier** de lustrat. cap. 16. p. 166 sq. **Martial.** de fell. *Qua tibi parte opus est, Lesbia, sumis aquam.* **Ovid.** 3. amor. eleg. 6. — **Petiscus** Lexic. antiq. Rom. I, p. 8: *Abluebant se post Venerem, tum viri, tum mulieres, sive ab impuro, sive a geniali lecto surgerent.* **Cic.** pro Coel. 14. **Persius** Satyr. 11, 15. **Sueton.** Aug. 94, 4. *Illamque expergefactam quasi a concubitu mariti purificasse se.*

5) Darauf geht vermuthlich das *noctem flumine purgas* bei **Persius** Sat. 2. und überhaupt das Reinigen nach Träumen. **Lomeier** l. c. p. 168. vgl. das Griechische *ὀνειρώττειν.*

6) **Festus:** *Facem in nuptiis in honorem Cereris praeferebant, aquaque spargebatur nova nupta.* **Lomeier** l. c. cap. 20. p. 198.

7) **Petiscus** l. c. *Puerperae a partu, utquae sordebant ex puerperio et quidem continuo.* — **Terent.** Andr. 3, 2, 1. **Bartholin.** de puerper. p. 127.

8) **Lomeier** l. c. cap. 27. p. 252. — **Sueton.** Ner. 6. — **Macrob.** Saturn. 1, 16.

her gereinigt zu haben [1]). Der Leichnam des Misenus verunreinigte die ganze Flotte, so dass sie lustrirt werden musste [2]). Zum Zeichen, dass in einem Hause ein Todter liege und man also, wenn man sich nicht verunreinigen wolle, nicht hineingehen möge, stellte man eine Cypresse vor dasselbe, *quae semel caesa renasci nescit* [3]). — Das Haus selbst musste gereinigt werden, man hatte besondere Leute, die dies besorgten und Everriatores hiessen [4]). — Auch bei den neuern heidnischen Völkern in Asien, Afrika und Amerika finden sich dieselben Vorstellungen. Die Siamesen und Peguaner reinigen ihre Weiber nach der Menstruation; auch in Sibirien geschieht dies [5]). Bei den Japanesen ist, wer in ein Haus geht, worin ein Todter sich befindet, oder wer einem Sterbenden zur Seite steht, denselben Tag lang unrein [6]). Die Kaffern sondern ihre Weiber während der Menstruation ab und reinigen sie später [7]); ingleichen waschen sie sich nach jedem Leichenbegängnisse [8]). Bei den Amerikanischen Völkerschaften gelten gleichfalls die Weiber während der Menstruation für unrein und die Wöchnerinnen müssen aus gleichem Grunde 40 Tage lang besonders wohnen [9]). Cook fand die Meinung von der Verunreinigung durch einen Todten sehr bestimmt auf Tongabatu, einer der Freundschaftsinseln im stillen Ocean [10]).

Aus dieser überraschenden Uebereinstimmung der heidnischen Völker in ihren Vorstellungen über das, was verunreinigt, geht hervor, dass auch das Heidenthum, wie der Mosaismus, Geburt und Tod, Erzeugung und Verwesung in einer bestimmten Be-

---

1) Festus: *Funus prosecuti redeuntes ignem supergrediebantur aqua dispersi, quod purgationis genus vocabant suffitionem* — Petiscus l. c. *Abluebant ter se aqua propter contractam a funere pollutionem etc.* — Servius ad Aen. 11, 2: *ut polluti funere minime sacrificarent* — Virgil. Aen. 6, 228 sqq.

2) Virgil. Aen. 6, 149: *Totamque incestat funere classem.*

3) Servius in Aeneid. 3, 630. Lomeier de lustratt. cap. 16. pag. 171.

4) Lomeier l. c. cap. 13. p. 120. Festus: *nam everrae sunt purgationes quaedam domus, ex qua mortuus ad sepulturam ferendus est, quae fit per everriatorem.*

5) Meiners krit. Gesch. der Relgg. II, S. 106.

6) Kämpfer Beschreibung des Japan. Reichs, 2. §. 232.

7) Meiners a. a. O. II, S. 108.

8) Huet. demonstrat. evang. 4, 11. p. 165.

9) Meiners a. a. O.

10) Rosenmüller Morgenland II, S. 259.

ziehung zu einander gedacht haben muss, dass sie ihm Correlatbegriffe sind, die sich in einem Dritten vereinigen, und dies kann nichts anderes seyn, als die Idee des leiblichen, d. i. endlichen, vergänglichen Seyns. Dies findet sich auch häufig mit geraden Worten ausgesprochen oder in Symbolen deutlich dargestellt. Am deutlichsten bei den Indern. Die Trimurti vereinigt jene Gegensätze und verbindet sie in Eins; Brahma, der Schöpfer (Erzeugen, Entstehen) und Schiwa, der Zerstörer (Tod, Vergehen) bilden, verbunden mit einander durch Wischnu den Erhalter, als Mittelglied, das Eine göttliche Wesen, welches aus dem Unendlichen (Brahm) hervorgegangen ist, wie dies so treffend ein Indisches Distichon auf einem Palmblatt ausspricht:

„Die Leben wurzeln im Tode, des Todes Keime im Leben;
Umarmen sich Brahma und Schiwa, so wird aus Wischnu das Brahm". [1]).

Aber in Schiwa selbst, dem Einen, zeigt sich jene Verbindung noch bestimmter; er ist nicht nur Gott des Todes und der Verwesung, sondern auch des Lebens und der Zeugung. Ihm ist der Lingam und der Stier geweiht, das Bild des befruchtenden Ganges trägt er auf der Stirne, aber zugleich schlingt sich um seinen Hals eine Kette von Todtenköpfen und in der Hand hält er das alles verzehrende Element des Feuers. Ebenso ist Sakti seine ihm zur Seite stehende weibliche Hälfte die grosse Naturmutter; sie steht der Zeugung des Lebens vor und trägt das Bild des befruchtenden Mandes auf ihrer Stirne; aber sie ist zugleich die Schöpferin des Todes und Verderbens, hat schwarzes Angesicht, ist bewaffnet mit dem Schwerdt, und heisst als Todesgöttin Kali, die zerstörende Zeitlichkeit [2]). Nach jener bekannten Indischen Vorstellung, der gemäss der Makrokosmos und Mikrokosmos sich an einander abspiegeln, entspricht die Erde dem Nabel. Die Erde aber ward „der Sitz der Vergänglichkeit und des Todes," was mikrokosmisch so ausgedrückt wird: „Tod ward Verzehrung und durchdrang den Nabel." Aber in den Bereich des Nabels gehört zugleich auch das Zeugungsvermögen; aus Wischnus Nabel, der das Centrum der Erde genannt wird,

1) Müller Glauben, Wissen und Kunst der alten Hindu S. 332.
2) Stuhr die Religionssysteme des Orients. S. 107 f. Müller a. a. O. S. 275.

geht die Lebensblume mit Brahma hervor [1]). Daher ist es Indischer Glaube „dass die Zeugung nur ein Vorhergehen der Zerstörung und die Zerstörung ein Vorhergehen der Zeugung sey“ [2]). Hieraus ging auch sehr natürlich die Sitte hervor, in die Grabesstätten Phallusbilder zu legen, was nicht blos in Indien geschah [3]), sondern auch bei andern Völkern, ja selbst bei Salzburg fand man Todtenurnen mit Lingambildern [4]); die Pyramiden wiesen auf Zeugung hin (I, S. 235) und waren öfter Grabdenkmale [5]). Dieselbe Vorstellung findet sich auch in Vorderasien; wir erinnern nur an den Baal Peor der Moabiter und Ammoniter (Num. 23, 28. 25, 3. 5), welcher ebenso als Gott der Zeugung durch Phallophorien, wie als Gott des Todtenreiches durch Todtenopfer verehrt ward [6]). In Aegypten ist Isis die grosse Mutter alles Lebens, zugleich aber Göttin über die Todten [7]); sie stiftet beim Tode des Osiris den Phallusdienst [8]). Bei den Griechen drehte sich der ganze Mysteriendienst um die beiden Begriffe Leben und Tod, das Leben im Tode und der Tod im Leben [9]). Aphrodite und Bacchus sind Ehegottheiten und Gottheiten des Todes; die Bacchischen Religionen verbinden Zeugung und Auflösung, Leben und Tod wie in der That, so in Bildern [10]); in Persephone dachte man sich das Princip der Zerstörung wie das der Fruchtbarkeit, Tod und Leben in Einer Person [11]); in den Lernäischen Weihen wurde der Phallus am Todtensee aufgerichtet [12]) u. s. w. — Alle diese Beispiele zeigen zur Genüge, dass auch im Heidenthum Zeugung und Verwesung, Geburt und Tod als die Pole des endlichen, vergänglichen Seyns gedacht wurden und als

---

1) Stuhr a. a. O. S. 71. 72. 79. Müller a. a. O. S. 581.
2) Stuhr a. a. O. S. 106.
3) Müller a. a. O. S. 555.
4) Müller S. 170.
5) Schubert Symbolik des Traums S. 40. Creuzer Symb. II, S. 85 f.
6) Creuzer a. a. O.
7) Creuzer I, S. 378.
8) Creuzer II, S. 667.
9) Baur Symbolik II, 2. S. 348. 321.
10) Creuzer Symb. III, S. 495.
11) Orph. hym. 29. Creuzer IV, S. 321.
12) Creuzer II, S. 662. — Vgl. auch die Worte des Euripides in dem verlornen Polyidus: Τίς δ' οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μὲν ἐστὶ κατθανεῖν, Τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν νομίζεται βροτοῖς; Bei Sophocles Antig. v. 892 heisst das Grab die Hochzeitkammer. — Pisida de opif. mundi: καὶ παρ' ἡμῖν ὁ σπόρος ὡς σῶμα νεκρὸν ἐνταφεὶς τῇ κοιλίᾳ. Dem Kranken, welcher im Traum wähnte zu gebären, ward dadurch der Tod angezeigt Artemid. Oneirocr. 1, 14. Creuzer I, S. 407.

solche den natürlichen Gegensatz bilden gegen das absolute, unendliche, göttliche Seyn, in welchem sie zusammengefasst und aufgehoben sind, welches also über sie erhaben ist. Als Befleckung wurde dieser Gegensatz auch hier aufgefasst, weil er an der Leiblichkeit, d. h. Sichtbarkeit und Aeusserlichkeit haftet, und jene Zustände sich immerhin mehr oder minder äusserlich am Leibe zeigen. In den Cultus aber wurde dieser Gegensatz gezogen, weil es Zweck und Ziel alles Cultus ist, das Nichtgöttliche und Göttliche zu vermitteln und zu verbinden. Sobald der Gegensatz als eine Befleckung gedacht wurde, stellte sich auch sogleich als das Mittel, die Befleckung zu heben, das Wasser ein, daher dieses auch bei weitem am meisten zu den religiösen Reinigungen gebraucht wurde.

Vergleichen wir nun das Princip der Reinigungsverordnungen im Mosaismus mit dem im Heidenthum, so zeigt sich eine so grosse Aehnlichkeit, wie kaum in irgend einem andern Punkte. Dies kann jedoch nicht auffallen, wenn man bedenkt, dass sich das ganze Reinigkeitswesen ausschliesslich auf das bezieht, womit es das Heidenthum als Naturreligion recht eigentlich zu thun hat, auf das leibliche, physische Seyn; zog einmal der Mosaismus dies in seinen Cultus, so musste die Aehnlichkeit mit dem heidnischen hier nothwendig grösser seyn, als in andern Punkten. Allein bei genauerer Betrachtung verleugnet doch auch hier der Mosaismus seinen Grundcharakter nicht. Vermöge des ethischen Princips nämlich fasst er, wie wir gesehen haben, jene beiden Zustände, um welche sich das Reinigungswesen bewegt, im Zusammenhang mit dem Sündlichen auf und als Gegensatz des Heiligen. Das Heidenthum dagegen betrachtet dasjenige Seyn, welches sich in Geburt und Tod, Erzeugung und Verwesung bewegt, schlechthin nur als das endliche Seyn gegenüber dem unendlichen. Wie es die Heiligkeit nur real fasst, nämlich als die vollendete kosmische Harmonie, so besteht ihm auch ihr Gegensatz zuletzt doch nur in der Störung oder Auflösung dieser Harmonie; die Vergänglichkeit als solche, die Endlichkeit ist hier das Böse, Sündliche. Kurz, dem Heidenthum fehlt die grosse Wahrheit: Der Tod ist der Sünde Sold, und auch die andere nicht minder wichtige: Was vom Fleisch geboren ist, das ist Fleisch [1]). Darum sind auch seine Reinigungen, so ähnlich sie

1) Vgl. auch Baur's Bemerkungen in der Symbolik II, 2. S. 223. Was er dort vom Christenthum dem Heidenthum gegenüber sagt, gilt mit wenigen Modificationen auch vom Mosaismus.

den Mosaischen scheinen mögen, doch von ganz anderer Art, die Aehnlichkeit ist auch hier wieder nur eine äussere. Das Princip der Mosaischen Reinigungen ist ein ethisches, das der heidnischen ein rein kosmisches. Letzteres giebt sich als solches auch noch in mehrern einzelnen Bestimmungen besonders zu erkennen. Gewöhnlich werden nämlich ausser jenen beiden das leibliche Leben umschliessenden Zuständen überhaupt noch alle Störungen dieses Lebens, ingleichen alles, was der Leib von sich absondert und ausscheidet, als verunreinigend betrachtet [1]. So verunreinigte bei den Persern und Indern jede Krankheit und schloss von Cultushandlungen aus [2]; ingleichen war bei beiden Völkern nach den gewöhnlichen Nothverrichtungen Reinigung nöthig, ja der Zendavesta schreibt die Gebete vor, welche nach dem Uriniren vor dem Waschen der Hände und des Gesichts gesprochen werden sollen [3]; von einem Gegensatz gegen das Heilige, überhaupt von einer ethischen Beziehung kann hier gar keine Rede seyn. Maimonides sagt an der oben angeführten Stelle, wo er die verunreinigenden Dinge bei den Zabiern aufzählt, zum Schluss: *Et sic alias plures defatigationes et taediosas consuetudines habebant; nos vero munditiem et immunditiem non habemus, nisi in rebus sanctis et in sanctuario.* Nicht minder blickt das kosmische Princip der heidnischen Reinigungen aus dem Mittel hervor, dessen man sich dabei bediente. Wohl war es gewöhnlich das natürlichste, das Wasser, allein neben dem Wasser werden auch als allgemeine Reinigungsmittel Feuer und Luft genannt; diese drei wurden besonders in den Mysterien gebraucht [4]. Feuer und Luft sind überhaupt im Kosmos die reinigenden und läuternden Elemente, und indem sie der Mensch als solche gebraucht, erscheint er recht eigentlich als kosmisches Wesen, nicht aber als ethisches. Im Einzelnen möchte ich nur auf die in der Persischen Religion vorgeschriebenen Reinigungsmittel aufmerksam machen, weil keine andere Religion des heidnischen Alterthums hinsichtlich des ethischen Charakters dem Mosaismus so nahe steht, und nament-

---

1) Plutarch. de Isid. cp. 4: *περίσσωμα δὲ τροφῆς καὶ σκύβαλον οὐδὲν ἁγνὸν οὐδὲ καθαρόν ἐστιν.*

2) Ward bei Rosenmüller Morgenland II, nr. 316. Meiners Gesch. der Relgg. II, S. 110.

3) Kleuker Zendavesta I, S. 50. II, S. 169. Anhang II, 3, S. 20. Anmerk. 32.

4) Servius ad Virg. Georg. 2, 388. *Omnis autem purgatio aut per aquas aut per ignem fit, aut per aërem.* Vgl. Creuzer Symb. III, S. 325.

ziehung zu einander gedacht haben muss, dass sie ihm Correlatbegriffe sind, die sich in einem Dritten vereinigen, und dies kann nichts anderes seyn, als die Idee des leiblichen, d. i. endlichen, vergänglichen Seyns. Dies findet sich auch häufig mit geraden Worten ausgesprochen oder in Symbolen deutlich dargestellt. Am deutlichsten bei den Indern. Die Trimurti vereinigt jene Gegensätze und verbindet sie in Eins; Brahma, der Schöpfer (Erzeugen, Entstehen) und Schiwa, der Zerstörer (Tod, Vergehen) bilden, verbunden mit einander durch Wischnu den Erhalter, als Mittelglied, das Eine göttliche Wesen, welches aus dem Unendlichen (Brahm) hervorgegangen ist, wie dies so treffend ein Indisches Distichon auf einem Palmblatt ausspricht:

„Die Leben wurzeln im Tode, des Todes Keime im Leben;
Umarmen sich Brahma und Schiwa, so wird aus Wischnu das Brahm". [1]).

Aber in Schiwa selbst, dem Einen, zeigt sich jene Verbindung noch bestimmter; er ist nicht nur Gott des Todes und der Verwesung, sondern auch des Lebens und der Zeugung. Ihm ist der Lingam und der Stier geweiht, das Bild des befruchtenden Ganges trägt er auf der Stirne, aber zugleich schlingt sich um seinen Hals eine Kette von Todtenköpfen und in der Hand hält er das alles verzehrende Element des Feuers. Ebenso ist Sakti seine ihm zur Seite stehende weibliche Hälfte die grosse Naturmutter; sie steht der Zeugung des Lebens vor und trägt das Bild des befruchtenden Mandes auf ihrer Stirne; aber sie ist zugleich die Schöpferin des Todes und Verderbens, hat schwarzes Angesicht, ist bewaffnet mit dem Schwerdt, und heisst als Todesgöttin Kali, die zerstörende Zeitlichkeit [2]). Nach jener bekannten Indischen Vorstellung, der gemäss der Makrokosmos und Mikrokosmos sich an einander abspiegeln, entspricht die Erde dem Nabel. Die Erde aber ward „der Sitz der Vergänglichkeit und des Todes," was mikrokosmisch so ausgedrückt wird: „Tod ward Verzehrung und durchdrang den Nabel." Aber in den Bereich des Nabels gehört zugleich auch das Zeugungsvermögen; aus Wischnus Nabel, der das Centrum der Erde genannt wird,

---

1) Müller Glauben, Wissen und Kunst der alten Hindu S. 332.
2) Stuhr die Religionssysteme des Orients. S. 107 f. Müller a. a. O. S. 275.

geht die Lebensblume mit Brahma hervor [1]). Daher ist es Indischer Glaube „dass die Zeugung nur ein Vorhergehen der Zerstörung und die Zerstörung ein Vorhergehen der Zeugung sey“ [2]). Hieraus ging auch sehr natürlich die Sitte hervor, in die Grabesstätten Phallusbilder zu legen, was nicht blos in Indien geschah [3]), sondern auch bei andern Völkern, ja selbst bei Salzburg fand man Todtenurnen mit Lingambildern [4]); die Pyramiden wiesen auf Zeugung hin (I, S. 235) und waren öfter Grabdenkmale [5]). Dieselbe Vorstellung findet sich auch in Vorderasien; wir erinnern nur an den Baal Peor der Moabiter und Ammoniter (Num. 23, 28. 25, 3. 5), welcher ebenso als Gott der Zeugung durch Phallophorien, wie als Gott des Todtenreiches durch Todtenopfer verehrt ward [6]). In Aegypten ist Isis die grosse Mutter alles Lebens, zugleich aber Göttin über die Todten [7]); sie stiftet beim Tode des Osiris den Phallusdienst [8]). Bei den Griechen drehte sich der ganze Mysteriendienst um die beiden Begriffe Leben und Tod, das Leben im Tode und der Tod im Leben [9]). Aphrodite und Bacchus sind Ehegottheiten und Gottheiten des Todes; die Bacchischen Religionen verbinden Zeugung und Auflösung, Leben und Tod wie in der That, so in Bildern [10]); in Persephone dachte man sich das Princip der Zerstörung wie das der Fruchtbarkeit, Tod und Leben in Einer Person [11]); in den Lernäischen Weihen wurde der Phallus am Todtensee aufgerichtet [12]) u. s. w. — Alle diese Beispiele zeigen zur Genüge, dass auch im Heidenthum Zeugung und Verwesung, Geburt und Tod als die Pole des endlichen, vergänglichen Seyns gedacht wurden und als

---

1) Stuhr a. a. O. S. 71. 72. 79. Müller. a. a. O. S. 581.
2) Stuhr a. a. O. S. 106.
3) Müller a. a. O. S. 555.
4) Müller S. 170.
5) Schubert Symbolik des Traums S. 40. Creuzer Symb. II, S. 85 f.
6) Creuzer a. a. O.
7) Creuzer I, S. 378.
8) Creuzer II, S. 667.
9) Baur Symbolik II, 2. S. 348. 321.
10) Creuzer Symb. III, S. 495.
11) Orph. hym. 29. Creuzer IV, S. 321.
12) Creuzer II, S. 662. — Vgl. auch die Worte des Euripides in dem verlornen Polyidus: Τίς δ' οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μὲν ἐστὶ κατθανεῖν, Τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν νομίζεται βρωτοῖς; Bei Sophocles Antig. v. 892 heisst das Grab die Hochzeitkammer. — Pisida de opif. mundi: καὶ παρ' ἡμῖν ὁ σπόρος ὡς σῶμα νεκρὸν ἐνταφεὶς τῇ κοιλίᾳ. Dem Kranken, welcher im Traum wähnte zu gebären, ward dadurch der Tod angezeigt Artemid. Oneirocr. 1, 14. Creuzer I, S. 407.

solche den natürlichen Gegensatz bilden gegen das absolute, unendliche, göttliche Seyn, in welchem sie zusammengefasst und aufgehoben sind, welches also über sie erhaben ist. Als Befleckung wurde dieser Gegensatz auch hier aufgefasst, weil er an der Leiblichkeit, d. h. Sichtbarkeit und Aeusserlichkeit haftet, und jene Zustände sich immerhin mehr oder minder äusserlich am Leibe zeigen. In den Cultus aber wurde dieser Gegensatz gezogen, weil es Zweck und Ziel alles Cultus ist, das Nichtgöttliche und Göttliche zu vermitteln und zu verbinden. Sobald der Gegensatz als eine Befleckung gedacht wurde, stellte sich auch sogleich als das Mittel, die Befleckung zu heben, das Wasser ein, daher dieses auch bei weitem am meisten zu den religiösen Reinigungen gebraucht wurde.

Vergleichen wir nun das Princip der Reinigungsverordnungen im Mosaismus mit dem im Heidenthum, so zeigt sich eine so grosse Aehnlichkeit, wie kaum in irgend einem andern Punkte. Dies kann jedoch nicht auffallen, wenn man bedenkt, dass sich das ganze Reinigkeitswesen ausschliesslich auf das bezieht, womit es das Heidenthum als Naturreligion recht eigentlich zu thun hat, auf das leibliche, physische Seyn; zog einmal der Mosaismus dies in seinen Cultus, so musste die Aehnlichkeit mit dem heidnischen hier nothwendig grösser seyn, als in andern Punkten. Allein bei genauerer Betrachtung verleugnet doch auch hier der Mosaismus seinen Grundcharakter nicht. Vermöge des ethischen Princips nämlich fasst er, wie wir gesehen haben, jene beiden Zustände, um welche sich das Reinigungswesen bewegt, im Zusammenhang mit dem Sündlichen auf und als Gegensatz des Heiligen. Das Heidenthum dagegen betrachtet dasjenige Seyn, welches sich in Geburt und Tod, Erzeugung und Verwesung bewegt, schlechthin nur als das endliche Seyn gegenüber dem unendlichen. Wie es die Heiligkeit nur real fasst, nämlich als die vollendete kosmische Harmonie, so besteht ihm auch ihr Gegensatz zuletzt doch nur in der Störung oder Auflösung dieser Harmonie; die Vergänglichkeit als solche, die Endlichkeit ist hier das Böse, Sündliche. Kurz, dem Heidenthum fehlt die grosse Wahrheit: Der Tod ist der Sünde Sold, und auch die andere nicht minder wichtige: Was vom Fleisch geboren ist, das ist Fleisch [1]). Darum sind auch seine Reinigungen, so ähnlich sie

1) Vgl. auch Baur's Bemerkungen in der Symbolik II, 2. S. 223. Was er dort vom Christenthum dem Heidenthum gegenüber sagt, gilt mit wenigen Modificationen auch vom Mosaismus.

den Mosaischen scheinen mögen, doch von ganz anderer Art, die Aehnlichkeit ist auch hier wieder nur eine äussere. Das Princip der Mosaischen Reinigungen ist ein ethisches, das der heidnischen ein rein kosmisches. Letzteres giebt sich als solches auch noch in mehrern einzelnen Bestimmungen besonders zu erkennen. Gewöhnlich werden nämlich ausser jenen beiden das leibliche Leben umschliessenden Zuständen überhaupt noch alle Störungen dieses Lebens, ingleichen alles, was der Leib von sich absondert und ausscheidet, als verunreinigend betrachtet [1]. So verunreinigte bei den Persern und Indern jede Krankheit und schloss von Cultushandlungen aus [2]; ingleichen war bei beiden Völkern nach den gewöhnlichen Nothverrichtungen Reinigung nöthig, ja der Zendavesta schreibt die Gebete vor, welche nach dem Uriniren vor dem Waschen der Hände und des Gesichts gesprochen werden sollen [3]; von einem Gegensatz gegen das Heilige, überhaupt von einer ethischen Beziehung kann hier gar keine Rede seyn. Maimonides sagt an der oben angeführten Stelle, wo er die verunreinigenden Dinge bei den Zabiern aufzählt, zum Schluss: *Et sic alias plures defatigationes et taediosas consuetudines habebant; nos vero munditiem et immunditiem non habemus, nisi in rebus sanctis et in sanctuario.* Nicht minder blickt das kosmische Princip der heidnischen Reinigungen aus dem Mittel hervor, dessen man sich dabei bediente. Wohl war es gewöhnlich das natürlichste, das Wasser, allein neben dem Wasser werden auch als allgemeine Reinigungsmittel Feuer und Luft genannt; diese drei wurden besonders in den Mysterien gebraucht [4]. Feuer und Luft sind überhaupt im Kosmos die reinigenden und läuternden Elemente, und indem sie der Mensch als solche gebraucht, erscheint er recht eigentlich als kosmisches Wesen, nicht aber als ethisches. Im Einzelnen möchte ich nur auf die in der Persischen Religion vorgeschriebenen Reinigungsmittel aufmerksam machen, weil keine andere Religion des heidnischen Alterthums hinsichtlich des ethischen Charakters dem Mosaismus so nahe steht, und nament-

---

1) Plutarch. de Isid. cp. 4: *περίσσωμα δὲ τροφῆς καὶ σκύβαλον οὐδὲν ἁγνὸν οὐδὲ καθαρόν ἐστιν.*

2) Ward bei Rosenmüller Morgenland II, nr. 316. Meiners Gesch. der Relgg. II, S. 110.

3) Kleuker Zendavesta I, S. 50. II, S. 169. Anhang II, 3, S. 20. Anmerk. 32.

4) Servius ad Virg. Georg. 2, 388. *Omnis autem purgatio aut per aquas aut per ignem fit, aut per aërem.* Vgl. Creuzer Symb. III, S. 325.

lich Geburt und Tod hier in genaue Beziehung zu dem Grundbösen gesetzt werden; Ahriman soll nicht nur den Tod in die Welt gebracht, sondern auch alle Nachkommen des Urmenschen verunreinigt haben u. s. w. [1]). Das wichtigste und höchste Reinigungsmittel der Persischen Religion ist aber nicht sowohl gewöhnliches Wasser, als vielmehr Wasser des Stiers (Ochsenurin) [2]). Dies rührt daher, dass nach der Persischen Kosmologie der Stier (Abudad) Vater der Natur, Herr der Zeugung, und aus ihm die reine Schöpfung hervorgegangen ist; darum ist denn auch sein Wasser das Lebenswasser und hat besondere Reinigungskraft [3]). Eine ähnliche Bewandtniss hat es mit dem bei den Indern gebräuchlichen Reinigungsmittel, dem Kuhmist, denn die Kuh ist das Symbol der Erde und der segenspendenden Göttin Lakshmi [4]). — Schliesslich möchte auch noch die Stellung zu berücksichtigen seyn, welche die Mos. Reinigungen den Opfern gegenüber im Cultus einnehmen; sie bilden mit diesen das Ganze der Cultushandlungen, und zwar die eine Hauptgattung derselben, einen aus dem Endziel des Cultus hervorgegangenen integrirenden Theil desselben. Wie dieses Endziel ein durchaus einziges, und kein aus dem Heidenthum erborgtes oder modificirtes ist, so ist auch das besondere Ziel der beiden zum Endziel führenden Cultushandlungen zumal in ihrem Verhältniss zu einander, ein eigenthümliches; so wenig der ganze Cultus ein heidnisches Princip hat, so wenig kann es auch ein integrirender Hauptbestandtheil desselben haben.

§. 4.

Kritik der verschiedenen Ansichten vom Zweck und Wesen der Levitischen Reinigkeit.

Die in den beiden vorigen §§. entwickelte Ansicht von dem Princip und Wesen der religiösen Reinigkeit weicht von den bisher üblichen bedeutend ab, und obwohl sie den Beweis ihrer Richtigkeit in sich selbst trägt, müssen wir doch zu ihrer weitern Begründung und Rechtfertigung sie mit den gewöhnlichen prüfend vergleichen, zumal es schon an und für sich unbillig wäre, diese ohne weiteres zu übergehen.

---

1) Kleuker Zendavesta I, S. 48. 20.
2) Kleuker Ebendas. III, S. 211 f.
3) Ebendas. Anhang II, 1. S. 108.
4) von Bohlen das alte Indien I, S. 254.

I. Die erste, d. i. die unterste Stelle nimmt diejenige Hypothese ein, welche den Reinigkeitsverordnungen diätetische Zwecke giebt. Ihr Begründer ist Michaelis, dem zwar jetzt wohl Niemand mehr in allen Einzelheiten folgt, aber doch im Allgemeinen und theilweise bis heute von Vielen beigestimmt wird. Er hält unsere Verordnungen für „Polizei-Gesetze zur Erhaltung von Leben und Gesundheit.“ Der Aussatz ward für verunreinigend erklärt, um die Weiterverbreitung dieser ansteckenden schädlichen Krankheit möglichst zu verhüten; dasselbe gilt auch von dem krankhaften Ausfluss aus dem Geschlechtsglied, worunter eine mehr oder minder bösartige venerische Krankheit zu verstehen. Die Unreinerklärung derer, welche Saamenergiessungen hatten oder Selbstbefleckung trieben, nöthigte zum Ehestand, beförderte das Heirathen und machte die Eltern „auf ihrer Söhne Wäsche aufmerksam.“ Die Verunreinigung durch den ehelichen Beischlaf verhütete die zu häufige schwächende Beiwohnung; Mose „scheint nicht übel für die Fruchtbarkeit des Beischlafs, Erzeugung der besten Söhne und Erhaltung der Gesundheit gesorgt zu haben,“ insofern der „seltenere und gewissermassen durch etwas gehinderte und verbotene Beischlaf nicht blos fruchtbarer zu seyn, sondern auch stärkern und lebhaftern Kindern das Daseyn zu geben pflegt.“ Die Unreinerklärung der Wöchnerinnen und der Blutflüssigen fand „wegen eines undenklichen Herkommens“ statt, Mose liess billiger Weise „den hergebrachten Meinungen in einer unbedeutenden Nebensache Platz.“ Die Todten erklärte er für unrein, um „die Ausbreitung ansteckender Krankheiten, an denen jemand verstorben,“ zu mindern und „die Israeliten zu zwingen, etwas früher zu begraben, als sie vielleicht vorhin gewohnt gewesen seyn mochten und es in Aegypten noch mehr gelernt hatten,“ so wie um das Begraben der Leichname auf dem Felde nach einer Schlacht „zur Erhaltung der reinen Luft“ zu befördern, endlich um das schädliche Begraben unter den Wohnungen der Lebendigen, wie bei uns oft „das abscheuliche Begraben in den Kirchen“ statthat, zu verhüten [1]. — Das erste, was bei dieser Ansicht auffällt, ist der verkehrte Standpunkt, von dem aus sie einen Hauptbestandtheil des Cultus betrachtet, nämlich das einseitige Hervorheben des „wichtigen Polizei-Nutzens,“ und dagegen das völ-

1) Michaelis Mos. Recht. IV, §. 207—217.

lige Ignoriren des religiösen Princips. Zwar hat Michaelis den religiösen Charakter dieser Verordnungen nicht gänzlich geleugnet — das wäre auch unmöglich, — allein er bemerkt darüber: „Gott, der sich zum bürgerlichen Gesetzgeber der Israeliten herabliess, nahm das allerkräftigste Mittel, die Religion, zu Hülfe, deren Ceremonialgebote Mancher gewissenhafter und heiliger hält, als die moralischen, weil keine so starke sinnliche Neigungen gegen jene streiten als gegen diese.“ Die Religion war also hier blos Einkleidung einer Sache, mit der sie in gar keiner innern Verbindung steht, eine Maske für die Polizei. Wie mochte sich doch ein Theologe so weit vergessen, dem hohen Alterthum und namentlich dem Mosaismus Grundsätze der modernen heillosen Politik aufzubürden, und sogar Gott selbst ein Verfahren zuschreiben, wodurch eine Sache für das ausgegeben wird, was sie an sich zugestandenermassen gar nicht ist? Die Mos. Reinigkeitsverordnungen sind durchaus das nur, was sie scheinen, nämlich Religions- und Cultusvorschriften; religiöse, nicht aber medicinal-polizeiliche Ideen müssen ihnen daher auch zu Grunde liegen, und diese religiösen Ideen aufzusuchen, ist das Geschäft derer, die ihren Zweck angeben wollen [1]. — Wie der Standpunkt, den diese Ansicht im Allgemeinen einnimmt, so zeigt sich auch die Durchführung im Einzelnen als völlig verkehrt; bei dem einen oder andern Falle, wie bei den Wöchnerinnen bleibt sie gänzlich stecken und erklärt geradezu, dass sie hierbei „nicht einen Endzweck des Gesetzgebers anzugeben wisse.“ Abgeschmackt ist der Grund, warum Mose die Saamenergiessung und den Beischlaf für verunreinigend erklärt haben soll. Man denke: der Cultus soll die Eltern auf ihrer Knaben „Wäsche“ aufmerksam gemacht haben! als hätte Mose den Tissot gelesen. Doch es lohnt sich der Mühe nicht, auf alles Einzelne einzugehen. Man sollte aber eben durch die Unmöglichkeit, das diätetische Princip in den einzelnen Verordnungen nachzuweisen endlich einmal sich bewogen fühlen, überhaupt diesen verkehrten Standpunkt gänzlich zu verlassen und der Michaelisschen Durchführung sich stets als eines Warnungs-

---

1) Mit Recht sagt Meiners krit. Gesch. der Relgg. II, S. 101: „Gottesdienstliche Reinigungen waren nicht weniger allgemein als Opfer und Gaben; und diese Thatsache allein widerlegt schon die seltsame Meinung einiger neuern Gelehrten, welche behaupten, dass Reinigungen in allerlei wohlthätigen, besonders diätetischen Absichten, von Gesetzgebern und Religionsstiftern eingeführt worden.“

zeichen vor Trivialität erinnern. Wie ist es möglich bei dieser Ansicht der Frage auszuweichen: Wenn Mose den Cultus und die Religion zur Erreichung diätetischer Zwecke gebrauchte, warum zog er dann nur die eine oder andere, warum nicht alle Krankheiten in diesen Kreis, warum übergeht er gänzlich eine Menge Verhältnisse und Zustände, die doch in der That wichtiger für die Gesundheitspolizei sind, als eine Pollution.

II. Eine zweite, verwandte Ansicht stellt als das Princip der fraglichen Verordnungen Reinlichkeit, Anstand und Schicklichkeit auf. So schon Maimonides. Wie gewöhnlich geht er auch hier von der schuldigen Ehrfurcht und Scheu vor dem Heiligthum Jehova's aus. Damit die Israeliten nicht durch das tagtägliche Besuchen des Heiligthums sich zu sehr an den Anblick desselben gewöhnten und dann die schuldige Ehrfurcht vergässen, habe es so vielerlei Arten von Unreinheit gegeben, dass immer nur höchst Wenige levitisch rein gewesen seyen und das Heiligthum hätten betreten können [1]. Dies hat auch Spencer aufgenommen, der noch hinzufügt, Mose habe durch jene Verordnungen zugleich das rohe, uncultivirte Volk etwas urbaner machen wollen [2]; auch Meiners hat sich in ähnlichem Sinne ausgesprochen [3], und Hess, der die Verordnungen geradezu „Reinlichkeitsgesetze“ nennt, sagt darüber: „Ein Volk, das seinen König bei sich wohnen hat, Einwohner der Residenzstadt müssen durch Reinlichkeit und Wohlanstand den, der unter ihnen wohnt ehren. Demzufolge musste nicht nur das Lager reinlich gehalten werden, sondern es ward auch sorgfältig verhütet, dass keine von den unreinen Krankheiten sich einschleiche, die den heissen Ländern und Aegypten besonders eigen sind“ [4]. — Das erste und hauptsächlichste Gebrechen auch dieser Ansicht ist das Uebersehen und Ignoriren des rein religiösen Charakters der levitischen Reinigkeit; nur mittelbar kommt sie dabei in einen, aber ganz losen Zusammenhang mit dem Cultus, nämlich nur durch die ohnehin

1) Maimonid. More neb. 3, 47. p. 491.

2) Spencer de leg. Hebr. rit. I, cap. 8, 2, 2. p. 139.

3) Meiners Gesch. der Relgg. II, S. 101: „Es waren höchst natürliche Gedanken, dass man vor den Göttern eben so rein und sauber erscheinen müsse als vor den Königen und Fürsten: dass also alle, die an ihrem Leibe oder an ihren Kleidern etwas unreines hätten, nicht würdig seyen, sich den Bildnissen, Tempeln und Altären der Götter zu nähern.“

4) Hess Geschichte Mosis IV, 4. S. 386 ff.

verkehrte Voraussetzung, der Cultus sey Kopie des Orientalischen Hofceremoniells. So gewiss der Mos. Cultus überhaupt die Darstellung religiöser Ideen und Verhältnisse ist, so gewiss sind es auch die, einen Hauptbestandtheil desselben bildenden Reinigkeitsverordnungen, denen daher jeder nur äusserliche Zweck fremd ist. Noch mehr fällt aber im Einzelnen das Ungenügende dieses politisch pädagogischen Princips auf. Warum soll z. B. die *emissio seminis* unreinlicher seyn als die Entledigung vom Urin und den Excrementen, welche doch levitisch nicht verunreinigte? [1]) Was war Schmutziges oder den äussern Anstand Verletzendes an denen, die durch den Eintritt in ein Zelt, worin ein Todter lag, unrein geworden waren? Konnte die Berührung eines Todten nicht bei viel grösserer Reinlichkeit stattfinden, als so manche andere Beschäftigung mit schmutzigen Dingen, welche doch nicht levitsch verunreinigten? Wie so hatten die, welche sich Nachts ehelich beigewohnt, eine den äussern Anstand und die Reinlichkeit verletzende Unsauberkeit an sich? Und was wäre das für ein Gesetzgeber, der ein rohes, unreinliches Volk auf keinem andern, als so künstlichem, dabei keineswegs zum Ziele führenden Wege reinlich machen wollte, der sogar Sündopfer anordnete für ein kleines Unreinlichkeitsvergehen? Die Erfahrung zeigt es auch, wie wenig durch die religiösen Reinigungen die Reinlichkeit herbeigeführt wird, denn im neuern Asien herrscht gerade bei den Völkern, die die meisten Reinigkeitsverordnungen haben, eine solche Unreinlichkeit, dass dadurch vielerlei Krankheiten veranlasst werden [2]).

III. Nach einer dritten Ansicht sollen die Reinigkeitsverordnungen zum Zweck gehabt haben, das Israel. Volk von den andern Völkern als ein reines, Jehova geweihtes, als ein Nasiräervolk abzusondern. So Spencer, der diese Ansicht mit der unter II verbindet [3]). Auch Winer glaubt, dass „dadurch das in der Mos. Constitution vorherrschende Isolirungssystem begünstigt und unterstüzt würde“ [4]). — Wie die Auffassungen unter I u. II übersieht auch diese die Hauptsache, nämlich das rein

---

1) Das Gesetz Deut. 23, 13 gehört nicht zu den Reinigkeitsgesetzen. Der Koth sollte verscharrt werden als etwas Unreines, aber das Ausleeren selbst verunreinigte keineswegs, wie das Ausgehen des Saamens.

2) Vgl. die nähern Angaben und Beispiele bei Meiners a. O. S. 125.

3) Spencer l. c. p. 140.

4) Winer Real-W. B. II, S. 372.

religiöse Princip; wenigstens lässt sie es gänzlich in den Hintergrund treten, indem nach ihr die Reinigkeit nicht in sich selbst Zweck ist, sondern nur dazu diente, eine äussere Absonderung zu bewirken. Allein abgesehen davon wurden die Israeliten durch ihre Reinigkeitsgesetze so wenig von andern Völkern abgesondert und isolirt, dass sie diese Gesetze im Allgemeinen mit allen heidnischen Völkern theilen, ja gerade in keinem andern Theil des Cultus eine so auffallende grosse Aehnlichkeit mit heidnischen Anordnungen sich findet, als eben in diesem. Und wenn Spencer einerseits eine *imago puritatis cujusdam singularis* als Zweck der Reinigkeitsgesetze aufstellt, andrerseits aber behauptet, Gott habe die bei den Heiden üblichen Reinigungen für sein einmal daran gewöhntes Volk sanctionirt, jedoch sie in compendium reducirt, so geräth er in einen offenbaren Widerspruch, denn demnach würden ja die Heiden sich durch Reinigkeit vor den Israeliten ausgezeichnet haben. Am wenigsten aber reicht diese ganze Ansicht für die einzelnen Verordnungen aus. Hundert andere Dinge gab es ja, wodurch das Absonderungs- und Isolirungssystem besser hätte befördert werden können; warum z. B. soll die Reinigung nach der Menstruation Israel mehr zu einem geweihten Volke gemacht haben, als die Reinigung von andern Ausscheidungen und Ausleerungen des Leibes?

IV. Eine vierte Ansicht leitet die Reinigkeitsgesetze her aus „dem natürlichen Widerwillen, den der Mensch vor gewissen Krankheiten und noch mehr vor Leichen empfinde“ und den er „mittelst eines leicht begreiflichen Anthropopathismus“ auch der Gottheit zuschreibe; daher hätten die Israeliten geglaubt, „dass gewisse physische Zustände der Gottheit Ekel verursachen,“ dies zeige „sehr bestimmt der Umstand, dass die Mos. Gesetzgebung nur nach Berührung ekelerregender Gegenstände oder nach ekelerregenden Krankheiten Reinigungsopfer für nöthig erachte.“ Sünd- und Schuldopfer seyen mit der Reinigungsceremonie verbunden gewesen nach der „im A. T. so häufig ausgesprochenen Ansicht,“ welche auch die Rabbinen vortrügen, „dass jeder krankhafte Zustand Folge einer Verschuldung sey.“ So Scholl; eine Spur dieser Erklärung findet sich schon bei Spen-

1) Studien der Würt. Geistl. V, 2. S. 125—129.

cer, wenn er sagt: Mose erkläre nur das, was *naturalem quandam spurcitiem et foeditatem* habe, und Menschen von einem *sensus praesertim delicatior* von Natur verabscheuten, für unrein [1]). Auch Winer glaubt, die Reinigkeitsgesetze seyen „wahrscheinlich zunächst und ursprünglich von einem gewissen, diesem Volke eigenthümlichen Ekel und Abscheu vor den für unrein erklärten Gegenständen ausgegangen“ [2]). Aehnlich spricht sich auch de Wette aus [3]). — Von einem dem Israelitischen Volke eigenthümlichen Ekel, der die Reinigkeitsgesetze soll veranlasst haben, kann jedoch in keinem Fall die Rede seyn, denn alle Völker haben ja, wie wir gesehen, dieselben Zustände für unrein gehalten. Wir müssten also jedenfalls allen Völkern gleichen Ekel zuschreiben. Aber nichts ist sonderbarer und unstatthafter, als den Ekel zum Princip eines so wichtigen Bestandtheiles aller alten Culte und Religionen zu machen. Wie wenig man damit ausreicht, zeigt allein schon hinlänglich die eine Bestimmung, dass die Berührung eines Aases von einem ohnehin unreinen Thiere nur bis zum Abend verunreinigte (Lev. 11, 24, 28. 39), dagegen die Berührung eines menschlichen Leichnams, selbst des Vaters, der Mutter, des Kindes, ja sogar das blosse Eintreten in das Zelt, worin ein Todter lag, auf sieben Tage unrein machte (Num. 19, 14). Warum ferner soll die *emissio seminis* zumal im Beischlaf, wo der Saame gar nicht sichtbar wird, ekelerregender gewesen seyn, als der Urin, der Koth, der Speichel u. s. w., was alles doch nicht verunreinigte? Würden wohl die Aegypter die *emissio seminis*, welche auch bei ihnen verunreinigte, in den Tempeln bildlich an den Göttern selbst dargestellt haben [4]), wenn sie ihnen einen so grossen Ekel erregt hätte, dass sie sie deshalb für verunreinigend gehalten? Ueberhaupt aber ist der Ekel ein Affect, der feine Nerven und grosse Apprehension voraussetzt; eine solche dürfen wir jedoch am wenigsten den Israeliten zuschreiben, die wahrlich bei ihrem Auszug aus Aegypten keine „*homines sensus praesertim delicatioris*“ waren, und schwerlich etwas wussten von Widerwillen oder Ekel vor geschlechtlichen

---

1) Spencer l. c. p. 139.
2) Winer a. a. O.
3) de Wette Vorlesungen über die Religion S. 330.
4) Descript. de l'Egypt. Antiq. II, planch. 84. 86 und sonst.

Verhältnissen, Beischlaf u. s. w. Am wenigsten ist abzusehen, wie Mose einen solchen Ekel in den Kreis der Religion und des Cultus, mit dem er doch an sich gar nichts zu thun hat, gezogen, ja die daraus hervorgegangenen, auf den „natürlichen Widerwillen“ bezüglichen Institutionen zu einem Hauptbestandtheil des Cultus gemacht haben soll. So wird auch bei dieser Auffassung das religiöse Princip in den Hintergrund gestellt und der religiöse Charakter der fraglichen Verordnungen nur auf dem weiten Umwege gerettet, dass man den (ohnehin sonderbaren) Ekel des Israelitischen Volkes auch noch gar Jehova selbst andichtet. Nicht minder schlimm steht es mit der Behauptung, die Sünd- und Schuldopfer bei der Reinigungsceremonie hätten den unreinen Zustand als „Folge einer Verschuldung“ bezeichnet; denn wer mag behaupten, dass das Wochenbett bei den Hebräern als Folge einer Verschuldung, als Strafe Gottes betrachtet worden sey? Galt nicht das Kindergebären im Gegentheil für ein Zeichen göttlichen Segens und Wohlgefallens? Wie so war die monatlich wiederkehrende Menstruation Folge einer besondern Verschuldung? Warum beim Blutfluss ein Sündopfer, dagegen bei viel gefährlichern, schmerzlichern Krankheiten, wie z. B. Fieber, weder Reinigung noch Opfer? Wohl erscheint der Aussatz öfter als eine besondere Strafe Gottes, aber daraus folgt noch nicht, dass bei allen Aussätzigen diese Krankheit als von einer bestimmten Sünde herrührend betrachtet wurde. Wie ist es doch möglich, die Stellen Lev. 26, 16. 23 Deut. 28, 22. 27. 35. 61 als Beweise anzuführen, dass nach dem Mos. Gesetz „jeder krankhafte Zustand Folge einer Verschuldung sey“? Ist denn nicht klar in allen diesen Stellen von besondern Strafgerichten Gottes für gewisse Fälle die Rede? Allerdings weisen die Sünd- und Schuldopfer bei den Reinigungen auf Sünde und Schuld hin, aber nicht gerade auf irgend ein einzelnes, bestimmtes Vergehen, sondern auf das allgemeine sündliche Verderben. Dieses hat den Tod in die Welt gebracht, und da die Erzeugung und Geburt des Menschen, ein Correlatum des Todes, gewissermassen sein Ursprung und Ausgangspunkt ist, so erscheint auch das ganze geschlechtliche Verhältniss, wie es jetzt ist, als Folge der Sünde. Somit handelt es sich hier nicht um eine einzelne Sünde eines einzelnen Menschen, sondern um das Sündliche, wie es am leiblichen Leben, das sich innerhalb Geburt und Tod bewegt, erscheint. Wo immer und wie

sich die Sünde, als Gegensatz zur absoluten göttlichen Heiligkeit zeigt und offenbart, in den Handlungen des Menschen, selbst den unwissentlichen, oder in seinen Leibeszuständen, selbst den unwillkürlichen, will sie der Mosaismus, dessen Cultus ganz und gar Heiligungsanstalt ist, als solche bezeichnen, darstellen, behandeln, ohne gerade die einzelnen Individuen, bei welchen jene Offenbarung stattfindet, als mit besonderer Schuld und mit einer einzelnen Sünde beladen zu betrachten. Dies erhellt besonders aus den Reinigkeitsgesetzen hinsichtlich der Leichname. Dem Tod sind Alle auf gleiche Weise unterworfen, er ist Folge der Schuld der menschlichen Natur, darum verunreinigt er, ganz abgesehen von der moralisch-religiösen Beschaffenheit des einzelnen Todten. Auch die Leichname der Frömmsten und Besten verunreinigten, es kann daher nicht einer einzelnen Sünde oder Schuld gegolten haben, sondern dem Tod, als solchem und an sich, wie er die Folge der Sünde und Schuld der menschlichen Natur überhaupt ist. Uebrigens kommen wir auf diese Sünd- und Schuldopfer weiter unten zurück.

V. Schliesslich haben wir noch derjenigen Ansicht zu gedenken, welche die leibliche Reinigkeit als Symbol der innerlichen, sittlichen Reinheit betrachtet. So schon Theodoret, der einzelne, unreine Zustände auf besondere Sünden und moralische Gebrechen deutet [1]; ebenso im Allgemeinen de Wette, Winer, von Meyer [2]. So scheinbar diese Ansicht insofern ist, als sie den Reinigkeitsverordnungen keinen äusserlichen Zweck giebt, sondern ihren religiösen Charakter lässt und die Form des ganzen Cultus, nämlich das Symbolische, zugesteht, zeigt sie sich doch bald als unrichtig. Es fehlt ihr im Allgemeinen an einem Princip, aus dem, wie aus ihrer Wur-

---

1) Theodoret quaest. 15 in Lev. *διὰ τῶν σωματικῶν παθημάτων τῆς ψυχῆς ἐπιδείκνυσε τὰ νοσήματα καὶ διὰ τῶν ἀκουσίων τῶν ἑκουσίων κατηγορεῖ.* Ebenso quaest. 20.

2) de Wette bibl. Dogmatik §. 127: „Ebenfalls Symbol des Sittlichen war die Polizei als Reinigkeitsanstalt.“ Winer Real-W. B. II, S. 371: „Die körperliche Reinheit war das Symbol der innern Reinheit (Deut. 21, 6), wurde aber in allen Zeiten vom Volke mit jener verwechselt oder für den unmittelbaren Zweck angesehen.“ von Meyer Blätter für höhere Wahrheit X, S. 63: „Die leibl. Unreinigkeiten des Levitischen Gesetzes sind ein Bild der geistlichen Befleckung der Sünde.... Jede Krankheit des äussern Menschen ist Symbol der Krankheit des innern.“

zel alle jene Verordnungen hervorgegangen sind, das sie zuletzt alle zusammenschliesst. Es fragt sich nämlich, warum hat der Gesetzgeber gerade diese leiblichen Zustände als Symbole innerer Unreinheit betrachtet, während es doch so manche andere noch giebt, die sich eben so gut, ja noch eher dazu eigneten? Offenbar bilden diese Zustände doch einen bestimmten in sich abgeschlossenen Kreis, es sollte daher vor allem angegeben werden, warum nur die Zustände innerhalb dieses Kreises Unreinheit und Sünde abbilden; eine solche Nachweisung ist aber nicht möglich. Schlagend zeigt sich die Unhaltbarkeit dieser Ansicht besonders, wenn man versucht, aufs Einzelne Anwendung von ihr zu machen. Von was z. B. soll die *emissio seminis* beim Beischlaf oder als Pollution ein Symbol seyn? was soll die monatliche Reinigung der Weiber für eine sittliche Unreinheit abbilden? was soll das Wochenbett bedeuten u. s. w.? Man hat sich durch diejenigen Reinigungsceremonien, die allerdings rein symbolisch sind und auf innerliche, sittliche Verhältnisse unmittelbar hinweisen, wie das Waschen der Priester vor ihren Dienstverrichtungen (I, S. 492), das Händewaschen der Aeltesten über der Kuh *Deut.* **21**, *6* (S. 450 f.) und des Pilatus *Matth.* **27**, **24** verleiten lassen, auch den Levitischen Reinigungen ähnliche Zwecke zuzuschreiben; allein jene Waschungen sind insofern ja von ganz anderer Art, als ihnen keine levitische Verunreinigung, deren Aufhebung sie gewesen wären, vorausging. Die Levitischen Reinigkeitsgesetze gehen so wenig auf innerliche, moralische, psychische Verhältnisse, dass vielmehr gerade die Beziehung auf das leibliche Leben ihr eigentliches und charakteristisches Wesen ausmacht. Wohl weisen sie auch auf Sünde und Schuld hin, aber nicht auf einzelne Vergehen oder unsittliche Zustände von einer bestimmten Art, sondern nur insofern die leiblichen Verhältnisse, mit welchen sie es zu thun haben, durch die Sündlichkeit der menschlichen Natur bedingt erscheinen. Hält man diese Beziehung auf das leibliche Leben als solches nicht fest, so muss, weil eben daraus die Stellung der Reinigkeitsgesetze im Cultus hervorgeht und namentlich ihr Verhältniss zu dem ersten Hauptbestandtheil, zu den Opfern sich bestimmt, eine völlige Confusion entstehen, und nie wird sich erklären lassen, warum die Reinigungen neben den Opfern einen integrirenden Bestandtheil des Cultus ausmachen.

SECHSTES KAPITEL.

Die verschiedenen einzelnen Reinigungen.

---

§. 1.

Die Reinigung der durch Geschlechtszustände Verunreinigten.

Der Reinigkeitsverordnungen, die sich auf Geschlechtszustände beziehen, sind im Ganzen sechs; wir haben sie bereits oben so zusammengestellt, dass das stufenweise Verhältniss der durch diese Zustände veranlassten Unreinheit von selbst in die Augen fällt. Der verschiedene Grad der letztern ist bedingt durch die verschiedene Beziehung, in welcher jeder einzelne jener Zustände zu dem leiblichen Leben und Daseyn, mit dem es die Reinigungen im Allgemeinen zu thun haben, überhaupt steht. Den niedrigsten Grad von Unreinheit zieht der Beischlaf nach sich; er ist die naturgemässe Ausgiessung und Empfängniss des Saamens. Im Verhältniss dazu erscheint die nächtliche, unwillkürliche Saamenergiessung (Pollution) jedenfalls als etwas mehr Unregelmässiges. Die Menstruation ist dagegen ein nicht nur länger anhaltender, sondern geschwächter, leidender Zustand (vgl. das Wort דָּוָה). Der Blutfluss ist nicht gewöhnliche Menstruation nur, sondern eine ausgeartete, ein eigentlich krankhafter Zustand; dasselbe gilt in einem gewissermassen noch höhern Grade von dem Ausfluss aus dem Geschlechtsglied beim Manne. Im Wochenbett endlich culminiren alle geschlechtliche Zustände, der Blutabgang ist hier auch am stärksten, er ist mehr als blosse Menstruation, und auch mehr als der Blutfluss, der, obwohl krankhafter Art, doch immer nur ausgeartete Menstruation bleibt. Nach dieser natürlichen Gradation richtet sich nun ganz consequent die grössere oder geringere Mittheilbarkeit (Ansteckung) der Unreinheit, ihre kürzere oder längere Dauer, und das einfachere oder complicirtere Rituale der Reinigung. Jedoch steigen diese drei nicht gleichmässig bei den verschiedenen Zuständen, sondern bei einigen ist die Mittheilbarkeit gleich, dagegen

die Dauer länger, bei einigen die Dauer gleich, dagegen das Ritual mehr erweitert, u. s. w. Wir müssen dies übersichtlich zusammenstellen.

Beim Beischlaf findet gar keine Mittheilbarkeit der Unreinheit statt, nur Mann und Weib werden unrein, ausser ihnen nichts; die Dauer geht bis zum Abend nur und die Reinigung geschieht durch einfaches Waschen mit Wasser. Bei der Saamenergiessung ohne Beischlaf ist der etwas höhere Grad der Unreinheit durch erhöhete Mittheilbarkeit angedeutet; alles nämlich, worauf etwas vom Saamen gekommen, Kleid oder Lager, wird unrein und bedarf der Reinigung, Dauer und Art der Reinigung dagegen sind dieselben, wie im ersten Falle. Bei der Menstruation ist die Mittheilbarkeit dahin erhöhet, dass nicht blos Kleider, Lager, Geräthschaften unrein werden, sondern auch alle Personen, welche das in diesem Zustand befindliche Weib oder eines jener Geräthe berühren; die Dauer ist auf sieben Tage erhöht, die Art der Reinigung ist hier nicht ausdrücklich angegeben, war aber wahrscheinlich noch keine erhöhete, sondern einfaches Waschen, wie in den beiden vorigen Fällen. Bei dem Blutfluss fand gleiche Mittheilbarkeit, wie bei der Menstruation statt, dagegen war die Dauer der Unreinheit eine erhöhete, nämlich sie erstreckte sich nach dem völligen Aufhören des Blutflusses noch auf weitere sieben Tage, ingleichen ist auch die Art der Reinigung erhöht, denn ausser dem wahrscheinlichen Waschen ward ein Sünd- und Brandopfer, bestehend in zwei Tauben, gebracht. Bei dem krankhaften Ausflusse aus dem männlichen Geschlechtsgliede, welcher Zustand in gewisser Hinsicht dem Blutfluss des Weibes parallel steht, jedoch mehr krankhaft ist, tritt auch eine etwas erhöhete Mittheilbarkeit ein, insofern auch noch der Speichel des Kranken verunreinigte, und das Geschirr, dessen er sich bediente, entweder ganz zerstört oder besonders gesäubert werden musste; Dauer der Unreinheit und Art der Reinigung sind dagegen ganz dieselben, wie bei der Blutflüssigen. Bei dem Wochenbett endlich ist zwar die Mittheilbarkeit nicht ausdrücklich bestimmt, dagegen erscheint die Dauer der Unreinheit bedeutend erhöht, im Ganzen nämlich auf 40, respective 80 Tage, jedoch in der Weise, dass die Unreinheit in den ersten 7, respective 14 Tagen einen höheren Grad hatte als in den weitern 33, respective 66 Tagen. Daraus lässt sich wohl mit Recht auf die nicht ausdrücklich angegebene Mittheil-

barkeit schliessen; während den ersten 7 oder 14 Tagen verhielt es sich damit, wie bei der Menstruation, was deutlich aus den Worten V. 2. כימי נדת דותה, verglichen mit Lev. 15, 33 hervorgeht; in der folgenden Zeit durfte die Wöchnerin nur nichts Heiliges, d. h. Jehova irgendwie Geweihtes oder zu Weihendes berühren, auch nicht zum Heiligthume selbst kommen. Die Art der Reinigung ist in der Weise erhöht, als hier das gedoppelte Opfer aus einem jährigen Lamm und einer Taube bestehen sollte und nur ausnahmsweise den Armen statt des Lammes eine Taube darzubringen gestattet war. — Aus dieser Zusammenstellung erhellt die Unrichtigkeit des Kanons, den Maimonides aufstellte, dass je häufiger die Unreinigkeit, desto schwerer und dauernder die Reinigung sey [1]; denn gerade der am häufigsten eintretende Fall, der Beischlaf, zog nicht den höchsten, sondern den niedersten Grad der Unreinheit nach sich. Nicht das häufigere oder seltenere Vorkommen eines jener Zustände konnte hier zum Maasstab dienen, sondern der höhere oder niedere Grad der Unreinheit muss aus dem Princip der levitischen Reinigkeit überhaupt folgen, also sich nach dem Verhältniss richten, in welchem die verschiedenen verunreinigenden Zustände zum geschlechtlichen Leben und leiblichen Daseyn stehen.

Beachten wir nun insbesondere die Dauer der Unreinheit, so fällt in die Augen, dass sie eine scharf bestimmte ist, d. h. innerhalb bestimmter Perioden sich bewegt. Die kleinste war bis zum Abend, die längere umfasste sieben Tage, welche bei den krankhaften Zuständen, wenn sie vorüber waren, noch ausdrücklich dazukamen, die längste Dauer umfasste 40, respective 80 Tage. Der Grund dieser genauen Festsetzung kann nimmer in den äussern leiblichen Zuständen selbst liegen; denn dass die Menstruation jedesmal gerade nur sieben Tage dauert, lässt sich durchaus nicht behaupten, vielmehr geht sie meist in drei bis vier Tagen vorüber; noch weniger aber wird Jemand behaupten wollen, dass im Wochenbett der Blutabfluss bei der Geburt eines Mädchen noch einmal so lange als bei der Geburt eines Knaben währe, und zwar gerade vierzehn Tage, ingleichen dass die *lochia alba* im ersten Falle noch weitere 66, im andern noch 33 Tage anhalte. Die genaue Festsetzung auf gerade diese Anzahl

1) Maimonid. More neb. 3, 47: *Omnis immunditia quanto est frequentior, tanto ejus purificatio est gravior et diuturnior.*

von Tagen kann nimmer in einem blos äussern Umstande begründet seyn, sondern hat ihre Ursache in der Bedeutung der Zahl selbst. Da es sich hier um eine Zeitdauer handelt, die in den Kreis des Cultus gehört, so ist es ganz consequent, dass sie die Form des Cultus selbst auch trägt, nämlich eine bedeutsame, d. h. dass sie nach religiösen Ideen bestimmt ist. Was nun vorerst die kürzeste Zeitdauer betrifft, nämlich עַד־הָעֶרֶב d. i. bis zum Abend, und ihr Verhältniss zu der folgenden von sieben Tagen, so ist sich zu erinnern, dass die Hebräer in früherer Zeit die Stundeneintheilung gar nicht hatten, sondern nur nach Tagen, Wochen, Monaten und Jahren rechneten. Die kürzeste Zeitabtheilung war ihnen also der Tag, und dessen Dauer wurde wiederum nach dem Sonnenuntergang bestimmt, עֶרֶב (von עָרַב verschwinden, untergehen) war die natürliche Grenze des Tages, nach der gerechnet wurde. Deut. 16, 6. Lev. 23, 32 [1]). Die Bestimmung עַד־הָעֶרֶב will also sagen: Einen Tag lang, den Tag über, d. h. die kürzeste Zeitabtheilung, bei der Zeitabtheilung überhaupt der erste Abschnitt. Dieser eignete sich ganz natürlich für den niedersten Grad der Unreinheit; für den darauf folgenden, höhern Grad war dann eben so natürlich der nächstfolgende grössere Abschnitt der hebräischen Zeitrechnung, die Woche von sieben Tagen bestimmt. Dass aber die Sieben nicht im Allgemeinen nur als Wochenzahl in Betracht kommt, sondern nach ihrer ursprünglichen Bedeutung als Reinigungs-, Heiligungs-, Bundes- und Religionszahl (I, S. 196), ersieht man deutlich daraus, dass auch bei der Reinigung der Blutflüssigen und des am krankhaften Ausfluss laborirenden Mannes, nach dem Aufhören des unreinen Zustandes selbst, die Periode von sieben Tagen noch ausdrücklich als die eigentliche Reinigungsdauer hervorgehoben und markirt ist. Bei der Wöchnerin ist die Dauer der Unreinheit gleichfalls auf sieben oder zweimal sieben Tage festgesetzt, wobei noch deutlicher die Absichtlichkeit dieser Zahl hervortritt; sodann aber ist diese Dauer noch bis zu 40, respective 80 Tagen verlängert. Was vorerst die längere Dauer bei der Geburt eines Mädchens angeht, so ist nichts sonderbarer, als mit Grotius sich auf Aristoteles zu berufen oder den Hippo-

---

1) de Wette hebr. Archäologie §. 181. Warnekros hebr. Alterthümer S. 540. Michaelis Supplement p. 1963.

krates anzuführen [1]), weil diese behaupteten, nach der Geburt eines Knaben dauere der Blutabgang 30, bei der Geburt eines Mädchens 42 Tage. Denn abgesehen davon, dass dies ja gar nicht die gleiche Zahl ist, wie in der Mosaischen Verordnung [2]), lässt sich die Sache selbst nimmer erweisen, ist vielmehr geradezu unrichtig. Die Verlängerung der Unreinheitsdauer bei einem Mädchen hat im Allgemeinen ihren einfachen Grund darin, dass das weibliche Geschlecht eine Stufe tiefer steht als das männliche; es ist das unvollkommnere, schwächere, ja insofern es einer periodischen Reinigung, d. i. der Ausscheidung unreinen Blutes bedarf, welcher das männliche Geschlecht nicht unterworfen ist, auch unreinere Geschlecht. Die Geburt eines Mädchens wurde darum denn auch als länger verunreinigend bezeichnet [3]). Die Erhöhung aber der Zeitdauer gerade auf das Doppelte hat ihren Grund darin, dass jedenfalls beim Wochenbett die Zahl der Tage ein und dieselbe, nämlich die Zahl Vierzig seyn sollte. Diese Zahl durfte nicht verwischt werden, wie geschehen wäre, wenn die Dauer der Unreinheit bei einem Mädchen etwa nur 10 oder 20 Tage mehr betragen hätte, als bei einem Knaben. Sollte einerseits die Dauer überhaupt, nach der Stufe des Geschlechts, eine längere seyn, andrerseits doch auch die Zahl Vierzig normativ bleiben und hervortreten, so war die Verdoppelung das einfachste und natürlichste. Die Zahl Vierzig selbst aber anlangend, so sind nach ihr beinahe durchgängig solche Zeitabschnitte bestimmt, welche einen mehr oder minder gebundenen, drückenden, jedoch irgendwie zugleich auf religiöse Verhältnisse bezüglichen Zustand mit sich führen. So war Mose 40 Tage und 40 Nächte auf dem Berge und ass kein Brod und trank kein Wasser Exod. 34, 28. 24. 18; Elias fastet 40 Tage und 40 Nächte 1 Kön. 19, 8; Jesus fastet 40 Tage und 40 Nächte

---

1) Vgl. Grotius in Lev. 12. (Aristotel. hist. anim. 6, 22. 7, 3. Hippocrates de natura pueri cap. 5. 9).

2) Sonderbar und gezwungen ist Theodorets (quaest. 14. in Lev.) Erklarung: *οἶμαι τοίνυν τὸν νόμον διαναπαύεσθαι κελεύειν αὐτὴν, ὡς σφόδρα πεπονηκυῖαν, καὶ τῶν πικρῶν ὠδίνων ἀνασχομένην.... οὐκοῦν ὁ νόμος τῷ τῆς ἀκαθαρσίας λόγῳ τὴν ὄρεξιν σβέννυσι.* Ganz ähnlich spricht sich auch Bonfrer aus.

3) Junius z. St.: *imperfectior erat purgatio ab imperfectiore partu.* Unrichtig ist jedenfalls, was Theodoret quaest. 14 in Levit. angiebt: *τὴν δὲ διαφορὰν τῶν ἡμερῶν τινὲς οὕτως ἡρμηνεύσαν, ὅτι πλείονα πόνον ὑπομένουσιν αἱ γυναῖκες γεννῶσαι τὰ θήλεα. διὸ διπλάσιον αὐταῖς εἰς ἀνάπαυλαν ἀπένειμε χρόνον.*

in der Wüste Matth. 4, 2; den Niniviten wird eine Busszeit von 40 Tagen angekündigt Jon. 3, 4; die Israeliten müssen 40 Jahre in der Wüste herumziehen Num. 14, 33; die Sündfluth steigt 40 Tage und 40 Nächte Gen. 7, 12; Ezechiel soll 40 Tage tragen die Missethat des Hauses Juda Ezech. 4, 6; dies vielfache Vorkommen der Vierzig (beachtenswerth ist, dass sie sich nicht an der Stiftshütte findet), ist zugleich ein Beweis, dass die Zahlen 33 und 66 gar nicht als solche in Betracht kommen können, sondern nur in ihrer Verbindung mit 7 und 14 zu 40 und 80. Vollkommen analog den angeführten Fällen ist es nun, wenn auch die Zeit, während welcher die Wöchnerin sich zu Hause halten und vom Heiligthum ausgeschlossen seyn, ja sich aller Berührung heiliger Dinge enthalten musste, nach der 40 bestimmt ist; diese Zahl ist zugleich auch die Zahl der Wochen der Schwangerschaft.

Zuletzt haben wir noch die Art der Reinigung selbst oder das Reinigungsmittel in Erwägung zu ziehen. Es war bei allen durch geschlechtliche Verhältnisse Unreinen reines Wasser, in den wichtigern Fällen kamen dazu noch bestimmte Opfer. Ueber das Wasser als Reinigungsmittel wurde bereits das Nöthige oben bemerkt. Wenn es Lev. 15, 13 noch das Beiwort „lebendig" erhält, so ist damit frisches, fliessendes Wasser gemeint im Gegensatz gegen stehendes, das, weil es sich nicht bewegt, als nicht belebt gedacht wird. Mir ist wahrscheinlich, dass nicht blos bei einer einzelnen, sondern bei allen Reinigungen solches Wasser gebraucht wurde. Die Reinigungsopfer haben zu allerlei abenteuerlichen Hypothesen Veranlassung gegeben. Meist behielt man nur die Opfer der Wöchnerinnen im Auge und vergass, dass auch andere Unreine gleiche Opfer darzubringen hatten. So erklärt Abarbanel: Jeder Schmerz setze Schuld und Sünde voraus, und weil jedes Weib bei der Geburt Schmerz habe, müsse sie ein Sühnopfer bringen [1]). Der Rabbi Bechai meint, es gelte dabei der Sünde des ersten Weibes, welche Sünde und Schmerz in die Welt gebracht [2]); andere Rabbinen halten gar dafür, die Wöchnerin bedürfe der Sühne, weil sie beim Schmerz der Geburt sich verschworen,

1) Vgl. seine Worte bei Outram de sacrif. 1, 12, 7.
2) Englisches Bibelwerk von Brucker II, S. 121.

dem Manne nicht mehr beizuwohnen [1]). Die Typologie erblickte in dem Opfer der Wöchnerinnen ein Bekenntniss des Messias, der, nachdem ein Weib die Sünde in die Welt gebracht, die Welt wieder mit Gott versöhnen sollte [2]). Andere, wie Lyra, sehen darin eine Sühne für die Geschlechtslust bei der Empfängniss; noch Andere denken an die Erbsünde des neugeborenen Kindes [3]) u. s. w., lauter Curiosa, deren Widerlegung Niemand verlangen wird. Bei der gewöhnlichen Ansicht von dem Opfer und den Reinigungen wird man hier nie auf das Richtige kommen. Der Unreine befand sich in einem Zustande, welcher mit dem sündhaften Wesen des Menschen zusammenhängt, gewissermassen eine Offenbarung des Sündlichen in der menschlichen Natur ist, und eben deshalb so gut wie die sündliche That von der theokratischen Gemeinschaft ausschliesst, entfernt. Die Wiederherstellung dieser Gemeinschaft erschien somit *eo ipso* als ein Wiedernahebringen קרב, und erforderte darum ein קרבן, d. i. Opfer (Verbindungsmittel), durch welches die Unreinheit gehoben oder bedeckt (כפר) wurde. Daher denn auch ein theokratisches Sühnopfer im engern Sinn dargebracht wurde, ein Sündopfer, welches aber, wie immer, von einem Brandopfer begleitet war. So erklärt sich auch, warum nicht mit allen Reinigungen Opfer verbunden sind. Wohl rührt dies von dem höhern oder niedern Grade der zu hebenden Unreinheit her, aber doch nicht allein und unmittelbar, sondern vielmehr von der kürzern oder längern Dauer derselben. Alle die Unreinen, welche Opfer zu bringen hatten, waren viel länger als nur sieben Tage, die gewöhnliche Reinigungszeit, von allen gottesdienstlichen Handlungen, also auch vom Nahen zum Heiligthume ausgeschlossen, sie entbehrten auf lange Zeit hinaus der theokratischen Gemeinschaft; bei ihnen bedurfte es daher auch ausser dem gewöhnlichen Reinigungsmittel (Wasser) des eigentlichen Wiederherstellungsmittels theokratischer Gemeinschaft, des Opfers. Immerhin gehörten aber diese Opfer, als Opfer nicht zu den wichtigern, daher auch die geringsten Opferthiere, die sonst nur als Substitute für andere vorkommen, dazu verwendet wurden.

---

1) Lundius Jüd. Heiligthümer S. 666.

2) Teller im Engl. Bibelwerk II, S. 120.

3) Vgl. die Critici sacr. z. St. — Polyc. Lyserus de purificatione puerperarum. Helmst. 1707.

Wenn die Wöchnerin wo möglich ein Lamm bringen sollte, während die geschlechtlich Kranken nur Tauben zu opfern hatten, so zeigt dies recht deutlich, dass bei der levitischen Reinigkeit überhaupt nicht das Krankseyn, sondern das geschlechtliche Leben und Verhältniss den höhern Reinigungsgrad und das höhere Reinigungsmittel bestimmt, denn das Wochenbett ist keine Krankheit und niemals als Strafe oder Folge der Sünde betrachtet worden, und doch erforderte es das bedeutendste Reinigungsopfer. Dies rührt nur daher, dass es die Spitze des ganzen geschlechtlichen Verhältnisses ist.

§. 2.

Die Reinigung der durch Todte Verunreinigten.

Die wichtige Verordnung Num. 19 über die Art und Weise der Reinigung derer, welche einen Todten berührt hatten oder überhaupt in eine Todesgemeinschaft gekommen waren, zerfällt in zwei Abschnitte, deren erster V. 1—10 von der Bereitung des Reinigungsmittels, der zweite V. 11—22 von der Anwendung und dem Gebrauch dieses Mittels handelt. Die Bereitung war folgende: Eine fehlerlose Kuh von röthlicher Farbe wurde als Sündopfer vor dem Lager geschlachtet in Gegenwart des Priesters Eleasar, welcher das Blut siebenmal gegen das Heiligthum Jehova's sprengte; darauf wurde sie mit Allem ganz und gar verbrannt, und in den Brand warf der Priester Cedernholz, Ysop und Kokkus. Die Asche sammelte man und bewahrte sie ausserhalb des Lagers an einem reinen Orte auf, um sie, wenn jemand gereinigt werden sollte, mit Wasser zu mischen. Der Gebrauch dieses Reinigungsmittels bestand darin, dass ein reiner Mann von jener Asche in ein Gefäss that, frisches Wasser zugoss, Ysop darein tauchte und damit den zu Reinigenden am dritten und siebenten Tage besprengte; ingleichen wurde damit auch das Zelt, worin der Todte gelegen, und die daselbst befindlichen Geräthe besprengt.

Das Verständniss dieses ganzen Ritus ist von jeher für sehr schwierig gehalten worden, die Rabbinen behaupten sogar, es könne und solle gar keine Deutung gegeben werden, weil der Text selbst V. 2 in den Worten זֹאת חֻקַּת הַתּוֹרָה sage, es sey dieser Ritus eine aus der Willkür des Gesetzgebers hervor-

gegangene Satzung, von der man also keinen weitern Grund angeben könne [1]); selbst Salomo, der doch von allen Geboten die Gründe gekannt habe, wäre doch über die rothe Kuh in Unwissenheit geblieben, wie er selbst bekenne [2]). Dessen ungeachtet haben sich die jüdischen Gelehrten mit dieser rothen Kuh ganz erstaunlich viel zu thun gemacht. Maimonides hat eine besondere Schrift über sie verfasst, und der Talmud beschäftigt sich weitläufig mit ihr [3]). Alles betrifft aber nur das Aeussere des Ritus, was mit kaum glaublicher Pedanterie festgesetzt und erweitert wird, während für das Verständniss auch nicht die geringste Ausbeute zu bekommen ist. Auch die christlichen Gelehrten, namentlich die Typologen waren bisher nicht glücklich in der Deutung, wie wir bei den Einzelnheiten mehrfach zu bemerken Gelegenheit haben werden [4]). Wenn bei irgend einem Ritus stets der Zweck des Ganzen im Auge behalten werden muss, so ist es bei diesem der Fall. Hätte man dies immer beachtet, so würde das Verständniss nicht so schwierig oder gar unmöglich erschienen und in die versuchten Deutungen kein so grosser Wirrwarr gekommen seyn.

Im ersten Abschnitt der Verordnung, welcher von der Bereitung des Reinigungsmittels handelt, fällt im Allgemeinen die Verschiedenheit dieses Mittels von demjenigen auf, welches bei den durch geschlechtliche Zustände Verunreinigten angewendet wurde. Es soll nämlich nicht blos aus Wasser, sondern aus Asche und Wasser bestehen, das Wasser „lebendiges“ seyn und die Asche durch ein aussergewöhnliches Sündopfer gewonnen werden; das Ganze hiess dann מֵי־הַנִּדָּה (V. 9. 13. 20. 21), d. i. eigentlich Wasser der Ausschliessung, Absonderung, analog wie חַטָּאת *peccatum* und *oblatio qua tollitur peccatum.* Der Grund warum überhaupt Asche mit dem ge-

---

1) Jarchi ad h. l. *Verba sunt, quae non nisi decreta sunt Regis (Dei) absque ulla ratione.* Das Buch Ikkarim no. 3, 24 zählt die Verordnung unter diejenigen חוקים, *quae ad solam Legislatoris voluntatem referuntur, arguuntque Deum esse liberum.*

2) Vgl. bei Lundius Jüd. Heiligth. S. 684. Maimonid. More neb. 3, 26.

3) Maimonides de vacca rufa, hebr. et lat. ed. Zeller. Amst. 1711. — Vgl. den Talmud. Tractat Para im 6ten Theil der Mischna.

4) Th. Dassov. de vacca rufa, observatt. instrux. Dunkel Lips. 1758. — Deyling observatt. sacr. III, 89 sq. Vgl. auch Spencer de vitula rufa Deo immolanda (de leg. Hebr. rit. II, cp. 15).

wöhnlichen Reinigungsmittel verbunden wird, ist kein anderer als der, dass diejenige Kraft des Wassers, welche bei diesem Ritus in Anschlag kommt, nämlich die reinigende, durch Asche erhöht und verstärkt werden soll; es wird dadurch zu einer Art Lauge, die scharf ist und alles Unreine, was mit blossem Wasser nicht weggeht, wegbeizt; mit Asche vermischtes Wasser war daher von jeher und überall im gewöhnlichen Leben das vielfach gebrauchte Mittel, unreine Dinge möglichst zu reinigen. Und wie man vom Wasser allein, so machte man auch von dem mit Asche vermischten Wasser, als verstärktem Reinigungsmittel einen religiösen Gebrauch. So bedienen sich die Inder noch jetzt zu besondern relig. Reinigungen des Wassers und der Asche [1]), bei den Persern wird „die kräftigste aller Reinigungen" aus Wasser (Stierwasser, vgl. oben S. 476) und der Asche vom Feuer Behram, dessen Zubereitung dreissig Tage dauert, zusammengesetzt [2]). Auch Griechen und Römer haben dies verstärkte Reinigungsmittel, es kommt häufig vor [3]). — Die Erhöhung und Verstärkung des gewöhnlichen Reinigungsmittels setzt aber nun von selbst voraus, dass auch die damit zu hebende Unreinheit keine gewöhnliche, sondern eine erhöhete, stärkere ist. So erscheint auch wirklich die durch Todesgemeinschaft veranlasste im Verhältniss zu der durch geschlechtliche Zustände verursachten. Letztere ist

---

1) Rosenmüller Morgenland II, S. 200.

2) Kleuker Zendavesta III, S. 216. vgl. mit S. 203, Anm.

3) Arnobius adv. Gent 2. *Lavatio deûm Matris est hodie: sordescunt enim Divi, et ad sordes eluendas lavantibus aquis opus est, atque adjuncta cineris fricatione.* Virgil. Eclog. 8, 101. *Fer cineres, Amarylli, foras, rivoque fluente transque caput jace.* — Ovid. fast. 4: *Sanguis equi suffimen erit, vitulique favilla,* und v. 639: *Igne cremat vitulos quae natu maxima virgo est, Luce Palis populos purget, ut ille cinis,* ferner 725. 733: *Certe ego de vitulo cinerem, stipulamque fabalem, Saepe tuli plenâ februa tosta manu.* — Ganz verfehlt ist, wie sich hieraus ergiebt, die Deutung Philo's, die auch Grotius adoptirt hat: Das Reinigungsmittel bestehe aus Wasser und Asche oder Staub, um den Menschen zu erinnern, woraus er selbst bestehe, denn die Selbsterkenntniss sey die heilsamste Reinigung für den Menschen. Vgl. den Anfang der Schrift de vict. offerentt. und de somn. p. 596. Grotius fasst die dort ausführlich gegebene Erklärung in die Worte zusammen: *Aqua cineri mixta ostendit homini, ex quibus constat. Optima purgatio semet nosse.* Allein fürs erste steht nirgends etwas davon, dass Gott den Menschen aus Wasser und Asche gebildet habe, die Genesis weiss nur von einem Bilden aus Staub, den Gott durch Mittheilung seines Lebensodems belebt habe; sodann kann ja das Wasser hier, bei Reinigungsceremonien, von keiner andern Seite her in Betracht kommen, als von Seiten seiner reinigenden Kraft.

insofern geringerer Art, als sie eine abhängige, untergeordnete ist. Erzeugung und Geburt werden nämlich erst um der Verwesung und des Todes willen ein unreiner Zustand; sie sind nur der Anfang und Ausgangspunkt desjenigen Seyns, das im Tode und in der Verwesung gewissermassen culminirt. Dieser höhere Grad der Unreinheit durch Todtengemeinschaft zeigt sich auch deutlich in den Bestimmungen über die Mittheilbarkeit. Während diese sich bei den geschlechtlichen Zuständen nur durch unmittelbare Berührung von Personen oder Geräthschaften, die dieselben gebraucht, fortpflanzt, und dies selbst nicht einmal in allen Fällen, verunreinigt der Leichnam jeden, der nur in das Zelt tritt, worin er liegt, und jedes Gefäss, das offen im Zelte steht; ja sogar die blosse Berührung des Ortes, worin ein Todter liegt, das Grab, oder eines einzelnen Gebeins, verunreinigt, und zwar nicht blos bis zum Abend, sondern auf sieben Tage; auf die Unterlassung der Reinigung steht die Strafe der Ausrottung (Num. 19, 18—16. 20). Die jüdische Tradition erklärt daher den menschlichen Leichnam geradezu für das, was am meisten verunreinige [1]), und bei keiner religiösen Ceremonie verfuhren auch die spätern Juden mit mehr Sorgfalt und Aengstlichkeit, als bei dem Ritus mit der rothen Kuh, deren Asche zum Reinigungswasser kam [2]).

Von grosser Wichtigkeit für den ganzen Ritus war es nun, wie diese Asche gewonnen oder bereitet werden sollte. Sie war Asche eines Sündopfers V. 9. 17. Zwar behaupten einige Rabbinen, denen auch christliche Gelehrte gefolgt sind, die zu verbrennende Kuh, sey kein Sündopfer, weil sie nicht im Heiligthum geschlachtet, ihr Blut nicht an den Altar oder gegen den Vorhang gesprengt, und nichts von ihr auf dem Altar verbrannt worden sey [4]). Alllein der Text erklärt sie unumwunden und wiederholt für ein Opfer und dabei muss man bleiben; war das Ritual nicht das gewöhnliche der Sündopfer, so folgt nur, dass

---

1) Tract. Chelim. 1, 4: *Omnium vero gravissimus est mortuus* חומר כולן. Vgl. Reland. Antiq. II, 59.

2) Vgl. Lightfoot Opp. I, p. 752: *Ratio, qua peragebant hanc magni momenti ceremoniam (talis enim haud immerito habeatur, cum eam adhiberent ad homines purificandos ex maxima pollutione) erat ultra modum anxia, et tanta hoc in negotio circumspectione utebantur, ut in nullo ritu plures adhiberent ceremonias.*

3) Maimonid. More neb. 3, 47. Lundius Jüd. Heiligth. S. 683.

eben auch dies Opfer kein gewöhnliches war, sondern um seiner besondern Bestimmung willen auch besonders behandelt wurde. Sehr beachtenswerth ist es nun, dass der unterscheidende Bestandtheil des Reinigungsmittels von einem Sündopfer herrühren musste; dadurch wird letzteres gewissermassen die Grundlage des ganzen Reinigungsactes. Tod und Verwesung sind die vollkommenste Aeusserung und Offenbarung des endlichen, vergänglichen Seyns gegenüber dem wahren Seyn Gottes, welches absolutes Leben und Heiligkeit ist (vgl. S. 462. 496); sie trennen daher auch aufs entschiedenste von der Gemeinschaft mit dem wahrhaft Seyenden und Heiligen, wie er sich Israel geoffenbart und als welcher er sich mit ihm verbunden hat. Da nun die Sündopfer den Zweck hatten, die gestörte theokratische Gemeinschaft, die theokratische Entfernung von Jehova und seinem Heiligthume aufzuheben (S. 387 f.), so musste auch die Wiederherstellung der durch Tod und Verwesung gestörten theokratischen Gemeinschaft vermittelst eines Sündopfers geschehen, wie ja auch die durch unreine geschlechtliche Zustände hervorgebrachte Trennung durch ein die Reinigung begleitendes Sündopfer gehoben ward (S. 492). Weil aber die Trennung durch Tod und Verwesung eine gesteigerte, grössere war, so sollte die Aufhebung derselben, die Reinigung, ganz und gar auf einem Sündopfer beruhen, daraus hervorgehen. Jedoch verhielt es sich mit diesem Sündopfer nothwendig etwas anders, als mit den gewöhnlichen; es theilte wohl mit diesen jene ihre allgemeine Bestimmung, hatte aber dabei doch noch eine weitere, eigenthümliche, nämlich eben die, das Mittel zur Tilgung der Todesgemeinschaft abzugeben. Dieser besondere Zweck rief denn sehr natürlich besondere Modificationen im Ritual hervor, die, wie sich versteht, nur dann sich begreifen und erklären lassen, wenn man jenen besondern Zweck, aus dem sie hervorgegangen sind, scharf im Auge behält. Sie betreffen theils das Opferthier selbst, theils das Verfahren mit demselben, theils das functionirende Personal.

Das Opferthier musste eine פרה אדמה, d. i. Kuh von rother (rothbrauner) Farbe seyn, die keinen Fehler hatte und noch unter kein Joch gekommen war. Die beiden letztern Bestimmungen sind keine Eigenthümlichkeiten, sondern werden theils von allen, theils von einer Classe von Opferthieren verlangt; Ge-

schlecht und Farbe dagegen sind besonders bestimmt. Was zuerst das Geschlecht betrifft, so ist dies insofern hier modificirt, als Lev. 4, 14 die Regel aufgestellt wird, jedes Sündopfer für die ganze Gemeine Israel solle ein פַּר, d. i. Stier seyn, und dieses Opfer, oder vielmehr die daraus gewonnene Asche zur Reinigung war eben für die ganze Gemeine der Söhne Israels, wie der Text V. 9 ausdrücklich sagt, bestimmt. Woher nun hier diese besondere Modification? Abarbanel sucht den Grund in der noch jetzt im Orient üblichen Bezeichnungsweise, nach welcher man eine Gesammtheit oder Gemeine oder Volk unter dem Bilde eines weiblichen Wesens darstellt [1]. Allein dann hätte es umgekehrt Regel seyn müssen, dass ein Opfer für die ganze Gemeinde kein Stier, sondern eine Kuh seyn solle, während letzteres ja als eine Ausnahme hier erscheint. Besser suchen wir den Grund der offenbar absichtlichen Weiblichkeit des Opfers darin, dass das weibliche Geschlecht dem männlichen gegenüber das gebärende, d. i. Leben hervorbringende ist, wie denn Adam den Namen seines Weibes Heva nannte, „weil sie Mutter alles Lebendigen (אֵם כָּל־חָי) ist.“ Gen. 3, 20. Die Bestimmung dieses Opfers war ja, ein Antidotum gegen Tod und Todesgemeinschaft zu seyn, dem Tode gegenüber sollte es darum auf Leben, der Zerstörung des Lebens gegenüber auf Hervorbringung desselben hinweisen, wie wir denn in dem Ritus noch mehrere Hinweisungen auf Leben als Gegensatz gegen den Tod finden werden. Was ferner die rothe Farbe betrifft, so wird nirgends sonst von einem Opferthier diese oder überhaupt eine bestimmte Farbe verlangt, um so weniger kann das Absichtliche dieser Bestimmung bezweifelt werden. Die jüdische Tradition macht auch diese Farbe so streng geltend, dass, wenn auch nur zwei andere als rothe Haare an dem Thiere sich befunden hätten, dasselbe untauglich zu dem Ritus gewesen wäre; die Rabbinen verbinden das auf אֲדֻמָּה folgende תְּמִימָה unmittelbar mit diesem und übersetzen dann: ganz oder vollkommen roth, was auch der Zusatz אֵין־בָּהּ מוּם rechtfertigen soll, indem derselbe, wenn

1) Abarbanel in Num. 19: שהפרה תהיה משל צבור, *i. e. vacca est symbolum concionis.* Rosenmüller Morgenland IV, S. 27: „Die Hebräer pflegten Städte, Gemeinheiten, Staaten unter dem Bilde von Frauen und die Bewohner als Kinder derselben zu denken Ps. 45, 13. Jes. 47, 1.“ Vgl. was dort weiter hinsichtlich des neuern Orients bemerkt wird.

man תמימה durch „fehlerlos" übersetze, als überflüssige Wiederholung erscheine [1]). Spencer hat diese Verbindung aus Befangenheit für seine Hypothese über den Zweck und Ursprung des ganzen Ritus vertheidigt [2]); mit Recht aber erklärte sie schon Calvin für „absurd" und Clerikus sagt darüber treffend: *Pejus alii post Talmudicos, pessimos Grammaticos totam interpretantur, quasi velit dicere Moses totam rufam, quod Hebraicae linguae repugnat, ex cujus ingenio dicendum esset* אדמה כלה [3]). Immerhin dient jedoch diese Rabbinische Erklärung als ein Zeugniss, welch grosses Gewicht auf die rothe Farbe unsres Opfers gelegt wurde. Eine andere Frage ist aber nun, was mit derselben beabsichtigt wurde. Viele Rabbinen bezogen das Roth als rothgelb und goldfarbig auf das goldene Kalb Aarons, dessen Verehrung durch diese Kuh von gleicher Farbe habe gesühnt werden sollen!! Andere suchten den Grund in der Seltenheit und der daraus folgenden Kostbarkeit der Kühe von rother Farbe in Palästina; für einen so höchst wichtigen Ritus habe auch ein höchst kostbares Thier gewählt werden müssen [4]). Allein diese Seltenheit lässt sich nicht erweisen, eine ganz und gar weisse Kuh war wohl eben so selten und kostbar, ausserdem wäre es ja sonderbar, wenn nur bei diesem Ritus ein so kostbares Thier geopfert werden sollte, es gab ja Fälle, z. B. der grosse Versöhnungstag, die eben so wichtig waren. Ueberdies beruht die Meinung von der hohen Kostbarkeit auf jener Rabbinischen Forderung, dass die Kuh auch keine zwei nichtrothe Haare haben dürfe, fällt also mit dieser weg. Spencer sucht nach seiner Weise den Grund der rothen Farbe in einer Opposition gegen Aegyptische Sitte: Gott habe

---

1) Maimonid. de vacca rufa 1, 2. *Hoc, quod dicitur in Lege* תמימה, *rubedinis perfectionem denotat, non staturae. Nam etsi parva esset, legitima tamen erat, ut reliqua sacra. Si vero duos solum pilos albos, aut nigros, sibi mutuo incumbentes haberet, in medio loci depressos aut inter duos poros, habebatur pro polluta.* — Jonathan: *Accipiant vaccam rufam, in qua non est labes aut macula de pilo albo.* — Mischna Parah 2, 5.

2) Spencer de leg. Hebr. rit. II, 15, 1. p. 340.

3) Vgl. noch Bochart Hieroz. I, p. 290. Rosenmüller in den Scholien z. St.

4) Die Rabb. Tradition weiss viel der Seltenheit solcher Kühe; im Ganzen seyen nur neun geopfert worden. Vgl. auch die Jüdische Erzählung in dieser Beziehung bei Lundius jüd. Heiligth. S. 681. Wagenseil Sota 3, 3. sect. 2. — Auch Winer macht die Seltenheit geltend Real-W. B, II, S. 585.

habe damit dem abergläubigen Dogma vom Typhon, dem bösen Wesen, dessen Farbe roth gewesen, insofern entgegenwirken wollen, als er eine Kuh von dieser in Aegypten verabscheuten Farbe zu einem so heiligen Opfer bestimmt habe [1]). Abgesehen von dem verkehrten Princip dieser Erklärungsweise bleibt ja doch mmer noch die Frage, warum gerade hier und nicht bei den gewöhnlichen Opfern eine solche Opposition stattfinden sollte. Die Typologie sah in der rothen Farbe bald ein Bild des Blutes Christi, bald der menschlichen Sünde, bald der Menschheit Christi [2]); warum aber waren dann, alles andere ungerechnet, nicht alle Opfer von dieser Farbe? Auf das Richtige werden wir geführt durch die weiter oben (I, S. 309 f. u. 333) gegebene Nachweisung über die Beschaffenheit und Bedeutung des hier in Frage stehenden Roth; es ist Symbol des Lebens und zwar zunächst des natürlichen, leiblichen Lebens. Wie überall, so haben wir es auch hier in dieser Bedeutung aufzufassen, zumal dieselbe ganz und gar in die Bedeutung und zu dem Zweck des ganzen Ritus passt. Das Thier war, wie schon bemerkt, Antidotum gegen den Tod und die Todesgemeinschaft, und musste eben darum auf den Begriff Leben hinweisen; das geschah nun schon durch sein Geschlecht, noch mehr und bestimmter aber durch sein Aussehen, es trug die Lebensfarbe.

Bei dem Verfahren mit diesem Opfer fällt zuerst die besondere Modification auf, dass es מִחוּץ לַמַּחֲנֶה d. i. ausserhalb des Lagers statthaben sollte. Nichts wäre verkehrter, als den Grund dieser Ausnahme von der sonst so festen Regel, nur im Heiligthum zu opfern, in der Unreinheit des Opferthiers selbst zu suchen. Denn wodurch sollte das an sich ja reine, selbst fehlerlose (heilige S. 321) Thier schon vorher, ehe es nur geschlachtet, ehe ihm also auch, wie man (fälschlich) annimmt, Sünde und Strafe imputirt worden, unrein gewesen seyn? Ausserdem waren ja alle Sündopfer selbst nach dem Tode etwas „Hochheiliges", so dass sie nur von heiligen Personen, von den Priestern gegessen werden durften Lev. 6, 18 (25) 22 (29). Die Ausnahme von der Regel hat vielmehr ihren natürlichen Grund

1) Spencer l. c.

2) Theodoret. quaest 35 in Num. Witsius Aegyptiac. p. 91. Lundius a. a. O. S. 684.

in dem Endzweck und allgemeinen Charakter des ganzen Ritus, nämlich in seiner Beziehung auf Tod und Todesgemeinschaft. Das Heiligthum, welches als solches auch Stätte des Heils und Lebens war (I, S. 89 f.), sollte in keinerlei Berührung mit dem Tode kommen und von jeder Beziehung auf Verwesung frei bleiben. Nicht blos ein Todter selbst, sondern jeder, der einen solchen nur berührt, würde das Heiligthum verunreinigt haben und durfte es daher auch bei Strafe der Ausrottung (V. 13) nicht betreten. Im erweiterten Kreise war dann auch das ganze Lager, in dessen Mittelpunkt das Heiligthum stand, eine reine Stätte, die wenigstens so viel möglich vor Unreinheit bewahrt bleiben sollte, daher die durch Todtengemeinschaft Verunreinigten sich aus ihm entfernen mussten Num. 5, 1 ff. Schon die allgemeine Bestimmung dieses Sündopfers gerade, zur Reinigung der durch Todtengemeinschaft Befleckten zu dienen, machte nothwendig, den ganzen Act mit der Kuh ausserhalb des Lagers vorzunehmen. — Nachdem das Thier geschlachtet war, wurde sein Blut vom Priester gesprengt. Da bei den Sündopfern für die ganze Gemeinde, zu denen im Grunde auch dieses Opfer gehörte, das Blut siebenmal gegen den Vorhang gesprengt zu werden pflegte Lev. 4, 17, so geschah dies auch hier; nur aber, weil das ganze Verfahren ausserhalb des Heiligthums und selbst des Lagers stattfinden musste, wenigstens in der Richtung nach demselben hin אֶל־נֹכַח פְּנֵי אֹהֶל־מוֹעֵד, also wohl gegen die Vorderseite zu [1]. Dies Sprengen war denn der eigentliche Sühnact, der Mittelpunct der heiligen Handlung, der bei keinem eigentlichen Opfer fehlen durfte. Hierauf folgte das Verbrennen und zwar des ganzen Thieres, ohne dass auch nur etwas, wie doch sonst bei den Sündopfern der Gemeinde auf den Altar gekommen wäre. Dies geschah aus demselben Grunde, weshalb überhaupt der ganze Act ausserhalb des Heiligthums und Lagers vorgenommen wurde. Uebrigens hatte dieses Verbrennen überhaupt einen ganz andern Zweck als bei den Sündopfern von sonst gleicher Gattung. Es galt hier nicht sowohl dem Verbrennen, als solchem, wie bei jenen, vielmehr der dadurch zu gewinnenden Asche. — In den Brand (תּוֹךְ שְׂרֵפַת) der Kuh muss der Priester dreierlei werfen:

---

1) Vgl. Rosenmüller in den Schol. zur Stelle.

Cedernholz, Ysop und Kokkus [1]); über das wieviel von jedem ist nichts bestimmt; gewiss ist auch bei letzterem nicht an den Farbestoff selbst zu denken, sondern an etwas, das damit gefärbt war, vermuthlich Wolle oder ein Faden, daher die LXX geradezu κλωστὸν κόκκινον übersetzen, womit Hebr. 9, 19 μετὰ ὕδατος καὶ ἐρίου κοκκίνου καὶ ὑσσώπου zu vergleichen. Was diese drei Stücke, die auch geradeso mit einander bei dem Reinigungsritus der Aussätzigen vorkommen Lev. 14, 4, hier sollen, war den Auslegern bisher meist ein Räthsel [2]), das sie mehr zu errathen, als eigentlich zu deuten suchten [3]). Auch hier kann das Richtige nur gefunden werden, wenn man, was so natürlich ist, dennoch aber nicht beachtet wurde, den Zweck des ganzen Ritus vor Augen hat, nämlich Wiederherstellung des durch Tod, Verwesung oder Todesgemeinschaft gestörten theokratischen Verhältnisses. Damit muss Alles im ganzen Ritus in einer bald nähern bald entferntern Beziehung stehen, und man kann a priori behaupten, dass auch diese drei Stücke, welche mit der zu einem Antidotum gegen Tod und Verwesung bestimmten Asche des Sündopfers vermengt wurden, nothwendig etwas bedeuten müssen, was mit zu diesem Antidotum gehört; es lässt sich aber auch historisch leicht nachweisen. Was zuerst das Cedernholz betrifft, so ist zu beachten, das hier nicht der Cedernbaum, etwa seine Höhe, oder sonst etwas an ihm in Betracht kommt, sondern lediglich, wie der Text angiebt, עֵץ das

---

1) Eine Beschreibung dieser drei Dinge gehört nicht hierher. Wir verweisen hinsichtlich der beiden ersten auf Winer Real W. B. unter den W. W. Celsius Hierobot. I, p. 106 u. 407. Bochart Hieroz. II, cp. 50. p. 589. hinsichtlich des letztern auf unsere Angaben I, S. 309. Statt κοκκος hat Philo de sacrif. p. 849 auffallender Weise κυμινος, was natürlich falsch ist.

2) Michaelis typ. Gottesgel. S. 84: „Was im Uebrigen den Cedernbusch und die Stange Ysopen, die mit einem Purpurfaden zusammengebunden waren, bedeuten sollten . . . ., kann ich nicht sagen.“ Maimonid. More neb. 3, 47: *Et mihi neque in hodiernum diem ullius ex illis vera constat ratio.*

3) So hielt z. B. Grotius Cedernholz für ein Bild der Superbia, im Ysop glaubte er die ταπεινοφροσύνη, im Kokkus die Sünde bezeichnet. Die Typologie modificirte dies so, dass Cedernholz die Hoheit Christi, Ysop seine Niedrigkeit, und K. sein blutiges Verdienst bedeute. Augustinus und mit ihm andere Kirchenlehrer sahen in den drei Stücken Symbole des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung; von Meyer (Blätter für höh. Wahrh. 10. S. 74) sagt: „Diese Dreiheit kommt überein mit Leib, Seele und Geist, zumal in ihrer Kraft und Reinheit, welche dem Erlöser eigen und durch ihn uns wieder werden soll“: Alles ohne genaue und gründliche Nachweisung.

Holz als solches, und von diesem ist bekannt, dass es sich durch seine Dauerhaftigkeit vor allen andern Holzarten auszeichnet; es ist der Fäulniss nicht unterworfen, die Alten schreiben ihm Unverweslichkeit zu [1]). Das aus diesem Holz gezogene Oel hat sogar die Kraft, die Gegenstände, die damit bestrichen werden, vor Fäulniss und Verwesung zu bewahren, daher man sich seiner namentlich bediente, Leichname unverweslich zu erhalten [2]); man nannte die Ceder um dieser Eigenschaft willen geradezu νεκροῦ ζωή [3]) Dem Ysop wird Ps. 51, 9 reinigende Kraft zugeschrieben, und es ist ganz irrig, wenn Manche, wie selbst Bochart [4]) ihm diese Kraft absprechen, und ihn nur als bequemes Werkzeug zu Reinigungen wollen gelten lassen, weil er zarte haarige Blätter habe, welche in Wasser oder Blut getaucht, die Feuchtigkeit leicht einsaugten und eben so leicht beim Schütteln wieder von sich liessen. Nimmer aber kann gerade diese Eigenschaft ihn zum Verbrennen mit der Kuh in Asche bestimmt haben. Der Ysop galt in der ganzen alten Welt für das als was er auch in der Psalmstelle vorkommt, für ein Reinigungsmittel; man mischte ihn unter Speisen in dieser Eigenschaft und die Aerzte bedienten sich seiner, um den Körper von verdorbenen Flüssigkeiten, die sich darein festgesetzt, zu reinigen [5]). In Aegypten gebrauchten ihn die Priester zum Brod, weil sie glaubten, er reinige dasselbe von den unreinen Bestandtheilen, auch zu den Therapeuten ging dieser Gebrauch über [6])

---

1) Plin. 46, 73. 79. Theodoret zu Ezech. 17, 22: ἔχει ἄσηπτον ἡ κέδρος. Basil. in Psal. 28: ἡ κέδρος ὡς μόνιμον καὶ ψήφεως βέλτιον καὶ εὐῶδες ... παρέχεσθαι ἐπαινεῖται.

2) Plin. 16, 39: *Cedri oleo peruncta materies nec timeam sentit, nec cariem. Corpora defuncta servantur incorrupta: viventia corrumpuntur (?) mira differentia, cum vitam auferat spirantibus et defunctis pro vita sit.*

3) Dioscorid. mater med. 1, 105.

4) Bochart. Hieroz. 2, 50. I, p. 589.

5) Origen. in Lev. hom. 8. p. 233: *Hoc genus herbae naturam habere medici ferunt, ut diluat et expurgat si quae illae pectori hominum sordes ex corruptione noxii humoris insederint.* — Augustin. in Ps. 51: *Herba humilis, medicinalis, purgandis pulmonibus apta.* — Etymol. M. βοτάνη καθαρτικὴ ῥύπου, παρομοία σαμψύχῳ. — Suidas: ὕσσωπος· βοτάνη ῥυπτική. Dioscorid. l. c. 3, 30; σφοδρότερον δὲ καθαίρει μιγνύτος αὐτῷ καρδαμώμου, Vossius theol. Gent. 5, 23.

6) Porphyr. de abstin. 4, 6 sagt von den Aegypt. Priestern: ἄρτοις μὲν οὐδὲ ὅλως ἐν ταῖς ἁγνείαις χρώμενοι, εἰ δέ ποτε μὴ ἁγνεύοιεν, σὺν ὑσσώπῳ κόπτοντες ἤσθιον· τὸ πολὺ γὰρ αὐτοῦ τῆς δυνάμεως καθαίρειν ἔφασαν τὸν ὑσ-

Auch auf die Haut soll der Ysop sehr wohlthätigen Einfluss äussern, ihre Farbe erhöhen und von Schwielen rein machen [1]). Zuweilen wurde er auch mit dem Cedernharz verbunden und als Heilmittel gebraucht [2]). Hinsichtlich des **Kokkus** endlich verweisen wir auf unsre frühere Erörterung (I, S. 333), nach welcher diese Farbe Symbol des Lebens und zwar in seiner ganzen Fülle und vollen Kraft ist [3]). Alle drei Stücke weisen somit auf den Begriff **Leben** hin, der seinem Wesen nach von dem Begriff Reinheit unzertrennlich ist und namentlich bei unserm Ritus gewissermassen mit ihm in Eins zusammenfällt; beide Begriffe bilden einzeln und mit einander einen Gegensatz gegen das, was hier gehoben werden soll, gegen Tod und Todesgemeinschaft. Unverkennbar machen sie aber im Verhältniss zur Kuh und ihrer Asche mit einander Ein Ganzes aus, das, wie jedes wahrhaft Ganze als solches ein dreifaches ist, denn alles, was dreimal oder auf dreifache Weise geschieht, ist erst als vollständig und vollkommen geschehen zu betrachten (I, S. 151). Dies setzt aber voraus, dass die drei Stücke auch unter sich der Bedeutung nach verbunden sind, dass sie also den ihnen gemeinsamen Begriff Leben von denjenigen verschiedenen Seiten oder Momenten her darstellen, welche überhaupt zu einer vollständigen Darstellung dieses Begriffs im Gegensatz zu Tod, Fäulniss und Verwesung gehören. Ein solcher Zusammenhang giebt sich auch bei genauerer Betrachtung bald zu erkennen. Das Cedernholz weist mehr auf die negative, der Kokkus mehr auf die positive Seite des Begriffs Leben hin (I, S. 366 f.): das Cedernholz hebt die Fäulniss und Verwesung auf, seine Eigenthümichkeit besteht in der Unverweslichkeit, der Kokkus hingegen bezeichnet das Leben in seiner Fülle und Kraft. Der Ysop ist

---

σωπον. Von den Therapeuten schreibt **Philo** de vita cont. p. 692: *σιτοῦνται δὲ πολυτελὲς οὐδὲν, ἀλλὰ ἄρτον εὐτελῆ, καὶ ὄψον ἅλες, οὓς οἱ ἁβροδιαίτατοι παρατύουσιν ὑσσώπῳ.* Vgl. überhaupt noch **Brucker** hist. philos. II, p. 782.

1) **Dioscorid.** l. c. *περιποιεῖ δὲ καὶ εὐχροίαν ..... διαφορεῖ δὲ ὑπώπια σὺν ὕδατι ζέστῳ καταπλασθεῖσα.*

2) **Dioscorid.** l. c. 1, 106: *ἤχους τε καὶ συριγμοὺς παύει (ἡ κεδρία) σὺν ὑσσώπῳ ἀφεψήματι ἐγχεομένη.* Vgl. **Rosenmüller** Schol. zu Lev. 14.

3) Verfehlt ist die Vermuthung des **Clerikus**, der Kokkus sey vielleicht als Heilmittel bei aussatzartigen Krankheiten gebraucht worden, die Berufung auf **Dioscorid.** l. c. 4, 48 passt gar nicht; der Kokkus kommt hier, wie immer im Mosaismus, nur von Seiten seiner Farbe in Betracht.

das vermittelnde Moment zwischen beiden, indem er, von Fäulnissstoffen reinigend, das Leben in seiner Fülle möglich macht. In ihrem gemeinsamen Gegensatz gegen den Tod erscheint somit das Cedernholz als Mittel, die Fäulniss und Verwesung aufzuheben, der Ysop als Mittel, dieselbe fortwährend abzuhalten und davor zu bewahren, der Kokkus als das Mittel, die volle Kraft oder die Fülle des Lebens mitzutheilen. Diese ganze Auffassung erweist sich um so mehr als die richtige, da sie mit dem, was sich uns bisher über die Kuh, ihr Geschlecht, ihre Farbe und ihre besondere Behandlungsweise ergeben hat, in vollkommenem Einklang steht. Nur fragt sich noch, in welchem Verhältniss das Ganze dieser drei Stücke zu der Asche der Kuh steht, zu der es hinzukommen sollte. Mir scheint es dieses zu seyn: die Kuh ist Sündopfer und hebt als solches das auf, woraus der Tod hervorgegangen, sie bildet die Grundlage der durch den ganzen Ritus bezweckten Wiederherstellung der Gemeinschaft mit dem Heiligen (= Lebendigen); dagegen erscheinen nun die drei Stücke mit einander als das eigentliche Mittel zur Reinigung und zum Leben, das zu jener Basis der Wiederherstellung hinzukommen musste, und so den andern integrirenden Theil der Reinigungsasche bildet; kurz die Asche der Kuh ist das mehr negative, die der drei Stücke mehr das positive Bestandtheil des ganzen Reinigungsmittels.

Das functionirende Personale bei dem ganzen Ritus wurde gleichfalls besonders bestimmt und angeordnet. Das Opferthier ward von Mose und Aaron dem Priester Eleasar, dem ältesten unter Aarons Söhnen, übergeben, und dieser leitete nun das ganze Verfahren ausserhalb des Lagers; er selbst besorgte dabei nur das Blutsprengen, auch warf er jene drei Stücke in den Brand der Kuh. Das Hinausführen des Thiers, wie das Schlachten und Verbrennen war einer andern (reinen) Person übertragen, und ein zweiter (reiner) Mann sammelte die Asche und brachte sie zur Aufbewahrung an einen reinen Ort gleichfalls ausserhalb des Lagers. Alle drei Personen wurden unrein bis zum Abend, mussten ihre Kleider waschen und sich baden im Wasser. — Zunächst fällt hier auf, warum der Hohepriester nicht selbst einen so wichtigen Act vornahm, sondern denselben förmlich seinem Sohn, einem gewöhnlichen Priester übertrug. Der Grund davon liegt in dem Zweck und der Tendenz des gan-

zen Ritus, der nur um des (verunreinigenden) Todes und der Todesgemeinschaft willen angeordnet war. Der Hohepriester als der Heilige Gottes sollte so wenig als das Heiligthum selbst in keinerlei Beziehung und Berührung mit Tod und Verwesung kommen; wir haben oben (S. 183) gehört, dass er deshalb nie einer Leiche beiwohnen durfte, selbst wenn es Vater oder Mutter war; er musste überhaupt sogar alle Trauer und Trauerzeichen wie Entblössung des Hauptes u. s. w. von sich entfernt halten Lev. 21, 10. 11. Den gemeinen Priestern dagegen war wenigstens das Verunreinigtwerden durch Todte nicht absolut untersagt, der Leiche ihrer nächsten Blutsverwandten durften sie doch beiwohnen. Lev. 21, 1, 2. Eine Function, die ganz und gar auf Tod und Verwesung sich bezog und eben darum verunreinigte, konnte der Hohepriester nicht besorgen, sondern nur ein gewöhnlicher Priester, doch aber, weil der Ritus ein so wichtiger war, der Nachfolger Aarons im Hohenpriesterthum, der älteste seiner Söhne. Ob er sich dazu sieben Tage lang vorbereiten und während des Actes, wie der Hohepriester am Versöhnungsfeste ganz weiss gekleidet seyn musste (Lev. 16, 4), wie die Juden angeben [1]), lassen wir bei dem Stillschweigen der bibl. Urkunde billig dahingestellt. Beachtenswerth ist dagegen, dass Eleasar bei dem ganzen Ritus nur das verrichtete, was unumgänglich von einem Priester verrichtet werden musste und niemals von einem Nichtpriester besorgt werden konnte, nämlich das Blutsprengen, die radix sacrificii (S. 200); ausserdem warf er auch das Cedernholz u. s. w. in den Brand der Kuh, weil diese drei Stücke den andern integrirenden Theil des ganzen Reinigungsmittels bildeten und dieser so gut wie der erste in irgend einer Beziehung durch priesterliche Hand gehen sollte. Alle übrigen im Verhältniss zu diesen beiden freilich unwesentlichern Functionen verrichteten Nichtpriester, Laien, die jedoch levitisch rein seyn mussten. Das ganze functionirende Personale aber wurde unrein; nicht als wären sie mit etwas an sich Unreinem umgegangen, nicht als wäre die Kuh oder ihr Blut oder ihre Asche unrein und befleckend, im Gegentheil dies Alles sollte ja von Unreinheit helfen, Mittel dagegen seyn; die Tendenz des ganzen Acts, die Beziehung desselben auf Tod und Verwesung war es

1) Tos. Parah 3, 1. Siphri 20, 3. Vgl. Surenhusius Mischna VI, p. 280 sq.

vielmehr, was verunreinigte. Da nichts in gleichem Grade verunreinigte, als Tod und Verwesung, so konnte auch Niemand damit in irgend eine, wenn auch entfernte Beziehung treten, ohne unrein zu werden. Allerdings war hier diese Beziehung nur eine entfernte, eine mittelbare, deshalb war aber auch die Unreinheit des functionirenden Personals keineswegs dieselbe, wie bei denen, welche durch unmittelbare Berührung eines Todten oder eines Grabes unrein geworden waren; sie dauerte nicht sieben Tage lang, wurde nicht durch Besprengung mit der Asche gehoben, sondern ging nur bis zum Abend und wurde durch einfaches Waschen getilgt. Die Richtigkeit dieser Auffassung wird noch dadurch bestätigt, dass wir auch in andern Culten ganz dasselbe finden, nämlich Reinigungen nach dem Vollzug heiliger Handlungen; nie war es das Opfer selbst als solches, was verunreinigte, sondern der Zweck, die Tendenz des Ritus, zu welchem das Opfer gehörte, wie z. B. besonders bei den Abwendungsopfern [1]).

Bei dem zweiten Abschnitt der ganzen Verordnung, der von der Anwendung und dem Gebrauch des Reinigungsmittels handelt, können wir nach dem Bisherigen kürzer seyn. Ein Besprengen, und kein eigentliches Waschen hatte hier statt, da das Wasser mit Asche vermischt war und es bei einem symbolischen Act ohnehin nicht auf das Quantum ankam. Mit Ysop sollte die Besprengung geschehen, wobei wohl an einen Ysopstengel zu denken ist wegen der oben bemerkten Eigenschaft seiner Blätter [2]); die Rabbinen wissen sogar von drei Stengeln, die zusammengebunden und deren Spitzen ins Wasser getaucht worden seyen [3]). Doch war es nicht blos

1) **Lomeier** de lustratt. vet. Gent. cp. 16. p. 169: *Ipsa etiam religione peracta lustrabantur, non quod ea se inquinatos putarent, sed quod ejus actiones circa tales res versarentur, aliquam contagionem continerent.* — **Porphyr.** de abstin. 2, 44: πάντες γὰρ ἐν τούτῳ ὡμολόγησαν οἱ θεολόγοι ὡς οὔτε ἁπτέον ἐν ταῖς ἀποτροπαίοις θυσίαις τῶν θυομένων, καθαρσίοις τε χρηστέον· μὴ γὰρ ἴοι τις εἰς ἄστυ, μήδ' εἰς οἶκον ἴδιον, μὴ πρότερον ἐσθῆτα καὶ σῶμα παταμοῖς ἢ πηγῇ ἀποκαθῆρας φασίν. Vgl. **Casaubon.** ad Theophr. C. E. p. 292.

2) **Bochart** Hieroz. 2, 50. I, p. 589: *Et vero ad aspersiones majorana nostra* (damit identificirt er den Ysop) *esset percommoda, cum parva, frequentia et tenera habeat folia, eaque leviter villosa, quae in aquam aut sanguinem immersa, humorem statim imbibunt, et eundem excussa facile emittunt.* Vgl. **Winer** Real-W. B. II, S. 819 ff.

3) **Maimonid.** de vacca rufa 11, 1: *Sumit vir mundus tres hysso-*

jene Eigenschaft, welche den Ysop zum Besprengungs- und Reinigungswerkzeug bestimmte, — dazu hätten auch andere Dinge eben so gut dienen können — sondern zugleich seine ihn so auszeichnende reinigende Kraft. Die Besprengung selbst geschah zweimal, am dritten und am siebenten Tage. Im Allgemeinen dürfte eine solche Wiederholung des Reinigungsactes, die bei den durch Geschlechtsverhältnisse Verunreinigten nie statthatte, in dem höhern Grade der hier zu hebenden Unreinheit ihren Grund haben. Die Theilung der ganzen nach der Sieben bestimmten (I, S. 195), Reinigungszeit in zwei Perioden, über die wir bereits oben eine Vermuthung aufgestellt haben (I, S. 196), ist analog der Theilung der Reinigungszeit der Wöchnerinnen (S. 489). Dort wird deutlich eine grössere und geringere Unreinheit in den beiden Perioden unterschieden; auch bei dem Aussätzigen finden wir einen Abschnitt in der Reinigungszeit gemacht, und die beiden Perioden stehen in einem gradweisen Verhältniss zu einander, wie wir sehen werden Lev. 14, 8, 9. Höchstwahrscheinlich war auch hier die Unreinheit in der ersten Periode eine grössere, als in der zweiten; wie sich aber beide Grade äusserlich unterschieden, lässt sich nicht angeben. Dass die erste Periode sich innerhalb drei Tagen beschliesst, ist ganz der Symbolik der Drei gemäss, welche ein Abgeschlossenes wahrhaftes Ganze bezeichnet. Der Termin von drei Tagen oder der dritte Tag kommt daher häufig vor und ist als der erste vollständige Zeitabschnitt sprüchwörtlich geworden. Gen. 22, 4. 31, 22. 34, 35. 40, 20. 42, 18. Ex. 19, 11. 16. 1 Kön. 12, 12. 2 Kön. 20, 5. Hos. 6, 2. Luk. 13, 32. 1 Sam. 20, 19. Der dritte Tag war, wenn einmal die sieben Tage in zwei Perioden getrennt werden sollten, der erste und natürliche Abschluss der ersten Periode, und mit ihm hörte auf die erstmalige Besprengung hin der höhere Grad von Auschliessung oder Absonderung auf. — Den Reinigungsact besorgte nach V. 18 ein „reiner Mann," der aber dadurch bis zum Abend unrein ward, und dann seine Kleider waschen und sich selbst baden musste. Warum, fragt man unwillkürlich, war dies nicht einem Priester übertragen? Offenbar weil der Fall zu häufig vorkam, und die Priester sich nicht ohne Noth verunrei-

---

pi caules, quos in fasciculum unum compingit, et singuli rami spica habent, quarum apices immergit in aquam separationis, quae est in vase. Ebenso Jonathan. zu Num. 19, 18.

nigen sollten, wie sie denn auch nur der Leiche ihrer nächsten Anverwandten beiwohnen durften; es war ja auch kein streng priesterliches Geschäft und konnte somit von einem andern, wenn er nur selbst levitisch rein war, besorgt werden. Aus welchem Grund aber dieser Besprengungsact den Reinen selbst unrein machte, haben Einige sich gar nicht, Andere nur sehr wunderlich zu erklären gewusst. Man hat gefragt: wie konnte doch Ein und dasselbe, die Asche der Kuh, reinigen und zugleich verunreinigen? Chaskuni will dies durch die Analogie des Feuers erläutern, welches das Wachs schmelze und das Ei hart mache; der R. Gaon weist auf den Honig hin, der den Cholerikern schade, den Pflegmatikern heilsam sey, Andere berufen sich auf Arzneimittel, welche Kranke gesund und Gesunde krank machten, u. s. w. Ganz verkehrt blieb man immer nur bei der Asche stehen, als sey diese das, was den reinen Mann verunreinige; allein diese ist ja gerade das allerstärkste Reinigungsmittel, das der Hebräer nur kennt, nimmer kann es daher einen Reinen unrein gemacht haben; sie war so rein, dass sie gar nicht an jedem beliebigen, sondern, nach der ausdrücklichen Bestimmung in V. 9, nur an einem reinen Ort aufbewahrt werden durfte. Nicht das Reinigungsmittel an und für sich und auch nicht der Reinigungsact, sondern die Verbindung und Berührung, in welche der Reinigende mit dem Unreinen kam, verunreinigte den erstern. Wurde Jeder unrein, der ein in der Menstruation befindliches Weib, ja nur ihr Lager oder Geräthe berührte, so dass er seine Kleider waschen und sich baden musste Lev. 15, 19—22, so konnte viel weniger der, welcher mit einem durch Todtengemeinschaft Unreinen in Berührung kam, rein bleiben. Wenn aber nach V. 21 überhaupt Jeder, der das Reinigungswasser berührte, unrein ward, so verhält es sich damit wie mit denen, welche bei der Opferung der Kuh functionirten, namentlich wie mit dem Priester, der die Kuh selbst nicht berührte, sondern nur ihr Blut, welches gerade das heiligste war, und der dessen ungeachtet unrein ward. Nicht die Substanz des Reinigungswassers als solche, sondern seine Beziehung auf Tod und Verwesung ist das Verunreinigende. Uebrigens ist diese Unreinheit schon durch ihre Dauer (bis zum Abend) als eine nur mittelbare und sehr geringe bezeichnet.

Schliesslich gedenken wir noch der Parallelen, die man zu unserm Ritus im Heidenthum entdeckt zu haben glaubt. Im All-

gemeinen wird dabei gewöhnlich der Fehler begangen, dass man das Verfahren mit der Kuh ausschliesslich im Auge hat, und übersieht, dass diese nur dazu diente, das Reinigungsmittel für die durch Todesgemeinschaft Unreinen zu gewinnen, dass also der erste Abschnitt der ganzen Verordnung nur richtig aufgefasst werden kann, wenn man ihn vom zweiten aus betrachtet und das Endziel des ganzen Ritus stets im Auge behält. Dieses Fehlers hat sich schon Spencer schuldig gemacht in seiner bereits genannten Abhandlung: De vitula rufa Deo immolanda, wo er sich bemüht, den Ursprung des Ritus in Aegypten nachzuweisen. Er erblickt in ihm eine Opposition gegen Typhonische Opfer, wie bereits oben bemerkt wurde. Das Unstatthafte dieser Behauptung liegt am Tage, und bedarf keiner weitern Erörterung. Clerikus, der ihm beistimmt, muss doch das merkwürdige Geständniss thun: *Fatemur tamen nobis non occurisse in scriptoribus, qui de rebus Aegyptiacis scripsere, ullum locum, quo similem aquae lustralis conficiendae rationem apud eos in usu fuisse constet.* Also für die Sache, der es hier gilt, giebt es keine Parallele in Aegypten! Scheinbarer könnte man sich auf Indien berufen, wo eine Kuh zur Reinigung bei verschiedenen Gelegenheiten diente, besonders im Tode. Der Sterbende hält sich nämlich an den Schwanz der Kuh, in der Ueberzeugung, dadurch so gereinigt zu werden, dass die mühseligen Wanderungen aus einem Körper in den andern nach dem Tode von kürzerer Dauer seyen [1]). Niebuhr theilt folgende Erzählung mit: Einer von der Kriegerkaste habe sich zum Herrn über einen grossen, reichen Landesstrich im südlichen Indien emporgeschwungen und nun auch Brahmane werden wollen. Dieser Wunsch ward ihm endlich unter der Bedingung gewährt, dass er einen grossen Tempel bauen und darein eine grosse goldene Kuh schenken solle; um aber als Brahmane aufgenommen werden zu können, müsste er in den Hintern derselben hinein und zum Maul wieder herauskriechen. Durch ersteres „ward ohne Zweifel seine niedrige Abkunft, und dadurch dass er aus dem Maul wieder hervorkam, gleichsam angedeutet, dass die Gottheit ihn als einen Abkömmling von sich selbst, d. h. für einen Brahmanen erklärt

---

1) Creuzer. Symbolik I, S. 613 f. und die dort angeführten Schriftsteller.

habe“ [1]), denn diese Kaste, die reinste von allen, ist aus Brahma’s Munde entsprossen. Derselben Reinigungs - Ceremonie unterwarf sich auch der König Vira - Martanda - Pala, weil er Tempel- und Götterbilder verbrannt hatte; auch zwei Brahmanen, Gesandte des Königs Raghu - Nath sollten durch eine Kuh kriechen, weil sie sich durch die Reise über den unreinen Fluss Attock verunreinigt hatten [2]). In allen diesen Fällen erscheint die Kuh allerdings als Reinigungsmittel, aber auf eine himmelweit andere Weise, als im Mosaischen Ritus. Die Kuh ist Bild der reinen Erde, welche zugleich die Gottheit selbst ist, die Reinigung durch sie ist also eine der Naturreligion unmittelbar angehörige Idee; sodann hängt diese Reinigungsweise unzertrennlich mit der Lehre von der Seelenwanderung zusammen und hat auch von dieser Seite her nicht entfernt mit der Mos. Lustrationsceremonie etwas gemein. Ausserdem gilt es ja beim Mos. Ritus gar nicht der Kuh als solcher, sie reiniget nicht, sondern aus ihrer mit Cedernholz, Ysop und Kokkus vermischten Asche wird das Reinigungsmittel erst bereitet. Die Kuh war ein Opfer, wurde geschlachtet, während es bei den Indern und Aegyptern kein grösseres Verbrechen gab, als eine Kuh zu schlachten. Der ganze Mos. Lustrationsritus ist in seinem ersten und zweiten Theil ein so durch und durch eigenthümlicher und hängt so wesentlich mit charakteristisch Mosaischen Religionsideen zusammen, dass sich auch hier, so wenig wie zum Mosaismus selbst eine wirkliche Parallele im Heidenthum wird aufzeigen lassen [3]).

---

1) Niebuhr Reisebeschreibung nach Arabien II, S. 18.

2) Creuzer. a. a. O. S. 614, wo dazu bemerkt wird: „Wem fällt hierbei nicht von selbst die Aegypt. Legende beim Herodot 2. 129 ein, nach der die Tochter des Königs Mycerinus von Sais vor ihrem Tode sich die Gunst erbittet, in einer vergoldeten Kuh begraben zu werden.“

3) Was Rosenmüller Morgenland II, S. 256 anführt, verstehe ich nicht. Erst berichtet er, dass nach der Rabb. Tradition von Mose an bis zur Zerstörung des zweiten Tempels neun rothe Kühe nur geopfert worden seyen und die zehnte vom Messias selbst würde dargebracht werden; damit stellt er dann zusammen, dass nach der Indischen Lehre Wischnu bereits neunmal im Fleische erschienen sey und zum zehntenmal als mächtiger Engel auf einem weissen Pferde, wie der Messias in der Apokalypse erscheinen werde. Was soll in aller Welt eine solche Parallele? Die Sage von den neun Kühen ist ja ohnehin eine Rabbinische Fabel, und die Zahl Zehn, die am Ende den einzigen Vergleichungspunkt zwischen dieser jüdischen Fabel und der Indischen Mythe bildet, ist ja bei allen alten Völkern Symbol der Vollendung (I, S. 175 f.). In unserm ganzen Ritus kommt sie aber gar nicht vor.

§. 3.

Die Reinigung der Aussätzigen.

Auf die sehr ausführliche und genaue Beschreibung der Kennzeichen des Aussatzes Lev. 13, welche uns hier weiter nichts angeht, folgt Lev. 14 die Verordnung über das bei der Reinigung eines Aussätzigen zu beobachtende Ritual, dessen Bedeutung in einzelnen Punkten nicht ohne Schwierigkeit ist.

War der Aussätzige geheilt, so wurde er zu einem Priester gebracht, der ihn untersuchen musste und sich deshalb vor das Lager herausbegab. Fand dieser den Kranken wirklich geheilt, so liess er zwei lebendige reine Vögel und Cedernholz, Kokkus und Ysop bringen. Der eine dieser Vögel wurde geschlachtet und zwar über einem irdenen Gefässe, in das lebendiges (fliessendes) Wasser geschöpft worden war, so dass also sein Blut sich mit diesem Wasser vermischte [1]). Darauf tauchte der Priester den noch lebenden Vogel sammt dem Cedernholz, Kokkus und Ysop in das mit Wasser gemischte Blut, und besprengte mit letzterm siebenmal den Aussätzigen zu seiner Reinigung, dann liess er den lebenden Vogel frei ins Feld fliegen. Der Aussätzige aber musste nun seine Kleider waschen, sein Haar scheeren, und sich baden im Wasser, worauf ihm der Zutritt ins Lager gestattet war. Allein sieben Tage lang hatte er noch ausserhalb seines Zeltes zu bleiben, am achten beschor er sich am ganzen Leibe, badete sich im Wasser, wusch seine Kleider und brachte sein Opfer im Heiligthum dar. Es bestand dies Opfer

---

1) Dies ist offenbar der Sinn der Worte V. 5: man schlachte den Vogel אֶל כְּלִי־חֶרֶשׂ עַל־מַיִם חַיִּים, zumal wenn man V. 51 vergleicht, wo derselbe Act bei Reinigung eines aussätzigen Hauses beschrieben und בַּדָּם mit בַּמַּיִם genau verbunden wird. Da das Wasser jedenfalls mit dem Vogel und seinem Blute in irgend eine Verbindung und Berührung gekommen seyn muss, so kann die Stelle nimmer sagen wollen: das irdene Gefäss, in welches das Blut gelassen wurde, solle über fliessendem Wasser gehalten werden. Auch die Rabbinen geben übereinstimmend den Sinn der Worte so an, wie wir gethan. Chaskuni: *Ceterum aqua haec miscebatur cum sanguine,* und weiterhin: *aqua viva miscebatur cum sanguine .... asperget de sanguine mixto.* Abenesra behauptet eine Verwechselung der Partikel אֶל statt עַל, und bemerkt, das Wasser sey geholt worden *e loco saturiente.* Jarchi: *Ponit eos (aves) in aquam initio in vase ut cognoscatur sanguis in ea quantitate quartae partis.* R. Levi: *Aquae quantitatis eadem cum quantitate sanguinis.* Lundius Jüd. Heiligthümer S. 675.

aus zwei männlichen Lämmern und einem jährigen weiblichen, sodann aus drei Zehntheilen Weismehl und einem Log Oel. Mit Darbringung des weiblichen Lammes wurde der Anfang gemacht, es war ein Schuldopfer, wurde aber gewoben sammt dem Log Oel, das dazu gehörte. Mit dem Blute dieses Lammes bestrich (נתן) der Priester das rechte Ohr, den rechten Daumen und den rechten grossen Fusszehen des Aussätzigen. Von dem Oel hingegen goss er etwas in seine linke (hohle) Hand, und sprengte mit dem Finger der rechten Hand, den er in dasselbe tauchte, zuerst siebenmal „vor Jehova", bestrich hierauf damit dieselben Theile des Aussätzigen, auf die das Blut gekommen war, und goss dann das übrige auf sein Haupt. Nun folgte die Darbringung der beiden männlichen Lämmer, deren eines ein Sünd-, das andere ein Brandopfer seyn sollte. War der Opfernde arm, so durfte er statt dieser beiden Lämmer zwei Turteltauben oder junge Tauben bringen [1]).

Bei der Deutung dieses ganzen Ritus müssen wir von dem ausgehen, was bereits oben (S. 460) über den politisch religiösen Charakter des Aussatzes bemerkt wurde. Er ist nämlich theokratischer Tod und zieht als solcher völlige Ausschliessung einerseits aus aller Volksgemeinschaft, andrerseits zugleich aus aller Gemeinschaft mit dem Heiligthum Jehova's nach sich; der Aussätzige galt somit als politisch- und kirchlich-todt. Der Reinigungsritus musste daher die Form der Wiederherstellung des Lebens [2]), und zwar des Lebens in politischer wie in kirchlicher Hinsicht annehmen; in ersterer Beziehung war er Aufnahme in das bürgerliche Verhältniss, in letzterer Beziehung Aufnahme in das engere Verhältniss mit Jehova und seinem Heiligthum, also eine Weihe. Hieraus folgt, dass sämmtliche Symbole des Ritus im Allgemeinen auf die Begriffe Leben und Weihe hinweisen müssen, der Ritus selbst aber in zwei Abtheilungen zerfällt, deren eine mehr politischen, die andere mehr religiösen oder kirchlichen Charakter hat. Diese Zweitheiligkeit giebt sich auch leicht in der Urkunde selbst zu erkennen und ist daher von

---

1) Vgl. den Talmudischen Tractat Negaim (VI, 3), wo alle den Aussatz betreffenden Verordnungen weitläufig besprochen werden.

2) Calvin bemerkt mit Recht: *summa ritus quoad aves duas huc tendit, purgationem a lepra speciem quandam esse resurrectionis.*

den neuern Auslegern nicht übersehen, vielmehr hervorgehoben worden. Der erste auf Wiederherstellung des politischen Verhältnisses bezügliche Theil schliesst mit dem Wiedereintritt ins Lager, d. i. in die Gemeinschaft des bürgerlichen Lebens V. 1—8. Der zweite auf Wiederherstellung des kirchlich-religiösen Verhältnisses bezügliche Theil beginnt am achten Tage nach dem Wiedereintritt ins Lager V. 8—20. [1] Bei der Deutung haben wir also vor allen Dingen diese beiden Theile des ganzen Ritus gehörig zu scheiden und den besondern Zweck eines jeden im Auge zu behalten. Die Vermischung der politischen Reinigung mit der kirchlichen hat bisher grossen Wirrwarr hervorgebracht, aus dem nicht herauszukommen ist, während die Schwierigkeiten bei gehöriger Auseinanderhaltung des gedoppelten Zwecks der Ceremonie sich bald auflösen.

Der politische Reinigungsritus, welcher dem kirchlichen vorausgeht, weil das politische Verhältniss — Glied des Volkes Israel zu seyn — erst das kirchliche — im Heiligungsbunde mit Jehova zu stehen — bedingt, ist als politischer schon gleich durch den Ort, wo er vor sich gehen sollte, bezeichnet; er fand מִחוּץ לַמַּחֲנֶה, d. i. ausserhalb des Lagers statt V. 3, während der kirchlich-religiöse לִפְנֵי יְהוָה, d. i. vor dem Zeugnisszelte vorgenommen wurde V. 11. Zwar fand auch der Ritus mit der rothen Kuh vor dem Lager statt, ohne politischer Art zu seyn; allein dies geschah dort aus besondern Gründen, dagegen ist sonst der ganze Act deutlich als ein eigentlich religiöser bezeichnet, wie namentlich durch das Blutsprengen gegen das Heiligthum hin, ingleichen durch die Amtstracht, die der Priester nach dem einstimmigen Zeugniss der Tradition dabei trug. Derartige Hinweisungen auf rein religiöse Tendenz fehlen hier gänzlich; wohl ist auch hier ein Priester thätig, allein nicht in eigentlich priesterlicher Qualität, sondern mehr als politisch-theokratischer Beamte, als welcher er eben so gut die Wiederaufnahme in das politisch-theokratische Verhältniss als vorher die Ausschliessung aus demselben auszusprechen hatte (Lev. 13, 8. 44). Höchst wahrscheinlich trug er auch seine Amtskleidung nicht, die nur bei den heiligen Handlungen im Heiligthum ge-

1) Vgl Rosenmüller in den Scholien zu Lev. 14, 7. (III, p. 89).

tragen werden sollte Ex. 28, 43. — Bei dem Act selbst treten uns zuerst die **beiden Vögel** entgegen; sie führen den Namen צִפֳּרִים, worunter die Rabbinen Sperlinge verstanden wissen wollen, auch die Vulgata hat passeres; **Lightfoot** billigt dies zu Luk. 12, 6 und meint, wie im Tempel Tauben zu Opfern, seyen auch Sperlinge zur Reinigung der Aussätzigen verkauft worden [1]. Auf die Frage: warum gerade Sperlinge? antworten sie dann: der Aussatz war eine Strafe Gottes für ein böses Maul und vieles Plaudern, darum mussten solche Vögel genommen werden, die wie die Sperlinge immer zwitschern und plaudern!! [2]. Allein schon **Bochart** hat genügend dargethan, dass, wenn auch צִפּוֹר hie und da wirklich einen Sperling bezeichnet, dies doch keineswegs die Grundbedeutung des Wortes ist, sondern überhaupt das ganze Geschlecht der Vögel, grosse wie kleine, so genannt wird. Dass namentlich an unsrer Stelle **nicht** an Sperlinge zu denken ist, zeigt das Beiwort טְהֹרוֹת, d. i. **reine**; denn gehören die Sperlinge zu den reinen Vögeln, so ist das Beiwort überflüssig, wie es ja auch nie bei den Tauben oder Turteltauben steht; gehören sie aber zu den unreinen Vögeln, so konnte ihnen unmöglich gerade dieses Beiwort gegeben werden; es hat dasselbe vielmehr nur dann Sinn, wenn unter צ׳ wie sonst so oft ganz allgemein Vögel gemeint sind. Die Gattung der Vögel sollte unbestimmt bleiben, darauf kam es nicht an, nur sollten sie jedenfalls zu den reinen gehören. Deut. 14, 11. [3]). Ausserdem führen die צ׳ noch das Beiwort חַיּוֹת, d. i. **lebendige**. Da es sich von selbst versteht, dass man zu keinem Ritus, welchen Zweck er auch haben mochte, todte Thiere nahm, daher dies Beiwort auch niemals bei dem Namen eines zu irgend einem Ritus dienenden Thiere steht, so muss es hier in besonderm, prägnantem Sinne zu nehmen seyn, also nicht blos lebende Vögel, sondern solche, die in voller ungeschwächter Lebenskraft sich befinden, die sich durch Lebendigkeit und Lebensfülle gewissermassen auszeichnen [4]). Fragen

---

1) **Lightfoot** Opp. II, p. 532 sq.

2) **Jarchi** bei **Lightfoot** a. a. O. *Lepra enim invasit homines propter linguam malam* שהוא מעשה פטפוטי דברים, *i. e. propter garrulitatem verborum: adhibuerunt ergo in purificatione ejus* צפרים *passeres, qui semper garriunt.* Vgl. **Maimonides** More neb. 3, 47. p. 494.

3) Vgl. überhaupt **Bochart** Hieroz. II, 1. cp. 21. 22. p. 145 sqq.

4) **Rosenmüller**: *bene valentes, nullo morbo adfectae.*

wir nun nach der Bedeutung dieser beiden Vögel, so ist vor allem auf die völlige Gleichheit ihrer Bestimmungen zu achten. Diese zeigt nämlich, dass sie zusammen gehören, ein Ganzes mit einander bilden, folglich auch Eines darstellen. Wenn nun, wie der Augenschein lehrt und auch alle Ausleger, so sehr sie sonst von einander abweichen, übereinstimmend anerkennen, das Entlassen des einen Vogels auf das freie Feld ein Bild davon ist, dass der Aussätzige wieder frei entlassen werde und frei wieder unter andern Menschen verkehren dürfe, so kann vermöge jener unzertrennlichen Verbindung und Zusammengehörigkeit beider Vögel der andere, der geschlachtet wurde, nicht auf etwas ganz anderes sich beziehen, sondern muss gleicher Weise als Symbol des Aussätzigen genommen werden. Es fragt sich nur, warum überhaupt ein solcher zweiter Vogel nöthig war, namentlich warum er getödtet ward. Ganz irrig hält man meist das Tödten desselben für ein Opfern; allein zu Opfern durfte nach dem Mos. Gesetz nur Eine Gattung von Vögeln, junge Tauben oder Turteltauben genommen werden, die hier zu gebrauchenden Vögel konnten aber aus dieser oder jener Gattung seyn, wenn sie nur rein und lebenskräftig waren. Ausserdem ward auch das Blut nicht gesprengt gegen den Altar oder das Heiligthum hin, was unerlässlich bei jedem Opfer geschehen musste, wenn es auch sonst manichfach von der Regel abwich, wie z. B. das Opfer der rothen Kuh. Hier wird auch das Blut mit Wasser vermischt, was gleichfalls nie bei einem Opfer geschah, und dann beides nicht an eine heilige (Offenbarungs-) Stätte, sondern blos an den Aussätzigen gesprengt; auch erscheint ja, wie bemerkt, der Priester hier gar nicht in seinem streng priesterlichen Beruf, sondern als theokratischer Beamter; endlich deutet die Urkunde auch nicht auf die leiseste Art an, dass der zu tödtende Vogel ein Opfer sey, geschweige dass sie ihn geradezu so nennt, wie sie dies sonst immer und namentlich bei der rothen Kuh thut. Das Opfern gehört überhaupt noch gar nicht in diese erste Abtheilung des ganzen Reinigungsritus, sondern erst in den zweiten. Mehr Schein hat eine andere Meinung, die in den beiden Vögeln ein Bild sieht von dem vorigen und jetzigen Zustand des Aussätzigen: der getödtete weise auf den bisherigen Todes-, der freigelassene auf den nunmehrigen Lebens- und Freiheitszustand des Aussätztgen hin. Dagegen spricht aber, dass auch der zu tödtende Vogel ganz ebenso wie

der freizulassende die Eigenschaft der Reinheit und besonderer Lebendigkeit oder Lebensfülle haben und letzterm darin völlig gleich seyn sollte; wie kann er nun Bild des unreinen und todten Zustandes seyn? Ist die Lebendigkeit und Reinheit des einen Vogels Gegensatz gegen Tod und Unreinheit, so muss es die des andern auch seyn; folglich haben wir auch in diesem letztern ein Bild des wieder rein und lebendiggewordenen Aussätzigen anzuerkennen. Ganz irrig hält man sich immer an den Act des Tödtens dieses Vogels, als sey dies Hauptmoment im Ritus, während das Schlachten nur das unvermeidliche Mittel war, sein Blut zu bekommen. Diesem, dem Blute gilt es hier, ganz analog wie auch beim Opfer nicht der Tod, sondern das Blut die Hauptsache ist. Das Blut des in frischer, ungetrübter Lebenskraft befindlichen (חַי) Vogels sollte mit lebendigem (חַי) Wasser vermischt und in beides der freizulassende Vogel getaucht, wie auch der Aussätzige damit besprengt werden. Wie das Blut überhaupt nach Mos. Ansicht Sitz des Lebens ist (S. 207), so war das Blut dieses κατ' ἐξοχην „lebendigen" Vogels auch Sitz besonderer Lebendigkeit, ungeschwächter, voller Lebenskraft. Wenn nun der eine „lebendige" Vogel nur dann frei und unter die andern Vögel entlassen werden sollte, nachdem er in das Blut des andern „lebendigen" Vogels getaucht war, so trug er eben damit ein besonderes Zeichen voller ungeschwächter Lebenskraft an sich und erschien mit diesem unter den andern Vögeln. Während also der Vogel, welcher frei entlassen wurde, die Freilassung und freie Bewegung des Aussätzigen unter den andern Menschen darstellte, bezeichnete das Blut des getödteten, in welches er getaucht und womit er bedeckt war, die volle ungeschwächte Lebenskraft des Freigelassenen. Fassen wir den Ritus so auf, so erklärt sich nicht nur leicht, warum dazu gerade Vögel und nicht vierfüssige Thiere, sondern auch, warum gerade zwei, und nicht blos einer, und zwar zwei von ganz gleicher Art und Gattung gebraucht wurden. Das freie ungestörte Bewegen nach allen Seiten hin, liess sich nicht besser darstellen, als durch ein solches Thier, dessen unterscheidendes Wesen eben dieses freie Bewegen ist, durch einen Vogel; die mit dieser Bewegung nothwendig zu verbindende, ja in Eins zusammenfallende volle, kräftige Lebendigkeit liess sich aber vermittelst nur Eines Vogels nicht dar-

stellen, es musste dazu noch einer genommen werden, der aber, weil er mit dem andern nur Eines abbilden sollte, nicht ein ganz anderes Geschöpf seyn konnte, sondern diesem andern nothwendig ganz gleich seyn, dasselbe Blut (Leben) haben musste. — Mit dieser Auffassung der zwei Vögel, die den Mittelpunkt des ersten Abschnittes des ganzen Reinigungsritus bilden, steht nun alles Uebrige im besten Einklang. Mit „lebendigem“ Wasser wurde das Blut des „lebendigen“ (d. i. das Lebenszeichen) vermischt, verbunden, weil Wasser das eigentliche Reinigungsmittel ist, das Lebendig- und Reinseyn aber eben so mit einander hier verbunden ist, wie der Tod mit dem Unreinseyn. Das Reinseyn des Aussätzigen setzte die Wiederherstellung seiner vollen Lebenskraft voraus, und mit letzterer erlangte er zugleich ersteres wieder. Es konnte dies in der That nicht treffender bezeichnet werden, als durch das Tödten des Vogels „über dem Wasser“, so dass sein Blut sich mit dem Wasser verband. Diese Vermischung und Verbindung ist auch der Grund, warum das Schlachten „über einem Gefäss“ geschehen sollte, denn unter diesen Umständen war ein solches nothwendig; „irden“ verlangt es der Text, vermuthlich, weil es nachher zerschlagen und zu nichts weiter mehr gebraucht werden sollte. In das mit Wasser vermischte Blut kam nun aber auch noch Cedernholz, Kokkus und Ysop. Die Bedeutung dieser drei Stücke, wie wir sie im vorigen §. nachgewiesen, passt auch vollkommen hierher; sie weisen auf Leben (negativ und positiv) und Reinheit hin, verstärken somit das Blut (Leben) und Wasser (Reinheit), indem sie, was diese beiden mehr im Allgemeinen, auf specielle Weise darstellen. Durch das Besprengen mit Wasser und Blut, in welches jene drei Stücke gekommen waren, wurde der Aussätzige gleichsam in Rapport mit den zwei Vögeln gebracht und ihm das zugeeignet, was mit diesen symbolisch geschah. Daher denn die Urkunde als Zweck dieses Besprengens ausdrücklich die Reinigung des Aussätzigen angiebt, denn der Act des Zueignens der Reinigungsceremonie war im Grunde der Act der Reinigung selbst. Das „Siebenmal“ kann uns nicht mehr fremd seyn, Sieben ist die Reinigungszahl, und war also sehr passend gerade mit dem Act des Besprengens d. i. Reinigens verbunden. Bis dahin war bei dem ganzen Ritus nur der Priester thätig, denn alles Bisherige ist eigentlich nur eine factische (symbolische) Reinsprechung; nun aber erfolgte von Seiten

des Aussätzigen selbst die gewöhnliche Reinigungshandlung, das Waschen der Kleider, das Baden im Wasser. Hier kam jedoch noch das Scheeren des Haares hinzu als weiteres, besonderes Reinigungszeichen, wie wir es auch bei der Reinigung und Weihung der Leviten Num. 8, 7 (S. 178) angetroffen haben; zugleich mag dies Scheeren seinen Grund darin gehabt haben, dass der Aussatz am Haar sich zeigte und kenntlich machte (Lev. 13, 3. 20. 21. 25. 30—33), und alles, was an ihn nur irgend erinnern konnte, entfernt werden sollte. Nachdem dies geschehen war, durfte der Geheilte und feierlich Reingesprochene ins Lager kommen und mit seinen Volksgenossen wieder verkehren. Dann aber begann die zweite Reinigung, die kirchlich-religiöse. Ehe wir jedoch zu dieser übergehen, müssen wir noch kürzlich der Spencerschen Ansicht von den beiden Vögeln gedenken. Wie schon Origenes [1]), so findet er die Ceremonie völlig analog jener am Versöhnungsfeste, wo von zwei Böcken der eine geschlachtet, der andere lebendig gelassen und dem Teufel (so übersetzt er עזאזל) zugeschickt wurde; während man im Heidenthum gewisse Vögel den untern (irdischen) Göttern geschlachtet, andere den obern (himmlischen) zu Ehren frei in die Luft, gen Himmel, entlassen habe, verordne im Gegensatz dazu das Mos. Gesetz, der Aussätzige solle zwei Vögel dem Einen Gott Himmels und der Erde darbringen und so factisch anerkennen, dass ihm von diesem Gott Himmels und der Erde Hülfe gekommen sey [2]). Allein was fürs erste die Vergleichung mit den zwei Böcken betrifft, so ist sie trotz alles Scheins und des Beifalls, den sie bis heute gefunden [3]), doch ganz unzulässig. Das Schlachten und Entlassen ist hier ein völlig anderes als dort. Der eine Bock wird als Opfer geschlachtet und sein Blut kommt ins Heiligthum, der getödtete Vogel dagegen ist durchaus kein Opfer, sondern hat eine ganz andere Bestimmung, sein Blut wird nämlich mit Wasser vermischt und der lebendige Vogel darein getaucht. Der zweite Bock wird wohl lebendig aber keineswegs völlig frei gelassen, sondern „an der

---

1) Origines hom. 8. in Levit.

2) Spencer de leg. Hebr. rit. III, 8, 10. 1. p. 488 sq.

3) So Winer Real W. B. II, S. 767. von Meyer Blätter für h. W. 10. S. 65: „Unter den bildlichen Opfern für seine Reinigung sind hier besonders die zwei Vögel merkwürdig, die gleichen Sinn mit den beiden Böcken des Versöhnungstages haben.“

Hand eines Mannes“ beladen mit den Sünden der Söhne Israels aus aller Gemeinschaft fort an einen bestimmten Ort, nämlich in die Wüste geschickt (Lev. 16, 21), der lebendige Vogel dagegen wird frei entlassen zum Zeichen der freien Gemeinschaft mit den Volksgenossen; weit entfernt, ein Analogon des frei entlassenen, einen glücklichen und heilsvollen Zustand andeutenden Vogels zu seyn, ist jener Bock vielmehr der bestimmteste Gegensatz zu demselben, wie sich unten am gehörigen Ort noch näher zeigen wird. Was sodann die Deutung der beiden Vögel auf den Himmel und die Erde anlangt, so verdient sie wohl keine Widerlegung. Von allem, worauf es hier ankommt, Reinheit und Leben, überhaupt von einer speciellen Beziehung auf den Aussätzigen, die sich doch von selbst versteht, würde sich dann nichts in der ganzen Ceremonie vorfinden; und was wäre sonderbarer, als durch zwei Vögel, deren einen man tödtet, den andern fliegen lässt, das Bekenntniss der von Gott erfahrenen Hülfe und des Dankes auszudrücken? Die gehörige Unterscheidung der beiden Haupttheile des ganzen Reinigungsritus hätte solche totale Missgriffe vermeiden lassen.

Der kirchlich religiöse Reinigungsact beginnt, wie schon bemerkt, mit dem Eintritt ins Lager und schliesst sich somit unmittelbar und enge an den politischen an. Vom Tag des Eintritts an musste der Aussätzige noch sieben Tage, die gewöhnliche Reinigungsperiode, ausserhalb seines Zeltes wohnen und am achten Tage erfolgte dann die heilige Handlung selbst. Das Wohnen ausserhalb des Zeltes halten sämmtliche Rabbinen für einen Euphemismus statt: sich des ehelichen Umgangs enthalten, was auch wohl richtig seyn wird [1]. Nicht aber war der Beischlaf, wie man gewöhnlich annimmt, aus Besorgniss vor Ansteckung untersagt, denn so lange sich diese irgendwie befürchten liess, würde die feierliche factische Reinsprechung durch den Priester nicht erfolgt seyn; sobald der Aussätzige einmal ins Lager treten durfte, war er, wie die Urkunde auch bestimmt sagt, rein (V. 8). Die Periode von

---

1) Jonathan: *Sedebit extra tabernaculum domus hibitationis suae, et non accedet ad latus uxoris suae.* Raschi: *nam coitus ei illicitus.* R. Levi: *ratio hujus, ut separetur ab uxore sua.* — Pesikta: *ut sit* כמנודה *et prohibetur ab usu lecti. Tabernaculum ejus est ut alibi* (Jos. 22, 4). *Redite ad tabernacula vestra, i. e. uxores vestras.*

sieben Tagen war daher keine Wartezeit bis zur völligen, sichern Genesung, sondern Vorbereitungszeit auf die kirchliche Reinigung oder Weihe zur Gemeinschaft mit dem Heiligthum Jehova's. In dieser Reinigungszeit aber musste er sich natürlich dessen enthalten, was ihn wenn auch nur bis zum Abend in einen levitisch unreinen Zustand versetzt hätte, wie dies beim Beischlaf der Fall war Lev. 15, 18. Die sieben Tage wären dann unterbrochen worden und hätten aufgehört zu seyn, was sie seyn sollten. Am achten Tage erschien der Gereinigte vor Jehova; zu dem Ende hatte er, wie vor seinem Erscheinen unter dem Volk und im Lager, sich zu reinigen durch Waschen der Kleider, Baden im Wasser, Abscheeren der Haare. Letzteres fand hier in erweiterter Weise, also in erhöhetem Grade statt, weil die Erscheinung vor Jehova verhältnissmässig grössere Reinheit erforderte. Das Scheeren vor dem Eintritt ins Lager scheint nicht so total gewesen zu seyn, nun aber sollte „alles Haar" am ganzen Leibe, auch das was etwa in den sieben Tagen wieder gewachsen war, abgeschoren werden [1]); vor Jehova sollte der Geheilte auch nicht das Geringste mehr an sich haben, was, wie eben das Haar, worin sich der Grind am meisten festsetzt, an den Aussatz erinnerte. Nach diesem mehr vorbereitenden Act wurde der Geheilte mit seinem Opfer von dem Priester „vor Jehova vor die Thüre des Zeugnisszeltes" gestellt, und nun begann erst die eigentlich religiöse Feierlichkeit. Um diese zu verstehen, müssen wir uns an ihren allgemeinen Zweck erinnern: sie sollte eine **Weihe** seyn, d. i. eine Aufnahme in die Gemeinschaft mit Jehova und was diese mit sich führt. Es galt nicht eine blosse Reinigung, um am Heiligthum wieder Theil zu haben, wie bei den andern Verunreinigten, sondern, weil der Aussätzige war כַּמֵּת, d. i. wie ein Todter, der gewissermassen völlig aufhörte Mitglied der Theokratie zu seyn, eine Weihe für den Bund, in den er eintrat bei der Reinigung. Daher hat diese Ceremonie auch so viele Aehnlichkeit mit der Weihe der Priester. Wie dort, so ist auch hier das Oel, als Weihesymbol (S. 171 ff.) von grosser Wichtigkeit: es wird vom Priester siebenmal (Sieben ist Weihe- und Bundeszahl) vor Jehova gesprengt, dem Aussätzigen

1) Ganz ähnlich beschoren sich die Aegypt. Priester sogar alle 3 Tage am ganzen Leibe. Herodot 2, 37: *οἱ δὲ ἱρέες ξυρεῦνται πᾶν τὸ σῶμα διὰ τρίτης ἡμέρης.*

aufs Haupt gegossen und sammt dem Opferblut an sein Ohr, Daumen und Zehen gestrichen; wie dort so ist auch hier die Weihe mit drei Opfern verbunden, deren eines, das wichtigste, das Weiheopfer ist und als solches gewoben wird. Vermöge dieser Analogieen, hinsichtlich deren wir auf unsere früheren Erörterungen (S. 424 f.) verweisen müssen, erscheint die Wiederaufnahme des Aussätzigen als eine Art Priesterweihe, was sie insofern allerdings war, als er dadurch dem „Volk der Priester" (Ex. 19, 6), dessen Mitglied zu seyn er aufgehört hatte, wieder einverleibt wurde. Das Weiheopfer, welches (zur Weihe S. 376) gewoben und mit dessen Blut der Aussätzige bestrichen ward, war aber hier kein שְׁלָמִים, sondern ein Schuldopfer. Erwägt man, dass es sich bei dem ganzen Ritus weder um Dank für die Genesung noch um Aufnahme in ein besonderes Verhältniss zu Jehova, wie das der eigentlichen Priester war, die dadurch erhöhet und bevorzugt wurden, handelte, sondern um Aufhebung der Trennung vom Heiligthum, als dem Wohn- und Wirkungs- (Heiligungs-) Orte Jehova's, so wird man auch kein Dank- oder Gelübdeopfer hier erwarten, vielmehr ein auf den aufzuhebenden Zustand bezügliches. Nun steht aber gerade das Schuldopfer in einer Beziehung auf Tod und Todtengemeinschaft, wie nicht nur aus Lev. 5, 2. 3, sondern auch daraus erhellt, dass der Nasiräer, der Geweihete, wenn seine Gelübdezeit durch Todtengemeinschaft unterbrochen wurde, als Hauptopfer ein Schuldopfer darzubringen hatte, statt dessen, wenn seine Gelübdezeit vollendet war, ein Dank- und Weiheopfer gebracht werden musste (S. 434 f.). Ausser dem Schuldopfer wurde auch noch das Oel, nicht aber die übrigen Zugaben zu jenem, gewoben, eben weil es zur Weihe diente. Als das wichtigste von den drei Opfern, die der Aussätzige zu bringen hat, wird dieses Weiheopfer sehr bestimmt noch dadurch bezeichnet, dass, obgleich nur ein weibliches Thier dazu genommen werden sollte, während zu den beiden andern männliche Thiere verwendet wurden, der Arme statt der beiden letztern auch Tauben bringen konnte, das Weiheopfer aber in allen Fällen ein Lamm bleiben musste. Vielleicht sollte durch die Weiblichkeit immerhin im Allgemeinen der Charakter des Schuldopfers als einer geringern speciellen Gattung bezeichnet werden, welche hier nur um ihrer besondern Beziehung willen auf Verunreinigung durch Tod und Todesgemeinschaft zum Hauptopfer gewählt ward. Als Weiheopfer wird dasselbe auch noch durch das ihm beigegebene Speisopfer, das sonst bei den Schuldopfern zu fehlen pflegte (S. 360), bezeichnet. Uebrigens war dies Speiseopfer ganz nach der Regel Num. 15, 4 bestimmt.

VIERTES BUCH.

Die Cultus-Zeiten.

ERSTES KAPITEL.

Die Cultuszeiten im Allgemeinen.

§. 1.

Uebersicht der die Cultuszeiten betreffenden gesetzlichen Bestimmungen.

Unter einer Cultuszeit verstehen wir nicht jedwede Zeit, in welcher der Cultus gepflegt wurde oder Cultushandlungen statthatten, sondern diejenige, welche an und für sich eine religiöse, Gott geweihte Zeit war und als solche dann auch mehr oder minder durch Cultushandlungen ausgezeichnet, d. i. gefeiert wurde. Das Mos. Gesetz ordnet eine ganze Reihe solcher Zeiten an, die mit einander ein Ganzes, den Mos. Festcyclus bilden. Ohne uns schon auf die ins Einzelne gehenden Festverordnungen einzulassen, ist es uns hier nur um eine allgemeine Uebersicht über dieselben zu thun [1]).

Die Festsetzung der verschiedenen Cultuszeiten hängt natürlich von der Eintheilung der Zeit überhaupt ab, daher wir uns vorerst daran erinnern müssen, wie es sich mit dieser letz-

1) Ueber die Israel. Feste haben wir eine besondere Schrift von Philo de septenario et festis diebus. Opp. pag. 1173—1196. — Die Talmudischen Tractate über die Feste, der סדר מועד, mit Rabb. Anmerkungen stehen im zweiten Theil der Surenhusischen Ausgabe der Mischna. — Aus älterer Zeit sind als Specialschriften über die Feste zu nennen R. Hospinian de festis Judaeorum et Ethnicorum h. e. de origine, progressu, ceremoniis et ritibus festorum dierum Jud. Graec. lib. III. ed. 3. 1674. — Jonston de festis Hebr. et Graec. schediasma. Vratisl. 1660. — Joh. Meyer Tractatus de tempor. et festis diebus Hebr. Amstel. 1724 (bei Ugolini thes. I.). Aus neuerer Zeit haben wir ausser der Abhandlung von Baur: „Der hebr. Sabbat und die Nationalfeste des Mos. Cultus“ Tübinger Zeitschr. für Theologie 1832, 3. S. 125—192. ein eigenes Werk: George die ältern Jüdischen Feste mit einer Kritik der Gesetzgebung des Pentateuch, Berlin 1835, über welches Buch ich Ewalds Urtheil in den Göttingenschen Anzeigen 1836. Nr. 68. 3. S. 678 f. theile.

tern im Mos. Zeitalter verhielt. Die althebr. Zeiteintheilung [1]) war sehr einfach, natürlich und kunstlos; ihr Princip giebt der Schöpfungspsalm 104, 19 mit den Worten an: „er hat den Mond gemacht לְמוֹעֲדִים“ d. i. für die (bestimmten) Zeiten, zur Zeitbestimmung und Eintheilung. Vgl. Gen. 1, 14, besonders Sir. 43, 6—8. Der Mond ist also der eigentliche Zeitmesser, alle Zeitmaasse werden nach ihm bestimmt [2]). Von Stunden weiss daher der Pentateuch noch nichts, sie kommen erst nach dem Exil vor und die Sprache hat für sie nur ein chaldäisches Wort: שָׁעָה. Das erste Zeitmaass, der Tag, wird zwar im Allgemeinen durch den natürlichen Wechsel von Licht und Finsterniss bedingt, allein bestimmt als solcher wird er doch erst durch den Mond, denn er beginnt nicht mit dem Morgen oder mit der Mitternacht, sondern mit dem Abend, weil die Mondessichel zuerst in der Abenddämmerung wahrgenommen wird. Gleiches war aus gleichem Grunde auch bei andern Völkern der Fall, und nur diejenigen pflegten den Tag mit dem Sonnenaufgang anzufangen, welche sich bei der Zeiteintheilung blos nach der Sonne richteten [3]). Der bürgerliche Tag dauerte somit von einem Abend bis zum andern. Das zweite Zeitmaass, bestehend aus sieben Tagen, die Woche (שָׁבוּעַ von שֶׁבַע Sieben) hing ursprünglich gleichfalls vom Monde ab, denn es hat seinen Grund in den vier Mondsphasen, innerhalb deren der Mond seinen Umlauf vollendet. Alle alten Völker, mochten sie auch noch so entfernt von einander wohnen und noch so verschieden in jeder Beziehung seyn, haben dies Zeitmaass, woraus unwidersprechlich erhellt, dass es kein künstliches, sondern ein von der Natur selbst gegebenes, der einfachen Naturbeobachtung sich darbietendes war [4]). Wir werden im folgenden Kapitel darauf zurückkommen. Das dritte Zeitmaass, der Monat, weist schon durch die Identität seiner Benennung mit der des Mondes selbst יֶרַח

1) Vgl. im Allgemeinen Ideler Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie I, S. 478—508. de Wette Archäologie §. 178—181. Winer Real W. B. I, S. 432. 625. II, S. 120. 650.

2) Auch die spätere jüd. Tradition spricht dies noch bestimmt aus. Sohar in Gen. fol. 236: *Gentes in computo solem sequuntur, Israelitae lunam.* Ebenso Mechilta 3, 1.

3) Ideler a. a. O. I, S. 80.

4) Ideler a. a. O. I, S. 87 f.

(wie im ältern Deutsch) auf diesen unmittelbar hin; es ist die Zeit, innerhalb deren der Mond seinen Umlauf macht. Die alten Hebräer hielten sich bei Bestimmung der Dauer der Monate einfach an diesen Lauf, ohne dabei auf die Sonne zu achten, weil sie überhaupt auf dieselbe bei ihrer Zeiteintheilung keine Rücksicht nahmen; sie hatten daher nur sogenannte periodische Monate und bestimmten den Anfang des Monats, analog dem des Tages, nach dem ersten Erscheinen oder Sichtbarwerden des Mondes. Dies bezeugt der andere gewöhnliche Name für Monat חֹדֶשׁ (von חָדַשׁ neu seyn), weil er mit dem Neumond beginnt[1]). Das vierte Zeitmaass, das Jahr, bestand auch aus 12 Mondmonaten, und war somit kein Sonnen- sondern ein Mondenjahr. Wie die sieben Wochentage keine besondern Namen hatten, mit Ausnahme des siebenten, des Sabbat, so wurden auch die zwölf Jahresmonate einfach nach der Zahl benannt: der erste, der zweite, der dritte u. s. w., nur vom ersten kommt im Pentateuch noch ein besonderer Name vor חֹדֶשׁ הָאָבִיב d. i. Aehrenmonat. Exod. 13, 4. 23, 15. 34, 18. Erst nach dem Exil erhielten auch die übrigen Monate ihre fixirten Benennungen, die wir aber als nicht hierher gehörend übergehen. Als Mondenjahr bestand das althebr. Jahr im Ganzen nur aus 354 Tagen 8 Stunden, und es musste deshalb, sollten anders die verschiedenen, von den Jahreszeiten und also auch vom Sonnenlauf abhängenden Erndten, die festlich gefeiert wurden, immer in dieselben Monate fallen, mit dem Sonnenjahr ausgeglichen werden. Dies geschah durch Einschaltung. Der erste Monat hiess, wie bemerkt, der Aehrenmonat, d. h. derjenige, in dem es die ersten reifen Aehren gab und somit die Erndte beginnen konnte. Damit hatte man immer eine sichere Zeitbestimmung für den Jahresanfang; war nun im

---

1) Credner (der Prophet Joel S. 207—220) hat sich bemüht zu zeigen, dass die Hebräer ursprünglich Monate mit 30 Tagen und somit ein Sonnenjahr, wenn auch nicht ganz vollkommen berechnet, gehabt hätten. Wir haben hier auf diese Untersuchung insofern nicht einzugehen, als zugegeben wird, dass dem Mos. Festcyclus jedenfalls periodische Monate und ein Mondenjahr zu Grunde liegen. Schon früher hat von Hammer (Wien. Jahrb. 1818. S. 149) behauptet: „Wiewohl Inder und Araber, Perser und Hebräer Mondenjahre haben, so liegt doch überall ein älteres Sonnenjahr zum Grunde, welches für das spätere Mondenjahr aufgegeben ward.“ Ich gestehe jedoch, dass ich mich mit dem Gedanken, Mose habe das (richtigere) Sonnenjahr abgeschafft und dafür das Mondenjahr eingeführt, nicht befreunden kann.

zwölften Monat das Reifen der Aehren noch so fern, dass es im nächsten ersten Monat unmöglich erwartet werden konnte, so schob man noch einen Monat ein. Sagt dies die Urkunde selbst auch nicht, so muss es doch aus der Construction des Jahres und der Anordnung des auf den Vollmond des ersten Monats fallenden Passahfestes geschlossen werden [1]). Uebrigens folgt hieraus zugleich, dass der Jahresanfang in keinem Falle dem unsern entsprash; der erste Monat fällt vielmehr auf unsern April, in diesem reift in Palästina das Getreide. Die Rabbinen, welchen auch christiche Gelehrte gefolgt sind, nehmen bekanntlich ein zweifaches Jahr, ein kirchliches und ein bürgerliches an, und lassen nur ersteres mit dem Aehrenmonat, letzteres dagegen mit dem siebenten, dem Tisri, unserm October beginnen. Mag dies nach der Rückkehr aus dem Exil wirklich der Fall gewesen seyn, im Mos. Zeitalter kommt, was wohl zu beachten, durchaus nichts davon vor [2]).

Mit dieser Zeiteintheilung steht nun die Bestimmung der Mos. Cultuszeiten in genauer Verbindung. Als erste derselben tritt uns der je siebente Tag, der sogenannte Sabbat entgegen, dessen Feier von Mose wenn auch nicht herrührte, so doch erst förmlich sanctionirt wurde. Ruhe von aller Arbeit machte diese Feier aus, auch war das tägliche Opfer verdoppelt. Auf den Sabbat lässt man in der Reihe der Mos. Feste gewöhnlich den Neumond oder den ersten Tag jeden Monats folgen [3]); allein nirgends im Gesetz wird derselbe als Fest- oder Feiertag aufgeführt; zwar hatten an ihm besondere Opfer statt, weil er die ganze Festordnung und die Berechnung des ökonomischen und kirchlichen Jahres bedingte [4]) und deshalb wichtiger als ein gewöhnlicher Tag war, daher auch eine religiöse Auszeichnung verdiente. Dagegen fehlt ihm nicht nur jedes besondere Merkmal, dessen sonst kein Fest entbehrt, son-

---

1) Ideler I, S. 490. Er führt folgende Worte Abenesra's an: „Moses erwähnt nirgends, ob wir 12 oder 13 Monate zählen sollen. Er verordnet blos, dass wir mit dem Monat, wo אביב gefunden wird, anfangen sollen; dieser Monat soll der erste seyn, mag nun das Jahr 12 oder 13 Monate erhalten.“

2) Ideler I, S. 492. Winer Real W. B. I, S. 627.

3) So noch de Wette Archäol. §. 215. George a. a. O. S. 184. 208.

4) Winer a. a. O. II, S. 177.

dern es geht ihm auch das allgemeine Merkmal sämmtlicher Festzeiten, die Ruhe von aller Arbeit, ab; und was vorzüglich noch zu beachten, das Festverzeichniss Lev. 23, das sonst alle Festtage, vom Sabbat an, der Reihe nach aufzählt, übergeht ihn gänzlich. Dass er Num. 28 genannt wird, macht ihn keineswegs zum Festtag, denn dort werden nicht die Feste als solche verzeichnet, wie Lev. 23, sondern die Opfer, die überhaupt zu verschiedenen Zeiten darzubringen sind, daher dies Verzeichniss mit dem gewöhnlichen Tag anfängt und dessen Opfer bestimmt, ohne ihn deshalb mit den Festtagen in gleiche Reihe zu stellen. Noch weniger aber ist die in neuester Zeit aufgestellte Vermuthung, die Israeliten hätten ausser den Neumonden ursprünglich auch noch die Vollmonde gefeiert [1], begründet; denn dass dies nicht aus der Festsetzung des Passah- und Laubhüttenfestes auf die Vollmonde folge, wird sich uns weiter unten darthun, und ausserdem berechtigt in der That nichts zu jener Vermuthung. Anders als mit den gewöhnlichen Neumonden verhält es sich mit dem des siebenten Monats; dieser war eigentlicher Fest- und Feiertag und führte auch seinen besondern Namen: Tag des (Posaunen-) Schalls. Ausser der Ruhe von aller Arbeit und dem Darbringen aussergewöhnlicher Opfer hatte er noch das besondere Merkmal, dass die Posaunen feierlich geblasen wurden. Nach dem Exil ward dieser Tag als Neujahr (רֹאשׁ הַשָּׁנָה) gefeiert, wovon, wie schon bemerkt, das Mos. Gesetz nichts weiss. In denselben siebenten Monat fiel auch, und zwar auf den zehnten, das höchste und heiligste aller Jahresfeste, das Versöhnungsfest, ein gesteigerter Ruhetag, an welchem ausser den für alle Festtage bestimmten Opfern noch einige ausserordentliche gebracht wurden. Mit dem Blut derselben sühnte der Hohepriester sich, seine Familie und das gesammte Volk, und zwar im Allerheiligen, das er nur an diesem einen Tag des ganzen Jahres betreten durfte. Zu diesen beiden Festen kommen nun noch drei andere, welche meist als zusammengehörend neben einander genannt werden. Das erste ist das Passah oder das Fest der ungesäuerten Brode, eingesetzt zum Andenken an den Auszug des Volkes aus Aegypten, zugleich feierlicher Anfang

1) Vgl. Ewald in den Göttingischen Anzeigen 1835. Nr. 204. S. 2028.

der Getreideerndte; es fiel in den ersten oder sogenannten Aehrenmonat und zwar auf den 15ten, begann also schon am Abend des 14ten und dauerte sieben Tage, deren erster und letzter eigentliche Ruhe- oder Feiertage waren. Das zweite dieser Feste ist Pfingsten oder das Wochenfest, welches genau sieben Wochen nach dem Passah gefeiert werden sollte; es dauerte nur Einen Tag, welcher Ruhetag war, und bildete den feierlichen Schluss der Getreideerndte. Das dritte Fest ist das Laubhüttenfest, eingesetzt zum Andenken an den Aufenthalt des Volks in der Wüste, zugleich Wein-, Oel- und Obsterndtefest; es fiel in den schon durch zwei Feste ausgezeichneten siebenten Monat, und zwar, wie das Passah, auf den 15ten. Wie dieses dauerte es sieben Tage, wozu noch ein weiterer achter Tag kam, der deutlich von den sieben Tagen geschieden wird und mehr als besondere Zugabe erscheint, wie wir unten näher sehen werden. Das ganze Fest über wohnte man in eigends dazu aufgerichteten Hütten; die Opfer waren zahlreicher als an jedem andern Feste, wie es denn überhaupt für das grösste und solenneste dieser drei zusammengehörigen Feste galt.

Aber nicht blos einzelne Tage, Wochen und Monate, sondern auch ganze Jahre bestimmte der Mosaismus zu Gotteszeiten. Wie nach einer gewissen Anzahl von Tagen, so sollte auch nach einer gleichen Anzahl von Jahren eine heilige Zeit eintreten, deren Dauer dann auch auf ein volles Jahr sich erstreckte; das je siebente Jahr war ein Fest- und Feierjahr, das sogenannte Sabbatjahr, und analog der Feier des Tages nach siebenmal sieben Tagen oder sieben Wochen, des Wochenfestes, sollte auch das Jahr nach siebenmal sieben Jahren, oder sieben Jahrwochen eine Fest- und Feierzeit seyn, es hiess das Jobeljahr. Diese beiden Feierjahre begannen aber nicht, wie die gewöhnlichen Jahre mit dem Neumond des Abib, sondern, wie wenigstens vom Jobeljahr ausdrücklich angegeben wird, mit dem in den siebenten Monat fallenden Versöhnungsfeste; die Feier selbst bestand darin, dass, was am Wochensabbat für Menschen und Thiere geboten war, am Sabbatjahr auf das Land, im Jobeljahr aber auf die äussern Verhältnisse der ganzen Theokratie in modificirter Weise ausgedehnt wurde. — Alles Genauere über diese verschiedenen Fest- und Feierzeiten wird sammt den biblischen Beweisstellen in den folgenden Kapiteln angegeben werden.

Wie die drei vorhergehenden Hauptheile des Mosaischen Cultus, so hat die neuere theologische Kritik auch diesen vierten, den Festcyclus stark angefochten, und einzelne Feste entweder dem Mos. Zeitalter gänzlich abgesprochen, oder ihre im Pentateuch angegebene Bedeutung in Abrede gestellt. Am weitesten sind hierin Credner, von Bohlen, Vatke und George gegangen, obwohl sie wieder unter sich sehr abweichen und namentlich über das Alter einzelner Feste nichts weniger als gleiche Ansichten aufgestellt haben. So erkennen Vatke und George z. B. selbst das vormosaische Alter des Sabbats an, während von Bohlen ihn erst unter Hiskias eingesetzt wissen will [1]). Neuerdings hat nun Ewald sehr treffend gezeigt, wie unzertrennlich mit dem Wochensabbat die sämmtlichen übrigen Sabbatsperioden, als immer weitere Kreise desselben zusammenhängen, und wie demnach keiner der verschiedenen Sabbate ohne den andern sich streichen lasse [2]). Wenn aber selbst das Jobeljahr, das die Kritik am allerwenigsten will für mosaisch gelten lassen, sondern überhaupt für eine reine Fiction des spätern Judenthums hält, eine Mos. Institution ist, so wird den übrigen Festen noch viel weniger im Wege stehen. Was namentlich die drei zusammengehörigen Jahresfeste betrifft, so erwähnt ihrer selbst ein Stück des Exodus (Ex. 23, 14 f.), das die Kritik keinen Anstand nimmt, für eines der ältesten zu erklären. Sind aber diese Feste nicht minder alt und mosaisch, als die verschiedenen Sabbate, so bliebe vom Festcyclus nur noch das Versöhnungsfest als zu beanstanden übrig. Allein gerade von diesem lässt es sich am besten nachweisen, dass es das Centrum des ganzen Festcyclus, ja gewissermassen der ganzen Mos. Cultinstitution ist, am wenigsten demnach aus der Mitte dieses Ganzen gewaltthätig herausgerissen werden kann. Ueberhaupt kommt es auch bei diesem vierten Hauptheil des Cultus vor allem darauf an, das Verhältniss der einzelnen Feste zu einander und zu dem ganzen Festcyclus, den Zusammenhang, in dem sie mit

---

1) Vgl. Vatke Relig. des A. T. S. 702. George a. a. O. S. 193. von Bohlen Genesis S. 137.

2) Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes I, 3. S. 410—414. Wir kommen unten hierauf zurück; hier nur die den ganzen Festcyclus betreffenden Worte: „ich habe beständig behauptet, dass der Zusammenhang aller Arten Mosaischer Feste der Art sey, dass er nicht etwa im Volke oder im Sinne mehrerer Köpfe sich ausgebildet haben könne, sondern aus Einem grossen Gedanken hervorgegangen seyn müsse.“

der ganzen Mos. Cultinstitution stehen, nachzuweisen. Dies ist unsre Aufgabe im Folgenden, und wenn es gelingt, sie zu lösen, so erscheint damit zugleich das Auseinanderzerren des Festcyclus überhaupt, wie insbesondere das Verlegen einzelner Feste bald in dieses bald in jenes Zeitalter, als willkürlich, gewaltsam und unstatthaft.

§. 2.

Begriff und Wesen der Mosaischen Cultuszeiten.

Um zu einer richtigen Auffassung des Wesens der Mos. Cultuszeiten im Ganzen und Einzelnen zu gelangen, müssen wir den im vorigen §. übersichtlich beschriebenen Festcyclus nach drei verschiedenen Seiten hin in Betracht ziehen, zuerst in seinem Verhältniss zur Zeit überhaupt, sodann nach seinem formellen Eintheilungsprincip, und endlich nach seinen innern Unterschieden oder verschiedenen Classen.

I. Das Verhältniss sämmtlicher Mos. Cultuszeiten zur Zeit überhaupt ergiebt sich, wenn wir auf das achten, was allen, mögen sie einzeln noch so verschiedenen besondern Zweck haben, gemeinsam ist. Dies Gemeinsame bildet dann nothwendig den Begriff oder die Grundidee einer Mos. Cultus- oder Gotteszeit im Allgemeinen. Anerkanntermassen nun haben sämmtliche Mos. Cultuszeiten das שַׁבָּת mit einander gemein: so heisst nicht nur der häufigste aller Festtage selbst, der je siebente Tag, sondern alle andern werden und zwar jeder einzeln als Zeiten bezeichnet, wo das שבּת stattfinden soll; so das Passahfest Lev. 23, 8, Pfingsten V. 21, das Posaunenfest V. 24, das Versöhnungsfest V. 29, das Laubhüttenfest V. 35, und endlich die beiden Feierjahre Lev. 25, 10 f. Oefter werden sämmtliche Fest- oder Feierzeiten schlechthin Sabbate genannt. Lev. 26, 2. Ezech. 22, 8. 26. 20, 13. 16. 20. Klagel. 1, 7. [1]) Die Frage nach der Grundidee einer Mos. Fest- oder Gotteszeit fällt demnach mit der nach dem Begriff von שבּת zusammen. Bekanntlich heisst dies Wort Aufhören, Ruhen; dazu

1) Sehr richtig sagt Scaliger de emendat. tempor. pag. 209: *Omnem festivitatem Judaicam non solum Judaei, sed et Gentiles Sabbatum vocant .... Gentiles non alio nomine omnes eorum solennitates vocabant.*

giebt die Urkunde ausdrücklich an, was aufhören soll, indem sie an den angeführten Stellen von jedem Festtag sagt: „keine Arbeitsverrichtung (מְלֶאכֶת עֲבֹדָה) sollt ihr thun.“ Ausführlicher spricht sich darüber das von der Sabbatfeier handelnde Gebot des Dekalogus Exod. 20, 8. 9 aus, worauf wir unten zurückkommen müssen. Somit ist jede Gotteszeit ihrem Wesen nach eine vor der gewöhnlichen Zeit durch das Aufhören der gewöhnlichen Berufsarbeiten, durch Ruhen von allen irdischen Geschäften ausgezeichnete. Allein dies ist nur die Eine und zwar negative Seite des Begriffs von שבת, mit der derselbe noch keineswegs erschöpft ist. In dem Aufhören von der Arbeit liegt ja an sich noch kein religiöses Moment, sonst wäre das Nichtarbeiten überhaupt etwas Religiöses. Wollte man, wie freilich oft geschieht, das שבת wegen des zuweilen dabeistehenden ליהוה (Exod. 20, 10. Lev. 23, 3) in dem Sinne verstehen, dass alle Arbeit aufhören solle, damit jeder die gehörige Zeit zur Verehrung Jehova's und zur Verrichtung heiliger, gottesdienstlicher Handlungen habe, so ist nur zu beachten, dass das Gesetz namentlich bei dem gewöhnlichen und häufigsten Sabbat gar keiner solchen Handlungen, die Jedem oblägen, erwähnt, folglich das positive Moment der Feier, die eigentliche Hauptsache, übergehen und verschweigen, dagegen die blosse, sich gewissermassen von selbst verstehende Voraussetzung und Bedingung der Feier ausschliesslich hervorheben würde. Dies kann natürlich nicht der Fall seyn. Deutlich und bestimmt setzt das Gesetz vielmehr das ganze Wesen der Feier in das שבת, es muss also dieser Begriff neben der angegebenen negativen Seite auch eine positive haben, ja diese positive gerade die wichtigere und überwiegende seyn. Um dieselbe aufzufinden, gehen wir am sichersten von dem Sprachgebrauch, als dem treuen Spiegel der Ideen und Vorstellungen aus. Das Stammwort von שבת ist שׁוּב, שַׁב, mit dem es selbst mehrere Formen (vgl. שבתי, שבתם) gemeinsam hat [1]). Die Grundbedeutung des letztern ist Zurückkehren, insbesondere Zurückkehren in seinen vorigen Zustand, also, wie auch Gesenius angiebt, „wiederhergestellt werden,“ [2]), Ezech. 35, 9. 1 Sam. 7, 14 (vgl. Ezech. 16, 55.

---

1) Kanne Christus im A. T. I, S. 205.

2) Gesenius W. B. s. v. S. 1120.

1 Kön. 13, 6. 2 Kön. 5, 10. 14. Exod. 4, 7); in Verbindung mit andern Verben hat es daher die adverbialische Bedeutung „wieder“ oder „von Neuem.“ Gen. 30, 31. 26, 18. Jos. 5, 2. Deut. 30, 3. 2 Kön. 1, 11. 13 u. s. w. Diese Bedeutung schliesst nun auch das Derivatum שַׁבָּת noch in sich: das Aufhören von etwas, das Ruhen ist dem Hebräer eo ipso auch ein Zurückkehren zu dem, wovon man ausgegangen, was man war, ein Wiederhergestelltwerden. Das Stammwort שׁוּב ist hiefür selbst der beste Beweis: es heisst, wie um- oder zurückkehren, so zugleich nachlassen, aufhören von etwas, und wird dann, wie sein Derivatum, mit מִן (Hiob 32, 1. Hos. 7, 4. Jer. 31, 36. vgl. mit Exod. 32, 12. 2 Kön. 23, 26. Jon. 3, 9) und mit לְ und אֶל (Exod. 16, 15. vgl. mit Zach. 1, 16. Spr. 1, 23) construirt. So heisst namentlich שׁוּב אֶל יְהוָֹה zu Jehova zurückkehren, d. i. sich zu ihm bekehren, was nothwendig zugleich ein Aufhören vom Bösen, vom Abfall, vom Ungöttlichen in sich schliesst. Dass wir nun diese Begriffsverbindung des Aufhörens oder Ruhens und des Zurückkehrens oder Wiederhergestelltwerdens auch auf die Fest- oder Feierzeiten anzuwenden haben, liegt zwar schon in der Natur der Sache, wird aber noch besonders durch die Anordnung des Jobeljahres gefordert, was insofern besonders zu beachten ist, als in dieser Feierzeit sich, wie wir unten näher sehen werden, die Idee des שַׁבָּת vollendet und ihren äussersten Umfang erreicht hat. Das Eigenthümliche dieser Zeit setzt nämlich die Verordnung darein, dass „ihr zurückkehret (שַׁבְתֶּם) ein jeglicher zu seinem Eigenthum und ein jeglicher zurückkehre (תָּשֻׁבוּ) zu seinem Geschlecht.“ Lev. 25, 10. 27. 28. 41. Vgl. Lev. 27, 4: „Im Jobeljahr kehrt das Feld zurück (יָשׁוּב) zu dem, von welchem er es gekauft, dem es gehört als Eigenthum des Landes.“ Zugleich musste wie im Sabbatjahr das ganze Land ruhen. Das Jobeljahr bezweckte somit eine Zurückführung des äussern Zustandes der Theokratie in den Status quo, eine Restitutio in integrum, eine Redintegratio oder *ἀποκατάστασις*. Darin besteht denn nun überhaupt das positive Moment des Begriffs von שַׁבָּת, und es fragt sich nur noch, in wiefern jede Cultus- oder Gotteszeit wie als eine Zeit der Ruhe so auch zugleich als eine Zeit des Zurückkehrens und der Redintegratio gedacht werden konnte. Um hierauf zu ant-

worten, müssen wir uns daran erinnern, worin das Wesen der Zeit besteht und welches das Verhältniss Gottes zu ihr ist. Die Zeit ist absolute Bewegung; indem sie sich beständig fortbewegt, negirt sie sich selbst unaufhörlich, so dass ihr Entstehen zugleich ihr Vergehen ist; sie wird beständig ein Anderes, als sie ist; stetes Andersseyn, steter Wechsel, Veränderung ist von dem Begriff der Zeit unzertrennlich; ja man kann sagen: ihr Seyn ist das Nichtseyn, wie denn der gemeine Sprachgebrauch Zeitlich für gleichviel mit Nichtig nimmt. Diesem Wesen der Zeit gegenüber erscheint nun das Wesen Gottes als das wahrhafte Seyn (יהוה), und eben damit zugleich als das sich gleichbleibende, absolut stete, unwandelbare, wechsels- und bewegungslose Seyn, d. i. in der Sprache der sinnlichen Anschauung als die Ruhe selbst, gegenüber der Bewegung oder Unruhe [1]). Soll demnach für die Anschauung, welche das Geistige und Göttliche in der Form des Sinnlichen auffasst, eine Zeit als Gottes-Zeit bezeichnet werden, so muss diese Zeit als Ruhe-Zeit erscheinen: die Ruhe giebt ihr das Gepräge und den Charakter des Göttlichen und theilt ihr so die höhere Weihe mit. Der Mensch, als in der Zeit, der absoluten Bewegung und dem steten Wechsel, stehend und dadurch in seinem ganzen äussern Leben bedingt, kann demnach, zumal wenn das ganze religiöse Verhältniss, der gesammte Cultus, in sinnlicher, äusserlicher Form erscheint, nicht angemessener und treffender eine Zeit als Zeit Gottes darstellen, als durch die Ruhe, durch das Ablassen von allen Beschäftigungen, welche ihm als Zeitwesen nothwendig obliegen und durch das Leben in der Zeit hervorgerufen werden. Das Ruhen an den Cultuszeiten wird auf diese Weise zu einer factischen Anerkennung Gottes in seinem Verhältniss zur Zeit, zu einer Verehrung des Ewigen (יהוה) in seiner unendlichen Erhabenheit über alles Vergängliche, Wandelbare und Nichtige [2]). Fassen wir in der Art das Ruhen auf,

1) Der süddeutsche, allemannische Sprachgebrauch nennt den Zeitmesser an der Uhr, den Perpendikel, wegen seiner steten Bewegung „den Unruh.“

2) Bei den Rabbinen ist daher der Sabbat ein Typus der Ewigkeit, der künftigen Welt. Sohar Gen. fol. 32. 125: *Dixit R. Simeon: Propterea docuerunt:* שבת דוגמא דעלמא דאתי *i. e. Sabbatum est exemplar mundi futuri.* — Jalkut Rubeni fol. 95. 4: *Regesserunt Israelitae dicentes: Deus totius mundi, ostende nobis exemplar mundi futuri. Respondit ipsis Deus S. B. Illud exemplar est Sabbatum.* Vgl. Schöttgen hor. hebr. pag. 942 f..

so knüpft sich daran ganz von selbst und unmittelbar die andere Seite des Begriffs von שבת, die Redintegratio oder ἀποκαταστασις. Vermöge seiner natürlichen Beschaffenheit wird nämlich der Mensch, indem er in der Zeit steht und lebt, auch einem Theil seines Wesens nach ihr ganz angehört, von ihr und dem Leben in ihr fortgerissen und beherrscht, so dass er ihr eigentliches Wesen, Nichtigkeit und Vergänglichkeit annimmt; in demselben Masse, als dies geschieht, wird er aber dem Unvergänglichen, Unwandelbaren, d. i. dem wahrhaften (göttlichen) Seyn (יהוה) entzogen und entfremdet; es ist daher nothwendig, dass er immer wieder von Neuem zum Ewigen und Göttlichen zurückgeführt werde, und diese Zurückführung ist für ihn zugleich eine Erneuerung und Wiederherstellung, insofern der Gottverwandte Theil seines Wesens dadurch vor dem Versinken in die Zeit und die Zeitlichkeit bewahrt, oder, wenn er bereits ihr verfallen war, von diesem Verfall oder Verderben errettet wird. Das שבת bezweckt somit, den Menschen zum wahren Seyn und Leben, zu יהוה, von dem er sich durch das Leben in der Zeit und die stete Beschäftigung mit dem Zeitlichen entfernt, zurückzubringen und ihn, in dem Maasse er sich der Zeit hingegeben, d. i. nichtig und ungöttlich geworden, wieder herzustellen. So wird denn klar, warum das Gesetz auch die positive Festfeier in das שבת setzt, und es ganz irrig ist, wenn man dabei nur an die negative Seite, das Aufhören von der Arbeit denkt. Zugleich erhellt aus dieser Auffassung, wieso jede Gotteszeit, eben vermöge des שבת als Bundeszeichen angesehen werden konnte Exod. 31, 13; indem diese Zeit dazu dient, das Volk zu Jehova zurückzuführen, vermittelt sie die Verbindung mit ihm, dem wahrhaft Seyenden יהוה. Mit der Idee des Zurückführens ist nun aber auch die Nothwendigkeit des öftern Eintretens, der Wiederkehr einer solchen Gotteszeit gesetzt; das beständige Fortleben in der Zeit und ihren Beschäftigungen oder Angelegenheiten bringt die Gefahr mit sich, dass der Mensch, wenn er nicht immer wieder daraus erhoben würde, ganz ins Zeitliche und Nichtgöttliche versinkt und unfähig wird, sich über die Zeit zum Ewigen zu erheben. Wann und wie oft nun die Ruhe- oder Gottes-Zeit eintreten soll, überlässt das Gesetz nicht der Willkür des Einzelnen oder der Gesammtheit, sondern verfährt dabei nach einem bestimmten Princip. Dies führt uns auf das, was wir Eingangs des §. als

die zweite Seite, von der das Ganze der Cultuszeiten zu betrachten ist, bezeichnet haben.

II. Das formelle Eintheilungsprincip des gesammten Festcyclus ist überhaupt dasjenige Zeitmaass, nach welchem die Entfernung der einzelnen Feste von einander bestimmt und das Ganze geordnet ist. Jedes Zeitmaass wird bedingt durch die Zahl, welche überhaupt der Zeit ihre Form giebt, so dass wir ohne sie gar keine Vorstellung von der Zeit und Zeitfolge haben können und eine Chronologie nur durch die Zahl existirt; die Zahl ist darum auch das Princip aller Ordnung und Eintheilung der Zeit. Ueberblickt man das Ganze des Mos. Festcyclus, so fällt es in die Augen, dass er genau nach der Zahl abgetheilt und geordnet ist: nichts ist der Willkür überlassen, jedes Fest hat seine bestimmte Stellung im Ganzen des Cyklus, jedes hat seine abgemessene Dauer. Insofern aber das Geordnetseyn nach Zahl und Maass Signatur göttlicher Offenbarung ist (I, S. 121 f.), erscheint dadurch das Ganze des Festcyklus als eine Zeit göttlicher Offenbarung, d. h. als eine Zeit, in der sich das Göttliche in seinem Verhältniss zur Zeit kundthut und in seiner Erhabenheit über alles Zeitliche dem Menschen bewährt oder nahe tritt. Wie die Gesammtcultusstätte durch ihr strenges Abgemessen- und Geordnetseyn nach Zahl und Maass als göttliche Offenbarungsstätte bezeichnet ist (I, S. 128), so auch das Ganze der Cultuszeiten als ein Cyklus göttlicher Offenbarungszeiten. Ein auch nur flüchtiger Ueberblick über diesen Cyklus lehrt aber ferner auch, dass ebenso, wie bei der Cultusstätte, es bestimmte, einzelne Zahlen und Maasse sind, nach welchen das Ganze gemessen und geordnet ist; jedoch sind hier der Zahlen viel weniger, und unter ihnen tritt, wie dort die Vier, gleicherweise Eine Zahl, und zwar noch mehr, dominirend und beinahe ausschliesslich hervor: es ist die Sieben. Jede Mos. Festzeit ohne Unterschied, was auch ihr specieller Zweck seyn mag, trägt irgendwie die Sieben an sich; oder umgekehrt: jeder der den Hebräern bekannten Zeitabschnitte, welcher beim Zählen der siebente in seiner Reihe ist, wird eo ipso zur Festzeit. So der je siebente Tag, der je siebente Monat, das je siebente Jahr und endlich das Jahr nach sieben Jahrsiebenden; das Posaunenfest, das Versöhnungsfest, das Laubhüttenfest fallen in den siebenten Monat; mit diesem beginnen auch das Sabbat- und das Jobeljahr;

Pfingsten ist der Tag nach sieben Wochen oder sieben mal sieben Tagen; Passah und Laubhütten dauern sieben Tage; der Festversammlungen (מִקְרָא) sind im Ganzen jährlich sieben (2 am Passah, 1 an Pfingsten, 1 am Posaunenfest, 1 am Versöhnungs- und 2 am Laubhüttenfest). Die Siebenzahl ist somit das eigentliche Eintheilungsprincip des Mos. Festcyklus. Fragen wir nun, woher ein solches Princip rührte, so wird man uns nicht auf kalendarische oder überhaupt kosmische Verhältnisse, wie z. B. auf die sieben Planeten hinweisen wollen. Denn, wenn es auch in Naturverhältnissen liegt, dass z. B. Pfingsten als Waizen- und Schlusserndtefest einige Zeit nach Passah oder dem Gerstenerndtefest, und ebenso einige Zeit vor dem Weinerndtefest fällt: was soll es denn für einen kalendarischen Grund haben, dass dies Fest gerade nach sieben mal sieben Tagen eintritt? Warum werden die Monate gerade so gezählt, dass das Weinerndtefest immer in den siebenten Monat fällt? Wer will auch einen kalendarischen Grund für die Feier des Versöhnungsfestes in demselben siebenten Monat angeben? Was namentlich die Planeten betrifft, so ist wohl zu beachten, dass der gelehrte und unpartheiische Ideler als das Resultat seiner gründlichen chronologischen Forschungen angiebt: „Die Planeten sind in chronologischer Hinsicht von keiner Wichtigkeit, da nicht mit Sicherheit bekannt ist, dass ein Volk den Umlauf eines derselben bei seiner Zeitrechnung berücksichtigt hätte.“ [1]) Dass aber insonderheit der Mos. Cultus gar nichts mit den Planeten zu thun hat, ist bereits oben gelegentlich des siebenarmigen Leuchters (I, S. 440) nachgewiesen worden. Wenn selbst dort, wo es sich um sieben Lichter handelt, die Beziehung auf die Planeten sich als unmöglich darstellt, so hier noch viel mehr. Die ganze alte Welt sah in den Planeten das Princip aller Bewegung im Universum, die Grundidee des Mos. Festcyklus bildet aber gerade den Gegensatz zu dem Begriff der Bewegung, und doch kann das Eintheilungsprincip dieses Cyklus immer ein seiner Grundidee entgegengesetztes seyn. Dass die Sieben den ganzen Festcyklus beherrscht und durchdringt, erklärt sich rein und allein nur aus ihrer ideellen Bedeutung, wie wir sie bisher durch unsre ganze Untersuchung bestätigt gefunden haben: sie ist Signatur des Bundes Jehova's mit Israel, der seinem Wesen nach Heiligung

---

1) Ideler a. a. O. I, S. 48.

bezwecket, sie ist die Heiligkeitszahl selbst, und weist somit auf das Centrum und das charakteristische Wesen der Mos. Religion überhaupt hin (I, S. 193 f.). Während das Gemessen- und Geordnetseyn im Allgemeinen den Festcyklus als göttliche Offenbarungszeit bezeichnet, wird er durch die specielle Ordnungszahl, die Sieben, als Zeit einer speciellen Offenbarung, nämlich der Heiligkeit näher bestimmt. Das Ganze sowohl wie jedes einzelne Fest erhält, weil jedes nach der Sieben gemessen und geformt ist, den Charakter einer Heiligungszeit. Bei einer solchen Auffassung erscheint nun auch die Verbindung, in welche die „Sieben" mit der „Ruhe" als Grundidee des Festcyklus tritt, und für welche schon die Verwandtschaft der Wörter שבע und שבת zeugt [1]), als die der Form und des Inhalts, also als eine innere, nothwendige. Das שבת ist zuerst in Bezug auf Gott der sinnliche Reflex des wahrhaften Seyns, dieses fasst aber der Mosaismus nicht metaphysisch und abstract, sondern als konkrete Persönlichkeit auf: als solcher kommt ihr aber Wille und zwar nothwendig vollkommener Wille, d. i. Heiligkeit zu: das wahrhaftige Seyn ist daher eo ipso die Heiligkeit (S. 462). Ganz consequent hat deshalb auch der sinnliche Reflex dieses Seyns, die Ruhe, die Signatur der Heiligkeit, die Sieben, zu seiner Form. In Bezug auf den Menschen sodann ist das שבת ein Zurückführen, Erneuern, Wiederherstellen; dies fasst aber der Mosaismus nicht physisch oder kosmisch auf, sondern, weil er den Menschen Jehova gegenüber als moralisches Wesen betrachtet, ethisch; in der Heiligung des Menschen besteht seine Erneuerung und Wiederherstellung. Ganz consequent trägt auch in dieser Beziehung das שבת die Signatur der Sieben an sich und ist unzertrennlich damit verbunden. Noch mehr geht übrigens aus dem Eintheilungsprincip des Festcyklus, als aus dem Begriff des שבת an und für sich hervor, dass jede Gottes- oder Ruhe-Zeit Bundeszeichen ist, denn der Bund mit Jehova ist seinem Zweck und Wesen nach Heiligungsbund. So werden wir denn auch bei dem vierten Hauptheil des Cultus zuletzt auf das geführt, was wir bisher bei allen Haupttheilen als die leitende Grundidee gefunden haben: göttliche Offenbarung zum Zweck der Heiligung.

---

1) von Bohlen das alte Indien II, S. 250. Kanne Christus im A. T. I, S. 205.

III. **Die innern Unterschiede des Festcyklus**, oder die verschiedenen Festklassen innerhalb desselben werden bedingt durch das Verhältniss sowohl, in welchem die einzelnen Feste zu der Grundidee einer Mos. Gotteszeit stehen, als durch den speciellen Zweck, den jedes derselben hat. Dieser Klassen lassen sich sehr deutlich drei unterscheiden: die erste fasst die verschiedenen Sabbate in sich, den siebenten Tag, den siebenten Monat (d. h. den ersten Tag desselben, als seinen Repräsentanten), das siebente Jahr und das Jobeljahr; die zweite Klasse besteht aus den drei Jahresfesten, Passah, Pfingsten und Laubhütten, die im Gesetz öfter mit einander verbunden genannt werden (Exod. 23, 14. 17. 34, 23. Deut. 16, 16); zur dritten Klasse gehört nur Ein Fest, aber das grösste und wichtigste von allen, das Versöhnungsfest. Im Verhältniss zu den beiden letztern Klassen giebt sich die erste leicht als die allgemeinste zu erkennen, insofern nämlich durch die zu ihr gehörenden Feste die dem ganzen Festcyklus überhaupt zu Grunde liegende Idee (שבת) zwar mit manchen Modificationen und Erweiterungen dargestellt wird, aber doch keine eigentlich neue und weitere Bedeutungen dazu kommen. Im folgenden Kapitel haben wir dies genauer nachzuweisen. Die zweite Klasse trägt schon einen speciellern Charakter: auf Grund der allgemeinen Festidee erheben sich besondere neue Beziehungen, welche den Festen der ersten Klasse gänzlich abgehen; jedoch haben diese neuen Beziehungen wieder etwas Gemeinsames mit einander, sie sind gleichartig. Alle drei Feste nämlich sind Erndtefeste, die ersten beiden, Passah und Pfingsten beziehen sich auf die Getreide-, das dritte, Laubhütten, auf die Wein- und Obsterndte; ausserdem sind aber Passah und Laubhütten zugleich dem Andenken an geschichtliche Ereignisse gewidmet, ja diese Beziehung wird in der Urkunde sogar als ihr eigentlicher und hauptsächlicher Zweck angegeben. (Dass dem Pfingstfest die historische Bedeutung fehlt, rührt ganz einfach daher, weil es eigentlich mit dem Passah, von dem es auch der Zeit nach gänzlich abhängig ist, Ein Ganzes ausmacht, indem es das, was jenes anfängt, die Getreideerndte, vollendet und schliesst). Weit entfernt nun, dass die historische Beziehung, welche der zweiten Festklasse zugleich zukommt, der natürlichen widerspricht, fallen beide vielmehr unter Einen Gesichtspunkt: dieser ist das äussere Bestehen des gesammten Volkes, sein Leben in der Zeit. Diese Feste haben es also

speciell mit solchen Zeiten zu thun, in welchen sich Jehova an dem zeitlichen, äussern Leben und Bestehen seines Volkes bewährt hat und fortwährend bewährt oder offenbart. Die absichtliche Verbindung der natürlichen Beziehung mit der geschichtlichen, folglich auch ihre Einheit von einem gewissen Gesichtspunkt aus ist noch insbesondere darin zu erkennen, dass, wie wir weiter unten sehen werden, die eine in der andern sich reflectirt und durch ihre besondere Eigenthümlichkeit auf die andere hin- und zurückweist. Während nun die natürliche Beziehung in dem religiösen Bewusstseyn überhaupt begründet ist, daher auch jedes Volk von jeher seine Erndtefeste hatte, ist die geschichtliche aus dem innersten Wesen des Mosaismus hervorgegangen, und seinen Festen daher eigenthümlich. Der Mosaismus beruht ganz und gar auf der Idee des Bundes Jehova's mit Israel; er lehrt einen Gott, der zu seinem Volke herabgekommen ist, als mit ihm verbunden in seiner Mitte lebt und wohnt, damit aber zugleich sich ihm offenbart (I, S. 301 f.). Die Geschichte Israels ist daher eine religiöse, insbesondere sind die wichtigsten und erfolgreichsten Ereignisse in dem Leben dieses Volkes zugleich göttliche Offenbarungen, wie denn jede wahrhafte und vollkommene Offenbarung nothwendig in die Geschichte eintreten, eine geschichtliche seyn muss. Solche Ereignisse müssen aber, eben weil sie nicht blos geschichtlicher, sondern zugleich göttlicher Natur sind, dem Volke nothwendig in fortwährendem Andenken erhalten werden, weil es in ihnen die Bürgschaft dessen, was die Grundlage seiner politischen und religiösen Existenz bildet, des Bundes mit Jehova zu erblicken hat. Deshalb ist denn auch die geschichtliche Beziehung dieser Feste im Vergleich mit der natürlichen die bei weitem höhere und wichtigere, wie sich im dritten Kapitel noch weiter zeigen wird [1]). Noch müssen wir einiger Namen gedenken, welche die Feste dieser Klasse mit einander gemein haben. Der erste und gewöhnliche ist חַגִּים d. i. Feste im engern Sinn des Wortes, frohe Tage, vermuthlich von חגג sich herumdrehen, tanzen. Ausdrücklich geboten wird das Fröhlichseyn

1) Mit Recht sagt Winer (Real W. B. I, S. 432), sie seyen „ihrer ursprünglichen Bedeutung nach geschichtliche Feste, von dem Gesetzgeber an die Epochen des Landbaues, als der Basis der Israel. Constitution angeknüpft."

am Laubhüttenfest Deut. 16, 11, 14. Den andern Festen gegenüber hatten diese gerade es mit Wohlthaten zu thun, welche für das ganze Volk höchst erfreulich sind, wodurch Jehova das Leben und Bestehen Israels gefördert hat und fortwährend fördert. Im Laubhüttenfest culminiren, wie wir sehen werden, diese Wohlthaten, darum ist es auch das fröhlichste aller Feste. Der zweite Name der drei Jahresfeste ist מוֹעֲדִים und schliesst ein Doppeltes in sich. Das Wort מוֹעֵד wird, wie wir gesehen haben (I, S. 80 f.), insbesondere von dem Zusammenkommen Jehova's mit dem Volke, welches seiner Natur nach zugleich ein Bezeugen und Offenbaren ist, gebraucht, daher denn die Cultusstätte als der Zusammenkunftsort eo ipso auch der Offenbarungsort ist, und deshalb אֹהֶל מוֹעֵד heisst. Aber מוֹעֵד hat auch die Bedeutung: bestimmte, festgesetzte Zeit Gen. 17, 21. 21, 2. 18, 14. 2 Kön. 4, 16. 17. 1 Sam. 15, 8. 11. 2 Sam. 24, 15. Der Ausdruck מוֹעֲדֵי יְהוָה, wie unsere Feste Lev. 23, 2. 4. 37. 44. genannt werden, will daher sagen: Zeiten, welche Jehova zur Zusammenkunft des Volkes mit ihm festgesetzt hat; wie אֹהֶל מוֹעֵד der Ort, so ist יוֹם מוֹעֵד (Hos. 9, 5. 12, 10) die Zeit, welche Jehova für das Zusammenkommen bestimmt hat, also Bezeugungs- und Offenbarungszeit. Darum mussten denn auch zu solcher Zeit alle Israeliten nicht blos unter sich, sondern am Zeugnisszelte, dem Wohnorte Jehova's, und so mit Jehova selber zusammenkommen (Exod. 23, 14. Deut. 16, 16), was der Talmud als ein ראייה d. i. Erscheinen „vor Jehova" bezeichnet. Erwägt man, dass gerade diese drei Feste sich auf Erweise göttlicher Macht und Güte an der Gesammtheit des Volkes als solchen beziehen, und dass das Offenbaren an und für Israel seiner Natur nach ein Zusammenkommen Jehova's mit ihm ist (I, S. 81 f. 302), so erhellt, wie das Wesen und die Natur gerade dieser Feste es mit sich brachte, dass die Gesammtheit des Volkes am Centralheiligthum zusammenkam, „vor Jehova" erschien. Auffallender Weise hat man den rein religiösen Charakter dieses Zusammenkommens verkannt und als Zweck desselben „Vaterlandsliebe, Gemeinsinn und Verkehr" angegeben [1]. Davon weiss die bibl. Urkunde auch gar nichts; so wenig die

1) de Wette Archäologie §. 217. Michaelis Mos. Recht IV, S. 150 f.

Reinigungen Maassregeln der Gesundheitspolizei in der Maske der Religion waren (S. 478), so wenig bezweckten die jährlichen Feste Beförderung des Handels und der Politik. Wann werden doch einmal die Theologen aufhören, religiöse Institute des Alterthums vom Standpunkt äusserlicher Nützlichkeit zu betrachten! Allerdings ward durch jene Zusammenkunft dem Volke seine Einheit stets wieder zum Bewusstseyn gebracht, alle Stämme lernten sich dadurch als Eine Gesammtheit betrachten, allein diese Einheit war zunächst und hauptsächlich eine religiöse, keine nur politische; das Volk kam nicht unter sich blos, sondern mit Jehova zusammen und trat ihm als Eine Person gegenüber; das Zusammenkommen war eo ipso ein sich Verbinden mit Jehova; nicht Politik und Verkehr galt es also hier, sondern die Seele des Mosaismus, die Grundlage der religiösen und politischen Existenz Israels, den Bund mit Jehova: diesen dem Volke immer wieder zum Bewusstseyn zu bringen, ihn zu erneuern, zu stärken, zu erhalten, war nichts so geeignet, als jenes Zusammenkommen [1]). — Die dritte Festklasse, welche nur aus Einem Fest, dem Versöhnungsfest, besteht, ist die speciellste und auch die höchste, weil sie sich auf diejenige Offenbarung Gottes bezieht, welche das Ziel aller andern und darum die höchste ist, auf die Heiligkeit. Sühnen und Heiligen sind nämlich synonyme Begriffe, Exod. 29, 33. 36. 37. Lev. 8, 15 (vgl. I, S. 390 ff.); indem an diesem Feste nicht die Sünde eines Einzelnen, sondern alle Sünden der Gesammtheit des Volkes gesühnt werden, um diese Gesammtheit zu heiligen, erscheint auch zu keiner Zeit Jehova so in seiner wirksamen, sich offenbarenden Heiligkeit, wie an dem allgemeinen Sühn- oder Heiligungsfeste. Alle Mos. Cultuszeiten tragen zwar, wie wir gesehen haben, den Charakter des Heiligen an sich, allein keine derselben hat, wie diese, die Heiligung selbst in ihrem ganzen Umfange zu ihrem unmittelbaren und ausschliesslichen Zweck. Während die drei Feste der zweiten Klasse sich auf das äussere Bestehen des Volkes, auf sein zeitliches Leben beziehen, hat das Fest der dritten Klasse es mit seinem höhern innern Leben und Bestehen zu thun;

---

1) de Wette Archäol. a. a. O. giebt auch noch רְגָלִים als Name der drei Feste an und citirt dazu Ex. 23, 14. Allein dort heisst das Wort in Verbindung mit שָׁלֹשׁ Drei-Mal, wie es auch V. 17 erklärt wird, wo dafür שָׁלֹשׁ פְּעָמִים steht. vgl. auch Num. 22, 28. 32. 33.

es betrifft das Verhältniss zu Jehova, so zu sagen, ganz unmittelbar, es ist das eigentlich Israelitische Religionsfest. Darum culminiren in ihm gewissermassen alle andern Feste, und es erscheint der Natur der Sache nach als das wichtigste von allen. Weiter unten wird sich uns dies noch mehr bestätigen.

Aus dem Bisherigen widerlegt sich von selbst die Classification der Feste, wie sie George aufgestellt hat. Zwar nimmt auch er drei Klassen an, setzt aber in die erste den Sabbat (der Woche), den Neumond und das Neujahrsfest, und giebt den Festen überhaupt andere Zwecke. Die der ersten Klasse bezeichnet er als „chronologische", die der zweiten als „ländliche" Feste, und das Versöhnungsfest als „rein religiöses" Fest [1]). Was zuerst die in die erste Klasse aufgenommenen Feste betrifft, so haben wir gesehen, dass dem Neumonde gerade die Conditio sine qua non einer Mos. Festzeit fehlt und er also gar nicht hierher gehört, er ist nicht selbst Fest, sondern nur Festordner. Das Neujahrsfest kannte die Mos. Zeit noch gar nicht; erst später verband man es mit dem Posaunenfest, dem ersten Tag des siebenten Monats. Das Mos. Jahr fing nach der bestimmtesten Erklärung der Urkunde (Exod. 12, 2) mit dem Aehrenmonat an. Höchst sonderbar und verkehrt ist sodann die verschiedene Charakterisirung der drei Festklassen: nicht blos das Versöhnungsfest, sondern alle Mos. Feste waren rein religiös, es waren sämmtlich Gotteszeiten. Wo gab es auch je ein Volk, das Feste gehabt, die nicht religiöser Natur waren? Namentlich ist es ein ans Lächerliche streifender Gedanke, dass man nur um der bequemeren Zeitrechnung willen Fest- und Ruhetage soll angeordnet haben. Alle alten Völker hatten die Wocheneintheilung; warum hatten, wenn eine geregelte Zeitordnung es nöthig und zweckmässig machte, nicht auch alle, sondern allein die Hebräer, einen wöchentlichen Fest- und Feiertag? Mit gleichem Unrecht werden die Feste der zweiten Klasse nur als ländliche bezeichnet. Kein einziges heidnisches Volk erndtete die Erzeugnisse des Bodens ein ohne religiöse Feier, warum sollen denn die Erndtefeste gerade der Hebräer nur ländlicher Art gewesen und der religiöse Charakter ihnen ursprünglich gefehlt haben? Die geschichtliche Beziehung diesen Festen zu entreissen, ist ebenso willkürlich als gewalt-

1) George die ältern Jüd. Feste S. 184—193.

sam, und zeugt von gänzlichem Mangel an Einsicht in das Wesen des Mosaismus und der alttestamentlichen Oekonomie überhaupt. Wir werden in der Folge noch mehrfache Gelegenheit haben, das Unstatthafte und Verkehrte dieses Verfahrens kennen zu lernen.

§. 3.

Verhältniss der Mosaischen Cultuszeiten zu den heidnischen.

Wie alle alten Völker, deren Cultus irgend geordnet war, Tempel, Priester, Opfer und Reinigungen hatten, so hatten auch Alle religiöse Feste. Aus dieser Thatsache allein geht es schon hervor, dass die Anordnung der letztern nicht eine zufällige Erfindung oder willkürliche Maassregel Einzelner, etwa der Priester oder Gesetzgeber war, sondern in der Idee des Cultus überhaupt liegt, und also ihren Grund im allgemeinen religiösen Bewusstseyn hat. Dieses fühlt sich gedrungen, in dem Ganzen der Aussenwelt eine Offenbarung der Gottheit anzuerkennen, und da das Weltganze zu seinen allgemeinsten Formen Raum und Zeit hat, so erblickt es in diesen zugleich nothwendig die allgemeinsten Formen der Offenbarung. Wie es daher in der Natur des relig. Bewusstseyns liegt, denjenigen Theil oder Punkt des Raums, wo das Göttliche in irgend einer Weise sich als solches besonders zu erkennen giebt, für einen göttlichen Offenbarungsort anzusehen und auch äusserlich zu bezeichnen, d. h. zur Gottesstätte zu machen (I, S. 93), ebenso natürlich ist es, denjenigen Punkt oder Theil der Zeit, wo sich das Göttliche in seiner Eigenthümlichkeit mehr als in einem andern Zeitpunkt darthut und bewährt, als göttliche Offenbarungszeit anzuerkennen und sie als solche auch vor jeder andern Zeit irgendwie auszuzeichnen, sie überhaupt als Gotteszeit zu betrachten. Wenn demnach die Anordnung von Gotteszeiten d. i. Festen im Allgemeinen eben so gewiss dem allgemeinen religiösen Bewusstseyn angehört, wie die Errichtung von Gottesstätten, d. i. Tempeln, so fragt sich weiter, welche Zeiten denn als Gotteszeiten anerkannt wurden, und dies richtet sich natürlich nach den Vorstellungen von dem Wesen der Gottheit überhaupt, und insbesondere von ihrem Verhältniss zur Welt, namentlich zur Zeit. Da nun hierin der

Mosaismus und das Heidenthum anerkanntermassen weit aus einandergehen, so muss nothwendig auch die Festsetzung der Gotteszeiten, die Anordnung des Festcyklus in letzterm von der in ersterm abgewichen und verschieden gewesen seyn. Indem nämlich das Heidenthum, als Naturreligion, das Wesen Gottes mit dem Wesen der Welt identificirt, erblickt es auch in den beiden Formen der Welt, in Raum und Zeit, Formen der Gottheit selber, es hat daher Raumgötter, wie Zeitgötter: Himmel, Erde, Meer, Unterwelt sind ebenso Gottheiten, wie das Jahr, die Jahreszeiten u. s. w. [1]) Bei solcher Identificirung des Wesens und Lebens der Gottheit mit dem der Welt musste jede Weltzeit auch als Gotteszeit erscheinen, d. h. jede Zeit, welche irgend für das Leben und Bestehen der Welt und Natur wichtig ist, also namentlich jede, die irgend eine kosmische Veränderung mit sich bringt, wurde eo ipso zur göttlichen, heiligen, zur Festzeit. Alles Leben und Bestehen der Welt, jede Veränderung, jeder Wechsel insbesondere auf dem untern Kosmos hängt aber von der Bewegung und Constellation der Gestirne ab, namentlich von Sonne und Mond, deren Lauf das Princip aller Zeiteintheilung ist. Ganz consequent betrachtete man daher näher diejenigen Zeitpunkte als göttliche Offenbarungszeiten, in welchen durch den Lauf und die Stellung dieser Gestirne bestimmte Veränderungen in demSeyn und Leben der Natur eintraten, und dies um so mehr, als ja Sonne und Mond ohnehin überall die höchsten Gottheiten selbst waren. Die erfolgreichsten und hervorstechendsten Momente im Lauf der Sonne sind nun die beiden Sonnenwenden oder Solstitien und die beiden Aequinoctien, im Lauf des Mondes das erste Erscheinen und das volle Licht desselben, Neumond und Vollmond. Dies sind dem heidnischen Princip gemäss die eigentlichen Gotteszeiten, und in der That finden wir sie bei allen alten Völkern als Feste gefeiert, versteht sich unter mancherlei Modificationen und Zuthaten, doch bildeten überall die Sonnenzeiten im Verhältniss zu den Mondzeiten, wie sich bei dem grössern Einfluss der Sonne auf das Naturleben erwarten lässt, immer die Hauptfeste [2]). Die mehr oder minder verschiedene Feier aller dieser Feste richtete sich im Allgemei-

---

1) Creuzer Symbolik I, S. 432, 307. II, S. 33.

2) Vgl. über das Bisherige auch die treffende Bemerkung Baur's Symbolik II, 2. S. 319.

nen nach dem Charakter der durch das jedesmalige Fest bezeichneten Epoche des Naturlebens. Da dieses im Ganzen ein fortwährender Wechsel von Entstehen und Vergehen, Werden und Verwesen (Geburt und Tod) ist, so waren die Feste sehr natürlich theils Freuden-, theils Trauerfeste, und die Festceremonien theils Ausdruck der Freude, theils Zeichen der Trauer; zugleich aber wiesen sie meist auch noch speciell dadurch auf den Gegenstand des Festes hin, dass, was am Himmel oder in der Natur überhaupt vorging, symbolisch oder dramatisch dargestellt wurde, daher Creuzer mit Recht sagt: „Die ältesten Feste, was waren sie anders, als die in Handlung verwandelten Jahresepochen?“ [1])

Das Bisherige wird sich uns in seiner vollen Richtigkeit bewähren, wenn wir die Festcyklen der wichtigsten alten Völker etwas näher ins Auge fassen. Doch wollen wir, um nicht ohne Noth zu ausführlich zu werden, uns auf die unsrer Untersuchung zunächst liegenden, nämlich die des Orients beschränken. Am meisten Interesse muss wohl wegen der so zuversichtlich behaupteten Verwandtschaft beider Culte überhaupt Aegypten für uns haben, daher wir mit ihm beginnen wollen. Der Aegyptische Festcyklus hängt genau mit der Aegyptischen Mythologie zusammen und bezieht sich namentlich meist auf den Mythus von Osiris und Isis, welcher unbestrittenermaassen nichts als die Jahresgeschichte des Aegypt. Landes ist. Dies überaus fruchtbare Land hat bekanntlich zwei Jahresperioden, wo alles Wachsthum stille steht: die eine nach der Frühlingsgleiche bis zum Sommersolstitium, die andere nach der Herbstgleiche bis zur Wintersonnenwende; in der ersten herrscht grosse Hitze und Dürre, deren Gefolge mancherlei Uebel sind, das Land sehnt sich nach Wasser; in der zweiten wird die Nacht länger, die Kraft des Lichtes nimmt ab, das Land ist von Produkten entblösst. Alle Fruchtbarkeit hängt von den Ueberschwemmungen des Nils ab, die sich wiederum nach dem Lauf und Stand der Sonne richten. Den Nil und die Sonne personificirt nun der Mythus in Osiris, das Land aber in Isis. Jedoch nur die zeugende, hervorbringende Sonne ist Osiris, wirkt sie durch zu grosse Hitze verderblich oder hemmend auf das Wachsthum, so

1) Creuzer Symbolik I, S. 131.

ist sie Typhon. Die Periode der Dürre ist daher die der Herrschaft dieses Gottes, welcher Osiris verdrängt, getödtet hat. Die Sonne im Sommersolstitium, mit welchem der Nil hervorbricht und wasserreich wird, ist Horus, Osiris Sohn, welcher seinen Vater rächt und den Typhon besiegt. Mit dem Zurücktreten des Nils und dem Abnehmen des Lichtes, mit dem Schwinden der Sonnenkraft im Winter stirbt Osiris zum zweitenmal und wird in den Sarg gelegt. Allein um die Wintersonnenwende gebiert Isis den unvollkommenen und schwachen Harpokrates, d. h. die Sonne kommt wieder nach und nach zu Kraft, die Natur ist verjüngt, neues Leben regt sich überall [1]). Diese mythisirte Landesgeschichte bildet nun die Grundlage des Festcyklus, der sich hiernach in zwei Festklassen theilt, nämlich in Freuden- und in Trauerfeste; erstere fallen in die Periode, wo die Natur zeugt und schafft, letztere in die Periode, wo dieselbe in ihrer Produktionskraft gehemmt ist oder abstirbt. Die Wendepunkte für diese zwei Festklassen sind die Solstitien und Aequinoctien. Die erste Freudenperiode beginnt mit dem Geburtsfest des Harpokrates am Wintersolstitium [2]); gleich darauf am siebenten des Monats Tybi, d. i. am 1ten oder 2ten Jänner ward die ἄφιξις Ἴσιδος ἐκ Φοινίκης gefeiert, wo man auf die Opferkuchen das Bild eines gebundenen Flusspferdes (Thier und Symbol des Typhon) setzte [3]). Am 11ten Tybi, d. i. 6ten Jänner folgte die εὕρεσις, das Fest des wiedergefundenen Osiris, an dem man sich mit den Worten εὑρήκαμεν συγχαίρομεν begrüsste; es ist ein Fest der Erheiterung nach langem Dunkel; die Sonne geht aufwärts, Isis hat den Phallus wieder gestiftet [4]). Nun folgen die phallischen oder Dionysosfeste; dahin gehören die Pamylien, bei welchen ein Bild mit einem dreifachen Zeugungsgliede ausgestellt und herumgetragen ward [5]), ferner das Fest, dessen wir bereits oben näher erwähnt haben (S. 233). Nach Herodot trugen die Weiber bei diesen Festen ein Bild des Dionysos mit einem

---

1) Vgl. Creuzer Symbolik I, S. 267 ff., wo auch die nähern Nachweisungen sich finden.

2) Plutarch de Isid. cp. 65. von Hammer Winer Jahrb. 1818. 3. S. 160.

3) Plutarch. l. c. cp. 50.

4) Creuzer a. a. O. I, S. 763. IV, S. 603. v n Hammer a. a O. S 149.

5) Plutarch. l. c. cp. 36.

beweglichen Zeugungsglied, das unverhältnissmässig gross war, beinahe so gross als das ganze Bild; voraus wurde die Flöte, ein Bacchisches Instrument, geblasen, den Gott besingend folgten ihr die Weiber [1]). Endlich gehört hierher auch das Thebaische Amunsfest, worüber oben (S. 232). Am Sommersolstitium versammelten sich die Priester des Nachts in Feierkleidern im Tempel, der Stolist (S. 27) nahm eine Gazelle und beobachtete durch ihre Hörner den eben am Firmamente aufgehenden Syrius, dessen Genius Hermes war. Dieser Stern galt nämlich als der Vorläufer der Nilfluth und aus der Art seines Aufgangs im Sommersolstitium entnahm man den Stand der Fluth und somit den Grad der Fruchtbarkeit des Jahres. Was der Syrius am Himmel, das war die Gazelle auf der Erde: wenn die Nilfluth herannahte, ward sie unruhig und floh als ihr Vorbote auf die Gebirge [2]). Im Juli (Epiphi) „wenn Sonne und Mond in einer geraden Linie stehen“ wurde das Geburtsfest der Augen des Horus (d. i. Sonne und Mond) gefeiert [3]); nach der Herbstgleiche folgte βακτηρίας ἡλίου γενέθλιον, d. i. das Geburtsfest des Sonnenstaabs, womit angedeutet werden sollte, dass die Sonne, weil sie an Licht und Wärme abnehme, einer Stütze und Stärkung bedürfe [4]). Wenn aber die Sonne in das Zeichen des Scorpion tritt, im Monat Athyr (November), wo das Dunkel vorherrscht und die Natur todt ist, beginnen die Trauerfeste. Die Priester bedecken einen vergoldeten Ochsen, das Bild der Erde, mit einem schwarzen Byssusgewand und zeigen ihn vier Tage lang vom 7ten bis zum 10ten, um viererlei Trauriges anzudeuten: das Zurücktreten des Nils, das Aufhören der Nordwinde, die Abnahme des Tages und die Entblössung der Erde von allem Wachsthum. Am 17ten ist die Sarglegung des Osiris und am 19ten ziehen die Priester mit der heiligen Lade, worin das goldene Kästchen, an das Meer (I, S. 400), giessen trinkbares Wasser hinein, das sie mit Gewürz und Räucherwerk vermischen, und formen daraus ein Bildchen, das sie bekleiden und schmücken [5]). Die Trauer und Klage dauert bis gegen das Wintersolstitium; da führen die Priester

1) Herodot. II, 48. Creuzer a. a. O. I, S. 448.
2) Creuzer I, 367 f.
3) Plutarch. cp. 52.
4) Plutarch. ibid.
5) Plutarch. cp. 39 u 13.

eine Kuh siebenmal um den Tempel (des Osiris), um einerseits die Sehnsucht der Isis (des Landes) nach Wasser im Winter, andrerseits den Umlauf der Sonne von der Winter- zur Sommersonnenwende innerhalb sieben Monaten anzudeuten [1]. — Sehr wichtig zur Kenntniss der Aegypt. Feste ist die Nachricht des Herodotus, wornach die Aegypter sechs grosse jährliche Festversammlungen (πανηγυρεις) hatten, nämlich zu Bubastis, Busiris, Sais, Heliopolis, Buto und Papremis [2]. Dabei ist im Allgemeinen sich zu erinnern, dass das Aegyptische Land ein Pantheon war (I, S. 101), und jede grosse Stadt ihre besondere Gottheit mit einem grossen Heiligthum hatte, der zu Ehren dann auch jährlich ein grosses Fest gefeiert ward. Zu Bubastis d. i. „die Entblösserin des Gesichts, der erscheinende und wechselnde Mond“ [3], ward Artemis verehrt; an ihrem Feste fuhren Männer und Weiber zu Schiffe nach ihrer Stadt; die Weiber hatten Klappern, sangen und klatschten in die Hände, die Männer bliesen die Flöte, das Instrument des Dionysos; bei jeder am Ufer liegenden Stadt stieg man ans Land, ein Theil der Weiber führten Tänze auf, andere entblössten sich; in Bubastis selbst wurden grosse Opfer gebracht, und es soll an diesem einen Tage mehr Wein als sonst im ganzen Jahr getrunken worden seyn [4]. Hier haben wir ein phallisches Freudenfest, das sicher gegen die Zeit der Frühlingsgleiche fällt. Das Fahren auf Schiffen weist auf das zeugende Wasser, den Nil, hin, das Enthüllen und Entblössen der Weiber auf Empfängniss, wie denn der Mond als die weibliche empfangende Gottheit verehrt ward, das Ganze auf Begattung und Zeugung, daher der wilde orgiastische Lärm und Tanz; vielleicht fällt dies Fest mit der ἔμβασις des Osiris in den Mond (S. 233) zusammen. Das zweite Fest, dem viele Tausende beiwohnten, ist das schon oben (S. 228) besprochene Isisfest zu Busiris, d. i. Grab des Osiris, bezog sich also auf den Tod dieses Gottes, dessen Glieder Isis hier in einem hölzernen Stier aufbewahrt hatte; wie an der oben angeführten Stelle

---

1) Plutarch. ib. cp. 52.

2) Herodot. II. cp. 59—64.

3) Baehr zu Herodot. II, cp. 137. (I, pag. 803): „*Erat autem Bubastis numen Lunae novae vel renascentis, Dea Luna. Quo vel nomen ducit, quod interprete Jablonskio (Panth. Aeg. 3, 3) valet: quae vultum nudat vel retegit.*“ Creuzer Symb. II, S. 168.

4) Baehr l. c. pag. 620 sq.

erwähnt auch hier Herodotus der Trauerceremonien des Selbstschlagens u. dergl. [1]). Das dritte Fest wurde der Aegyptischen Athene, der Neith zu Ehren in Sais gefeiert; in der Nacht wurden rings (κυκλῳ) um die Häuser unter freiem Himmel Lichter angezündet; die in mit Oel und Salz gefüllten Gefässen (Lampen) standen, daher der Name des Festes λυχνοκαιη i. e. accensio lucernarum; ja in ganz Aegypten zündete man in jener Nacht Lampen an. Neith ist der ewige verborgene, unenthüllte, dunkle Urgrund aller Dinge, daher die Aufschrift ihres Tempels: „Ich bin das All, das gewesen ist, das ist und das seyn wird; meinen Schleier hat noch kein Sterblicher aufgedeckt" [2]); sie hat zuerst das Licht, Osiris als Sonne, oder Horus hervorgebracht, ist überhaupt Lichtbringerin (real und ideal), Herrin des leuchtenden Firmaments, das alles Dunkel erhellt, ignis femina [3]). Aber auch in ihrem Heiligthum lag Osiris begraben, wie denn alle grossen Städte ihn bei sich wollten ruhen haben, und Isis überall hin etwas von dem todten Osiris gebracht hatte; es wurden hier daher an dem heiligen See des Osiris Leiden und Tod dramatisch dargestellt und in dem heiligen Tempelhain standen Obelisken, Symbole der zeugenden Sonnenstrahlen [4]). *Hiernach* werden wir das Fest auf das Verschwinden des Osiris in den Schooss der Urnacht, die ihn immer wieder als Licht von neuem gebiert, wenn sie ihn in sich aufgenommen, beziehen müssen. Vielleicht darf damit auch verbunden werden, dass ausser dem Oel (Licht) Salz in den Lampen war, denn dies ist das Symbol der Reinheit wie der belebenden und erhaltenden Kraft (S. 325 f.), und Athene galt als „des Bestehens Kraft in Allem, was sie gebildet" [5]). Wahrscheinlich fiel das Fest in die Zeit des neuen Sonnenlichtes, in das Wintersolstitium denn auch sonst, beinahe bei allen Völkern, findet es sich, dass man an einem der beiden Solstitien Feuer oder Lichter anzündete [6]). — Das vierte

---

1) Creuzer Commentt. Herodot. p. 183. Baehr. l. c. p. 622.

2) Plutarch. de Isid. cp. 9.

3) Creuzer Symbolik I, S. 530. II, S. 168. 675 (Cic. de nat. deor. 3, 21. 23). Görres Mythengeschichte S. 378. 401.

4) Herodot. II, 170. Plin. hist. nat. 37, 8. Creuzer Symb. II, S. 662. I, S. 778.

5) Creuzer Symb. II, S. 663.

6) Meiners Geschichte der Relgg. II, 320: „In China und dem ganzen übrigen südlichen Asien ist kein Tag der ganzen Neujahrsfeier glänzender, als derjenige, auf welchen das sogenannte Lampenfest fällt.

Fest zu Heliopolis, und das fünfte zu Buto, ersteres dem Helios, letzteres der Leto zu Ehren sollen nur durch grosse Opfer gefeiert worden seyn. Der Name schon zeigt, dass jenes ein Sonnenfest war, dieses aber galt der Isis als Athor, Urnacht, der Mutter oder vielmehr Nutrix von Sonne und Mond, als Horus und Artemis [1]. — Das sechste Fest zu Papremis endlich war dem Mars gewidmet. Der dortige Tempel war das Wohnhaus der Mutter des Mars. Aus ihm brachten einige Priester des letztern Bild am Tag vor dem Feste an einen andern heiligen Ort, am Festtag selbst führten sie dies Bild auf einem Wagen dem Tempel zu, an dessen Eingang eine Anzahl Priester sich befand, die mit Keulen bewaffnet waren und den Einzug in den Tempel verwehrten. Ihnen stand eine Parthie anderer Priester gegenüber, die, gleich bewaffnet, den Einzug des Gottes zu erzwingen suchten. Es kam daher zum Streit und endlich siegten die letztern, die immer Verstärkung erhielten, Mars wurde eingeführt. Dieser Gott ist der mächtige Besaamer der Mutter Natur, der Samothracische Axiokersos, ihm ist der März, mit dem der Frühling beginnt, geweiht; zugleich verehrte man ihn als Gott des Kampfs, und die Kriege wurden begonnen, wenn die Felder grünten [2]. Der März aber, als Aequinoctialmonat bringt in der Natur Stürme und Kämpfe mit sich, bis die Sonne und der Frühling die volle Herrschaft erlangt haben. Nicht ohne Kampf geht der grosse Besaamer zu der Mutter Erde ein und befruchtet sie. Ohne Zweifel war somit der Feststreit zu Papremis eine Darstellung des Kampfes in der Natur beim Frühlingsanfang, in welchen daher sicher dies Fest auch fiel [3].

Ueber den Persischen Festcyklus spricht sich Anquetil du Perron im Allgemeinen so aus; *Les Fêtes mêmes des*

An diesem Lampenfeste werden, vorzüglich in China, nicht nur unzählige Feuerwerke und Freudenfeuer abgebrannt, und nicht blos die Häuser und Strassen der Städte und Dörfer, sondern auch Gärten, ja sogar öffentliche Wege und Wälder in der Nähe von Städten und Wegen mit Millionen von Lampen oder Laternen behangen...... Merkwürdig ist es, dass die heidnischen Römer an dem Neujahrsfeste die Thüren ihrer Häuser mit Laternen erleuchteten.“ Vgl. von Hammer a. a. O. S. 151.

1) Creuzer Symb. II, S. 169. (121). I, S. 519.

2) Ebendas. II, S. 6. 320. 980. 990.

3) Ebendas. IV, S. 268. Baehr l. c. p. 626 f. Meiners a. a. O. S. 349.

Parses, du moins les plus solemnelles, ne semblent faites que pour rapeller les grands événemens de la Nature, ceux qui intéressent le Parse personellement, ou pour marquer les Saisons [1]. Die beiden Hauptfeste sind Neuruz d. i. der neue Tag, Neujahrstag, altpersischer Jahresanfang, und Meherdschan; ersteres fällt in das Frühlings-, letzteres in das Herbstäquinoctium, beide werden als Siegesfeste Ormuzds betrachtet: im Frühling erhält die Natur wieder neues Leben, im Herbst bewährt sie ihre Kraft in der Fülle der Producte. Jedes dieser Feste dauerte sechs Tage, der sechste war der feierlichste. Von dem sechsten des Neuruz, dem Khordad, wurde behauptet: an ihm schuf Ormuzd die Welt, siegte Kojomorts, gingen Meschia und Meschiane aus der Erde hervor, erhielt Gutasp das Gesetz, wird einst die Erneuerung der Welt (Auferstehung) geschehen [2]. Das Wintersolstitium wurde als das grosse Mithrasfest gefeiert, es ist das Fest der Geburt dieses Sonnengottes, der hier ganz parallel dem Aegypt. Harpokrates erscheint. Mit dem Mithrasdienst überkamen die Römer zugleich dies Fest; sie „vereinten es mit ihrem Bruma am 24ten December und setzten den Tag des Mithras als natalis Dei Solis invicti im Kalender fest.“ [3] Uebrigens waren auch die genannten Aequinoctialfeste, da sie sich unmittelbar auf die Sonne bezogen und Mithras der Genius des Ormuzds ist, zugleich Mithrasfeste, und auf den bekannten Mithrasbildern ist das vorgestellt, was dieser Gott an den beiden festlich begangenen Aequinoctien thut. „Er kniet auf einem Stier, um ihn zu erdolchen, d. h. mit den Sonnenstrahlen zur Fruchtbarkeit zu spalten; zu seiner Linken steht ein grüner Baum und ein Jüngling mit aufgerichteter Fackel, als Bilder des Lenzes, rechts aber zeigt sich der Herbst, ein Baum mit reifer Frucht und ein Jüngling mit gesenkter Fackel. Ein Scorpion endlich beraubt den Stier seiner Zeugungskraft, oder eine Schlange windet sich an dem Baum mit reifem Obst hinan“ [4]. Zu dem Neuruz stand in naher Beziehung das ihm unmittelbar vorausgehende Fest, welches nach Agathias ἀναίρεσις τῶν κακῶν

---

1) Anquetil du Perron Zendavesta II, pag. 602.
2) Ibid.
3) von Bohlen das alte Indien I, S. 258. Vgl. Creuzer I, S. 761.
4) von Bohlen a. a. O. S. 259. Vgl. Creuzer I, S. 750.

hiess; es war das Fest der Schlangentödtung, an dem man die Schlangen und andere schädliche Ahrimanische Thiere auszurotten pflegte. Nach Persischer Lehre schuf Ahriman „die grosse Schlange des Winters, welche die Sonne besiegt, bis diese im Frühjahr das Böse ausrottet“ [1]). Wie Ormuzd da mit Ahriman kämpft, so soll auch der Parse, als sein Diener wider Ahriman und dessen Diener oder Geschöpfe kämpfen und sie möglichst vertilgen [2]). - Spätern Ursprungs scheinen die sogenannten Gatahs, worunter die 10 letzten Tage des Jahres zu verstehen sind, eine Art Todtenfest, das sehr passend an das Ende des Jahrs (der Zeit) verlegt war; während der ersten 5 Tage näherten sich, glaubte man, die Seeligen der Erde, während der 5 letzten (der Schalttage) kämen die Verdammten, um ihre Eltern zu besuchen [3]). Alt dagegen sind offenbar die Gahanbars. „Es hatten nämlich die Perser ein Sonnenjahr von 360 Tagen und 5 Schalttagen, und die Grundidee dieses Jahres war eine fortdauernd sich entwickelnde Schöpfung. Es wurde eingetheilt in sechs Gahanbars“ [4]), Schöpfungsfeste, deren jedes, vermuthlich mit Bezug auf die Schalttage, fünf Tage dauerte; Dschemschid hatte sie zur Erinnerung an die Zeiten eingesetzt, wo die das Universum bildenden Wesenklassen geschaffen worden sind [5]), Ormuzd selbst hatte sie mit den Amschaspands gefeiert. Sie fallen in den 2. 4. 6. 7. 10. und 12. Monat. Das erste, Mediozerem, bezeichnet die Zeit der Schöpfung des Himmels; das zweite, Medioschem, die Zeit der Schöpfung des Wassers; das dritte, Peteschem, die Zeit der Bildung der Erde; das vierte, Eiathrem, die Zeit der Entstehung alles dessen, was gut zu essen, und aller Bäume; das fünfte, Mediarem, die Zeit der Schöpfung der fünf Gattungen von Thieren; das sechste, Hamespethmedem, die Zeit der Er-

---

1) von Bohlen S. 250.

2) Agathias hist. 2, pag. 59: ἑορτὴν τε πασῶν μείζονα τὴν τῶν κακῶν ἀναίρεσιν ἐκτελοῦσιν, ἐν ᾗ τῶν τε ἑρπετῶν πλεῖστα καὶ τῶν ἄλλων ζώων ὁπόσα ἄγρια καὶ ἐρημονόμα κατακτείνοντες τοῖς Μάγοις προςάγουσιν, ὥσπερ εἰς ἐπίδειξιν εὐσεβείας. ταύτῃ γὰρ οἴονται, τῷ μὲν ἀγαθῷ κεχαρισμένα διαπονεῖσθαι, ἀνιᾶν δὲ καὶ λυμαίνεσθαι τὸν Ἀριμάνην.

3) Anquetil l. c. p. 575.

4) Creuzer I, S. 716. Herder Vorwelt. S. 220 f.

5) Der Bundehesch lässt Ormuzd sagen: Ich habe die Welt mit allem, was sie enthält, in 365 Tagen gemacht, deshalb sind die 6 Gahanbars in das Jahr eingeschlossen. Vgl. Anquetil l. l. 575.

schaffung des Menschen. Die Gahanbars Medioschem und Mediarem fielen in die Zeit der Sommer- und der Wintersonnenwende [1]).

Der Indische Festcyklus fasst eine grosse Menge von Festen in sich, die wir unmöglich hier alle aufzählen und noch weniger beschreiben können [2]). Nur das Wichtigere mag erwähnt werden. Ein sehr bedeutendes Fest, nach Sonnerat das grösste von allen, ist der Wiederkehr der Sonne gewidmet, und führt den Namen Ponschol; es dauert zehn Tage, an deren jedem bestimmte Ceremonien und Feierlichkeiten statthaben; ihr Zweck ist, die Zukunft des kommenden Jahres zu erforschen, seine Fruchtbarkeit u. s. w. [3]). Wie das Winter-, so wird auch das Sommersolstitium durch ein grosses Fest gefeiert und zwar zu Ehren des Krischna, d. i. der Sonne in ihrer ganzen vollen Kraft (des Aegypt. Horus); er führt dann den Namen Jagannathas d. i. Herr der Welt, und überwindet als solcher den Drachen, dem er den Kopf zertritt. Dies wird auch in der Festceremonie bildlich dargestellt [4]). Mit dem Sommersolstitium beginnt aber „der Schlaf Wischnu's, welcher einige Monate, nämlich so lange als die Regenzeit dauert“ [5]). „Im dritten Monat Bahdra, dem Glücklichen, wendet sich Wischnu um und der Inder feiert das Fest Jalayatra, Zurückziehen des Wassers, besonders mit Wasserschöpfen in heilige Gefässe (kumbhâs Krüge), welche mit mystischen Zeichen des Wischnu versehen, ganz die Form des Aegypt Henkelgefässes Kanopus haben und hier die Bedeutung der ὑδρευσις (die auch am Erscheinungsfest des Osiris statthatte), erklären. Am Ende des vierten Monats, wenn die Ueberschwemmung des Ganges ihr Ende erreicht, erwacht Wischnu völlig, und seine Gattin, die Segen spendende Iris oder Lackschmi wird thätig, ihre Gaben zu verbreiten“ [6]). Auch sie hat ihr Fest, welches „in den Herbst, fast mit dem Feste der fürch-

---

1) Anquetil l. l. p. 81 f.

2) Vgl. den Indischen Festkalender bei Sonnerat Voyage aux Indes orientales I, 3, 5. pag. 223.

3) Sonnerat a. a. O. pag. 240.

4) von Bohlen a. a. O. S. 248 f. von Hammer Wien. Jahrb. 1818. 3. S. 155.

5) von Hammer a. a. O.

6) von Bohlen S. 204.

terlichen Kali zusammenfällt, weil, wo Lackschmi, die erhaltende Gattin des Wischnu, aufhört zu wirken, sogleich die zerstörende Gattin des Siva eintritt und die Natur abstirbt" [1]). Die beiden Aequinoctien werden durch Feste zu Ehren der Göttin Durga (ein anderer Name der Gattin Siva's) gefeiert; auf die Frühlingsgleiche fällt das kleine, auf die Herbstgleiche das grosse Durgafest, an welchem Beleuchtungen, Wasserfahrten u. dgl. stattfinden [2]). Wie in diesen Zeiten die Natur im Kampfe ist, so werden bei diesem Feste die Kämpfe der Durga „dramatisch versinnlicht", sie selbst wird „am gewöhnlichsten vorgestellt, wie sie mit einer von Schlangen umringten Figur kämpft, welche zugleich das feindliche Princip der Natur, die Ursache ihrer Verschlechterung anzeigt" [3]). Ausser diesen Festen nennen wir noch das Sivafest Sivaratri, welches in den März (Frühling) fällt, ein Phallusfest, an welchem man, ähnlich wie in Aegypten, bis heute noch Umgänge mit dem Phallus hällt [4]); dann das Fest der Bhavani, Venus Urania, Ende Aprils oder Anfangs Mai, das alte Frühlingsfest, Huli (Holaka); man richtet Stangen auf und ziert sie mit Blumen, wirft sich auch mit rothem Blumenstaub; Musik und Beleuchtungen geben dem grossen Feste einen fröhlichen Charakter [5]). Im October feiert man das Fest der Tempelweihe, wo um die Tempel im Kreis getanzt wird „den Tanz der Sphären darzustellen, den Krischna mit den Gopias oder Kuhmädchen tanzte" [6])

Ueber die Feste des vordern und mittlern Asiens haben wir zu wenige Nachrichten, als dass sich bei den einzelnen Völkern ein abgeschlossener Festcyklus nachweisen liesse. Schon oben (S. 237) wurde bemerkt, dass in jenen Gegenden das Wesen der Gottheit vorherrschend geschlechtlich und zwar androgynisch aufgefasst wurde. Dem entsprachen sehr natürlich, wie die Opfer, so auch die Feste. Hier mussten die Zeiten, wo die Natur sich in ihrer zeugenden und empfangenden oder ge-

---

1) Ebendas. S. 247.
2) von Hammer a. a. O. S. 158.
3) von Bohlen a. a. O. S. 248 f.
4) Ebendas. S. 209. von Hammer S. 152.
5) von Bohlen S. 274. von Hammer S. 153.
6) von Hammer S. 159.

bärenden Kraft zeigt, nothwendig als Gotteszeiten erscheinen, also insbesondere der Frühling. Die Feier selbst richtete sich gleicherweise nach jener Vorstellung von dem Wesen der Gottheit, sie hatte wilde orgastische Form; und weil der Festgegenstand die auf Erstarrung und Tod folgende Erneuerung, das neue Leben der Natur war, so bestanden die Festgebräuche theils in Trauergeberden, theils in ausgelassener, wilder Freude [1]. Hier mag nur von den zwei grössten Festen jener Länder, dem Attis- und Adonisfeste, die Rede seyn. „Der grossen Cybele (Mutter, Demeter) ist Attis zugesellt, und um dieses Verhältniss dreht sich der ganze heilige Dienst. Das Verschwinden und Wiederfinden des Attis bestimmte in dieser Religion, wie in ähnlichen Vergötterungen der Natur, die zwei wesentlichen Festperioden. Ein Trauertag, der 21. März, eröffnete das Ganze. An diesem Tage hieb man die Pinie (pinus) oder fruchtbare Fichte ab, in deren Mitte das Bild des Attis aufgehängt war und verpflanzte den Baum in den Tempel der Göttin. Diesen Tag und diese symbolische Handlung bezeichnete man durch den Spruch: *Arbor intrat*.... Der zweite Tag war der Tag der Hörner. Es wurde in einem fort mit Hörnern geblasen... In Phrygien war es das heilige Mondshorn, das, schon in seiner gekrümmten Gestalt symbolsich, durch seinen schweren dumpfen Ton dem Sinne dieses düsteren erwartungsvollen Tages eine gleichmässige Haltung gab. Mit dem dritten Tage war Attis gefunden, und der Jubel über diesen Fund riss die lang zurückgehaltene Manneskraft über alle Schranken hinaus und trieb sie auf den Gipfel der Freude zu fanatischer Wuth und blutigen Handlungen“ [2]. Recht deutlich spiegelt sich die androgynische Vorstellung vom Wesen der Gottheit noch darin ab, dass bei den Festen des Mondes, des weiblichen Princips, die Männer Frauenkleider anlegten. „Es wird aber diese Verwechslung der Kleider bei der Festfeier ausdrücklich für ein Symbol der androgynischen Natur des gefeierten Wesens angegeben“ [3]. Von ganz gleicher Art wie das Attisfest waren

---

1) **Plutarch** de Isid. cp. 69: *Φρύγες δὲ τὸν θεὸν οἰόμενοι Χειμῶνος καθεύδειν, θέρους δ᾽ἐγρηγορέναι, τοτὲ μὲν κατευνασμοὺς, τοτὲ δ᾽ἀνεγέρσεις βακχεύοντες αὐτῷ τελοῦσι, Παφλογόνες δὲ καταδεῖσθαι καὶ καθείργνυσθαι Χειμῶνος, ἦρος δὲ κινεῖσθαι καὶ ἀναλύεσθαι φάσκουσι.*

2) **Creuzer** II, S. 38 f.

3) **Creuzer** II, S. 34 f. Dort wird auch die Bemerkung des **Joh. Laur. Lydus** de mens. pag. 93 nach Nikomachus angeführt: „dass bei

die sogenannten Adonien, die sich bis nach Griechenland verbreitet hatten. Das Fest zerfiel in zwei wesentliche Theile; „in der Todtenfeier beging man das Verschwinden des Gottes (ἀφανισμός), das Freudenfest verherrlichte sein Wiederfinden (εὕρεσις). Beide folgten unmittelbar auf einander, aber wie es scheint, nicht überall in gleicher Ordnung. Zu Byblus ging die Todtenfeier voran, zu Alexandrien aber und vermuthlich auch zu Athen, das Freudenfest. Die erstere war ein wahres Leichenfest, mit allen bei Todten gewöhnlichen Gebräuchen. Die Frauen überliessen sich den ausschweifendsten Klagen um den verlorenen Gott. Zu Byblus mussten sie sich an diesem Tage ihr Haar abscheeren lassen, oder dafür ihre Keuschheit im Tempel zum Opfer bringen. In Alexandria erschienen sie blos mit aufgelöstem Haar, mit Trauergewanden, die gürtellos herabflossen und mit allen sonstigen Zeichen der höchsten Traurigkeit." Das nun folgende Freudenfest wurde mit grossem Gepräng, besonders zu Alexandrien, begangen; unter den mancherlei dabei gebrauchten Symbolen treten besonders die Adonisgärten κῆποι Ἀδώνιδος hervor; es waren Gefässe „mit Erde angefüllt, in die man gegen die Zeit der Adonisfeier Weizen, Fenchel, Lattich und etwa einige andere Sämereien säete, die in starker, auch wohl künstlicher Wärme innerhalb acht Tagen ihre grünen Gräser über den Boden hervortrieben. Also schnelles Aufkeimen, frisches Grünen, aber eben so schnelles Welken war die dabei beabsichtigte Erinnerung" [1]. Ein Adonisfest war ohne Zweifel auch das von Ezechiel 8, 14 erwähnte. Frauen „sassen Nachts vor ihren Häusern, weinten und sahen unverwandt nach einem Punkte im Norden hin. Man nannte diesen Zeitpunkt den Tod und die Auferstehung des Thammuz. Es war ein Solstitialfest und fiel in den von dem Gotte benannten Monat Thammuz, d. i. gegen das Ende unsres Junius" [2].

Diese Beispiele, zu denen noch kommt, was oben über die vier Chinesischen und einige Griechische und Römische Haupt-

---

den Mysterien des (androgynischen Sonnengottes) Herakles die Männer Frauenkleider angelegt haben, weil nämlich die erzeugende Kraft aus der winterlichen Rauheit anfange weich zu werden. Und zwar feierten sie dies Fest im Frühling." Sicher bezieht sich auf diese Festsitte das Mos. Verbot Deut. 22, 5. Vgl. Rosenmüller Morgenland II, S. 310 f.

1) Creuzer II, S. 99—103.

2) Ebendas. S. 92.

feste bemerkt worden (S. 245. 253. 255), reichen vollkommen hin, unsre Eingangs des §. aufgestellten Behauptungen über den allgemeinen Charakter der heidnischen Feste und ihrer Feier zu bestätigen. Zum Ueberfluss mögen noch die Worte hier folgen, die von Hammer seiner Monatsweise geordneten Uebersicht der Feste der verschiedensten Völker vorausgehen lässt: „Aus der folgenden Zusammenstellung der auf dieselbe Zeit fallenden Hauptfeste der ältesten Völker wird es klar, dass, weil die Sonne der älteste Gott war, auch die Hauptfeste alle in die vier Hauptepochen des Jahres, nämlich um die doppelte Tag- und Nachtgleiche und Sonnenwende fallen. Die Zeit, wo die Sonne im Abnehmen ist, oder um in der symbolischen Sprache der Aegypter, Syrer und Inder zu sprechen, wo Wischnu schläft, wo Osiris in den Sarg gelegt, und der erschlagene Adonis beweint wird, war eine Zeit der Fasten und der Trauer; und umgekehrt, die Epoche der Wintersonnenwende, wo die Rückkehr der Sonne von den Aegyptern als die Geburt des Harpokrates, und von den Persern als die Geburt des Mithras gefeiert ward, war ein Fest der Freude, so wie der Eintritt desselben in das Himmelszeichen des Frühlings, wo alles mit Wonne und Lust belebt wird. Freudenfeuer und Beleuchtungen waren der älteste Ausdruck allgemeiner Volksfreude, und sie finden sich bei allen Völkern entweder um die Zeit der Sonnenwende oder der Tag- und Nachtgleichen. Zu diesen vier grossen Sonnenfesten kommen dann noch die der gehofften oder eingebrachten Erndte, die Bittgänge und Dankfeste; in Aegypten und Indien die Epochen des Nilwachsthums und der Ueberschwemmungen der Regenzeit, die Kriegs- und Friedens-, die Sühn- und Todtenfeste, nebst den gewöhnlichen Feiertagen bei jedesmaliger Veränderung des Mondenlaufs, so dass die kleinen Feiertage auf den Lauf des Mondes, alle grossen auf den Lauf der Sonne sich zurückführen lassen." [1]).

Vergleichen wir nun den Mos. Festcyklus mit den Festen des Heidenthums, und zwar, wie billig, nach den drei Punkten, in welchen sich uns im vorigen §. der Begriff und das Wesen der Mos. Cultuszeiten entwickelt hat, so stellt sich folgendes Verhältniss heraus:

---

1) von Hammer Wiener Jahrb. 1818. 3. S. 149.

1) Grundidee des gesammten Mos. Festcyklus ist das שבת, „Ruhe.“ Auch im Heidenthum pflegte man an Festtagen die gewöhnlichen Berufsgeschäfte, sowohl öffentliche als private, einzustellen. Besonders scheinen sich die Römer hierin ausgezeichnet zu haben. An den Ferien durften keine Gerichtshandlungen vorgenommen werden, ja überhaupt alle gewöhnlichen Arbeiten mussten unterbleiben [1]. Im Allgemeinen lag dies, wie auch ein heidnischer Schriftsteller selbst bezeugt, in der Natur der Sache [2]: Zeiten und Tage, die dem Dienst und der Verehrung der Götter gewidmet sind, konnten nicht in den gewöhnlichen Berufsgeschäften zugebracht werden; das fordert schon die äussere Schicklichkeit; Beschäftigung mit nichtreligiösen Dingen, Arbeit im Dienst des äusserlichen Lebens wäre eine Geringschätzung der Götter gewesen; je strenger daher auf die Verehrung der Götter gesehen wurde, je religiöser ein Volk im Allgemeinen war, wie namentlich das Römische, desto mehr wurde auch auf Enthaltung von den gewöhnlichen Geschäften geachtet. Allein dies ist noch himmelweit verschieden von der Idee des Mos. שבת. Das Aufhören der Geschäfte war nämlich im Heidenthum doch immer nur sekundärer Natur, eine aus der Sache selbst sich ergebende Folge, die negative Bedingung der Festfeier, nimmer aber, wie im Mosaismus, diese selbst. Höchstens war der Begriff „Ruhe“ von seiner negativen Seite aufgefasst, die positive aber, also die Hauptseite fehlte gänzlich, und bei keinem Volke waren die Begriffe „Gotteszeit“ und „Ruhezeit“ identisch. Dies konnte auch gar nicht im Heidenthum der Fall seyn, weil hier das Wesen Gottes ganz anders, als im Mosaismus aufgefasst wurde. In letzterm ging nämlich die Idee der Ruhezeit aus von der Idee Gottes, als des absoluten, ewigen Seyns in seiner Erhabenheit über allen Wechsel und Veränderung (Bewegung), welche das Wesen der Zeit ausmachen, und in seinem Unterschied oder Gegensatz zu der Zeit als dem nichtigen, vergänglichen Seyn. Im Heidenthum dagegen fehlt eine solche Auffassungsweise; statt über die Zeit und mit ihr

2) Pitiscus Lexicon Antiquit. Roman. II, p. 148.

3) Strabo Geograph. X pag. 716: Κοινὸν δὲ τοῦτο καὶ τῶν Ἑλλήνων καὶ τῶν βαρβάρων ἐστι, τὸ τὰς ἱεροποιΐας μετὰ ἀνέσεως ἑορταστικῆς ποιεῖσθαι — καὶ τοῦτ᾽ ἡ φύσις οὕτως ὑπαγορεύει. ἥτε γὰρ ἄνεσις τὸν νοῦν ἀπάγει ἀπὸ τῶν ἀνθρωπικῶν ἀσχολημάτων, τὸν δὲ οὕτως νοῦν τρέπει πρὸς τὸ θεῖον.

im Gegensatz zu stehen, fällt das Wesen der Gottheit vielmehr zuletzt ganz mit der Zeit in Eins zusammen, die Zeit wird selbst als Gottheit verehrt. Wie konnte da eine Gottes-Zeit eo ipso als Ruhe-Zeit erscheinen? Vielmehr so wenig das Heidenthum einen Gott hatte, der als der Eine und absolut Seyende über die Zeit erhaben ist, so wenig konnte auch die Ruhe, als sinnlicher Reflex des unbeweglichen, ewigen Seyns, Grundidee der heidnischen Gottes- oder Cultuszeiten werden. Es ist darum auch in dem Unterlassen der Berufsgeschäfte, diesem ohnehin nur negativen Moment des Begriffs von שבת, ein grosser Unterschied; denn nicht entfernt war es in der Ausdehnung und mit der Strenge im Heidenthum geboten wie im Mosaismus. Selbst die Römischen *Feriae* bezogen sich doch mehr auf öffentliche Geschäfte und Verhandlungen, als auf Privatarbeiten, welche keineswegs so absolut untersagt waren, wie im Mosaismus, wo sogar das Holzauflesen am Ruhetag mit dem Tode bestraft ward (Num. 15, 32) und selbst die Thiere völlig ruhen sollten. Vielmehr war an den Ferien nicht nur alles, was im Unterbleibungsfalle hätte irgend Nachtheil bringen können, geradezu erlaubt, sondern selbst die Besorgung von mancherlei Geschäften, die keine Nothwerke waren, ohne weiteres gestattet [1]); ja es scheint hauptsächlich nur an den Orten, wo heilige Handlungen vorgenommen wurden, alle andere Beschäftigung eingestellt worden zu seyn [2]). Wie würden auch gerade die Römer, welche selbst so sehr viele Festtage hatten, veranlasst worden seyn, die Juden wegen ihrer Ruhe an solchen Tagen zu tadeln und zu verspotten, wenn der Begriff absoluter Ruhe die Grundidee ihres eigenen Festcyklus gewesen wäre [3]). Dazu kommt aber noch weiter, dass der in dem hebr.

---

1) Macrob. Saturnal. 1, 16. (*Scaevola*) *consultus, quid feriis agi liceret, respondit, quod praetermissum noceret.* — Virgil. Georg. 1, 268 sqq.: *Quippe etiam festis quaedam exercere diebus Fas et jura sinunt: rivos deducere nulla religio vetuit, segeti praetendere sepem, Insidias avibus moliri, incendere vepres, Balantumque gregem fluvio mersare salubri.*

2) Servius in Georg. 1, 268: *Sunt aliqua, quae si festis diebus fiant, ferias polluant: quapropter et pontifices sacrificaturi praemittere calatores suos solent, ut sic ubi viderint opifices adsidentes, opus suum prohibeant: ne pro negotio suo ipsorum oculos et ceremonias deum attaminent.* Nach Festus wurden Praeclamatores diejenigen genannt, *qui flaminibus Diali, Martiali, Quirinali antecedentes clamant feriis publicis, ut homines abstineant se opere, quia his opus facientem videre religiosum est.*

3) So sagt z. B. Tacitus hist. 5, 4: *Septimo die otium placuisse*

שבת zugleich enthaltene Begriff der Zurückführung und Wiederherstellung nicht nur nicht in dem Worte *Feriae* oder überhaupt in dem heidnischen Unterlassen der Geschäfte liegt, sondern den heidnischen Cultuszeiten als solchen auch gänzlich fehlt. Von der eigenthümlichen Art, wie diese Idee namentlich in dem Sabbatcyklus durchgeführt ist, lässt sich im Heidenthum nirgends eine Spur entdecken. Was somit vorerst die Grundidee des Mos. Festcyklus betrifft, so ist zwischen Heidenthum und Mosaismus eine unausfüllbare Kluft [1]).

2) Das formelle Eintheilungsprincip des Mosaischen Festcyklus ist die Siebenzahl, die das Ganze wie alle seine einzelnen Theile beherrscht und den Ruhe- oder Gotteszeiten den Charakter des Heiligen aufprägt, so dass sie dadurch als Heiligungszeiten bezeichnet sind. Nun ist aber, so häufig auch die Siebenzahl in den heidnischen Culten vorkommt, und so gewiss auch die meisten alten Völker die Periode von sieben Tagen als Viertheil des Mondumlaufes kannten, doch kein einziger alter Festcyklus nach der Sieben geordnet und eingetheilt, geschweige dass wie im Mosaischen jede einzelne Cultuszeit diese Zahl an

---

ferunt, quia is finem laborum tulerit; dein blandiente inertia, septimum quoque annum ignaviae datum. Bei Augustin de civit. Dei 6, 11 tadelt Seneka die Juden, *quod per illos singulos septem interpositos dies septimam partem aetatis suae perdant vacando, et multa in tempore urgentia non agendo laedantur.* Juvenal. Satyr. 14: *Septima quaeque fuit lux Ignava, et partem vitae non attigit ullam.*

1) Ich kann mir nicht versagen, hierbei noch Ewalds treffende Worte in den Götting. Anzeigen 1835. S. 2032 anzuführen: „Der neue Sinn, der mit Mose überhaupt zuerst gekommen ist, hat auch die Feier der Feste in seinen Kreis gezogen und durch seine Kraft neu gestaltet. Ein einziger Gedanke, wie ein Strahl aus dem ganzen Lichte Moses hervorschiessend, hat dies Gebiet erleuchtet, nämlich der, dass jede Feier die Rückkehr aus dem Versinken in den bunten Wechsel der äussern Dinge und Mühen ins Reine und Freie, aus dem Getrübten ins Klare und Ursprüngliche seyn solle, ein Gedanke, der dunkler und unfreier auch wohl sonst im Alterthum wiederkehrt, aber so wie hier (so viel dem Verf. bekannt ist) nirgends weiter erscheint. Denn hier sucht er mit der einer jeden zum erstenmal klar hervortretenden Idee eigenen gigantischen Jugendkraft gerüstet sogleich alle Zeiten und Verhältnisse zu umfassen, allem sich anschmiegend, um alles zu erhalten und zu veredlen: er sucht den Wechsel der Tage, der Monate und Jahre, der Jahrhunderte ordnend sich zu unterwerfen, um, was im täglichen Leben jedes Einzelnen oder was langsamer im jährlichen Umlauf des Treibens eines vorzüglich ackerbautreibenden Volkes, oder was endlich noch unvermerkter fortschreitend im Wesen des Landes und Staates sich trübt und verwirrt, das alles gleichmässig zur rechten Zeit auf das Reine und Klare zurückzuführen und im zeitigen Stillstande und sich Sammeln einen stetigen Fortschritt zu gründen.“

sich trüge. Immer ist es nur der Lauf der Gestirne, ihre Konstellationen und ihr Verhältniss zu dem Leben der Natur, was die Anordnung der Feste und ihre Eintheilung bedingt: daher überall vier Hauptfeste, zu denen die übrigen in näherer oder weiterer Beziehung stehen. Noch viel weniger kommt irgend einem heidnischen Festcyklus der Charakter im Allgemeinen zu, dessen Signatur die Siebenzahl ist, nämlich der ethische. Alle heidnische Feste beziehen sich auf Naturverhältnisse und haben ohne Ausnahme kosmischen Charakter, selbst die Sühnfeste theilen denselben, wie die oben (S. 264) besprochenen Sühnopfer; sie waren meist mit den Frühlingsfesten verbunden, wobei der Gedanke zu Grunde lag: „Wie die Natur im Frühjahr sich vom Wuste des Winters reinigt, so muss auch das Leben des Menschen periodisch gereinigt werden" [1]. Mit den Sonnenwenden und Aequinoctien setzt der Mosaismus so wenig eines seiner Feste in Verbindung, dass selbst alle Spur fehlt, ob die alten Hebräer nur eine Kenntniss davon hatten, und sie überhaupt beachteten. Man kann sich in dieser Beziehung keinen grössern Gegensatz denken, als den des Mos. Festcyklus zum Aegyptischen; letzterer ist ganz und gar auf die Kenntniss des gestirnten Himmels, des Thierkreises und Sonnenlaufes gebaut, während sich auf dies Alles im Mosaismus keine leise Anspielung findet. Nur der Mond erscheint als Zeitmesser, denn ihn hatte Jehova gemacht למועדים, und weil sein jedesmaliges Erscheinen die Bedingung aller heiligen Zeiten war, wurden die Neumondstage wohl ausgezeichnet vor andern, nicht aber als Gottes- d. i. Ruhezeiten betrachtet, geschweige dass dem Mond als solchem, wie im Heidenthum Feste gefeiert worden wären. Der ganze Mos. Festcyklus ruht zuletzt auf dem Heiligungsbunde, dessen Zeichen alle Feste sind (Ezech. 20, 12), der aber nichts mit den Sonnenwenden und Aequinoctien zu thun hat. Selbst die drei grossen Jahresfeste sind nach ihrer einen Seite hin, nach der natürlichen nämlich keine Naturfeste, so wenig als die christlichen Erndtefeste; sie haben es nicht, wie die heidnischen, mit dem Leben der Natur als solchem zu thun, sondern mit dem Leben des Volkes, welches Jehova erhält durch die Gaben seiner Macht und Güte, für die ihm zu danken ist.

---

1) Baur Symbolik II, 2. S. 320 Anmkg. (Müller Geschichte der Dorier I, S. 326).

3) Der Mos. Festcyklus theilt sich von selbst in drei Klassen, welche unter sich in einem bestimmten Verhältniss zu einander stehen, indem sie vom Allgemeinen zum Speciellsten fortschreiten. Von einer nur entfernt ähnlichen Klassifikation lässt sich im Heidenthum nichts entdecken. Wir haben da keine weitere Klassen gefunden als die beiden allgemeinen, Trauer- und Freudenfeste, und diese Klassifikation ist unmittelbar aus dem kosmischen Princip hervorgegangen, denn sie wird durch Tod und Leben, Verschwinden und Wiederkommen der Naturkraft bedingt. Eben so wenig wie zum Ganzen in seiner Gliederung finden sich zu den einzelnen der drei Festklassen Parallelen. Der Sabbatcyklus ist etwas so durch und durch und eigenthümlich Mosaisches, dass, um nicht Mehreres anzuführen, heidnische Schriftsteller die Ausdrücke „Sabbathalten" (שׁבת) und „Jude seyn" ganz synonym gebrauchen, was nicht möglich wäre, wenn nicht das Feiern der Sabbate für etwas ausschliesslich Jüdisches gegolten hätte [1]). Die zweite aus den drei Jahresfesten bestehende Klasse scheint zwar insofern eine Analogie im Heidenthum gehabt zu haben, als jene Feste Erndtefeste waren, die bei allen Völkern gefeiert wurden. Allein abgesehen davon, dass die Mos. Erndtefeste nicht zu Ehren der vergötterten Natur selbst, sondern zu Ehren Jehova's, als Schöpfers und Erhalters Himmels und der Erde, und insbesondere als Gottes Israels gehalten wurden, ist ja bei diesen Festen die geschichtliche Bedeutung Hauptsache, die natürliche dagegen ganz sekundärer, untergeordneter Art. Aber gerade für diese Hauptsache findet sich nun im Heidenthum nichts Analoges; es ist vielmehr eine geschichtliche Thatsache, dass das hohe heidnische Alterthum kein Hauptfest hat, welches sich auf ein für das Leben eines ganzen Volkes wichtiges historisches Ereigniss bezöge; wohl haben manche heidnische Feste eine Geschichte zum Gegenstand, allein dieselbe ist immer Mythe, d. i. geschichtliche Einkleidung kosmischer Ideen, nicht aber ein wahrhaftes historisches Ereigniss, wie der Auszug aus Aegypten und der Zug durch die Wüste; immer also gehen selbst diese scheinbar geschichtlichen Feste zuletzt doch nur auf das vergötterte Naturleben. Das Heidenthum kann auch gar keine historisch-religiöse Feste haben, denn eine Gottheit, die unendlich über

1) Vgl. ausser den schon angeführten Stellen Martial. 4, 4, 7: *Jejunia Sabbatariorum.*

die Welt erhaben und eine freie Persönlichkeit ist, kennt es nicht; es weiss darum auch nichts von einer freien göttlichen Leitung und Führung, welcher sich der Einzelne, wie die Gesammtheit vertrauensvoll überlassen und hingeben muss; nur ein blindes Fatum, eine Naturnothwendigkeit, ist ihm bekannt, dem sich der Einzelne wie das Ganze blind unterwerfen muss, unter dem selbst die Götter stehen. Eine religiöse Geschichte, d. h. eine in der wirklichen Geschichte eines Einzelnen oder eines ganzen Volkes sich offenbarende Gottheit liegt ausser dem Bereich des Heidenthums, und man kann wohl sagen: das Fehlen der geschichtlichen Gotteszeiten im Heidenthum hat eben so seinen Grund in dessen innerstem Wesen, als das Vorhandenseyn derselben im Mosaismus in dessen oberstem Princip, dem Bunde mit Jehova gegründet ist. Die dritte Festklasse, die nur aus dem Versöhnungsfest besteht, kann am wenigsten eine Parallele im Heidenthum haben und hat sie auch anerkanntermassen nicht [1]), denn sie bezieht sich ausschliesslich und unmittelbar auf das gerade, was überhaupt das unterscheidende Wesen des Mosaismus im Verhältniss zum Heidenthum ausmacht, auf die Heiligung; im Versöhnungsfest kulminirt, wie wir unten noch genauer sehen werden, der ganze Mosaismus, es ist das κατ' ἐξοχην Mosaische Fest. Wie die ganze Ethik des Heidenthums auf kosmischen Principien beruht (S. 265 und I, S. 36), so sind auch seine Sühnfeste zuletzt doch immer nur Naturfeste und haben den Zweck, die gestörte Harmonie des Mikrokosmos mit dem Makrokosmos herzustellen, nicht aber die Sünde als solche aufzuheben und den Menschen mit einem Gott, dessen Wesen Heiligkeit ist, zu verbinden.

---

1) Winer Real W. B. II, S. 767: „Ein gleiches Fest, wie dieser Versöhnungstag ist, findet sich bei keinem Volke des Alterthums.“

ZWEITES KAPITEL.

Der Sabbatcyklus.

§. 1.

Gesetzliche Bestimmungen.

Wie bereits angegeben worden, umfasst der Sabbatcyklus dreierlei Arten von Sabbate, einen Tag-, einen Monat-, einen Jahrsabbat, und letzterer ist wieder ein zweifacher, nämlich das Sabbat- und das Jobeljahr. Die gesetzlichen Bestimmungen über jeden dieser Sabbate sind folgende:

I. Der Sabbattag [1]), d. i. der je siebente Tag war der schlechthin und allgemein sogenannte שַׁבָּת und wurde auch nur oder wenigstens hauptsächlich durch das שבת d. i. durch das Ruhen und das Aufhören aller aufs gewöhnliche Leben bezüglichen Geschäfte gefeiert. Das öffentliche Opfer war das doppelte tägliche; statt zwei, wie an jedem Tage, wurden vier Lämmer geopfert Num. 28, 9. 10. Von einer weitern Feier weiss das Gesetz nicht das Mindeste, woraus eben, wie schon bemerkt, erhellt, dass die Feier an sich schon in dem Ruhen bestand und dies nicht blosse Bedingung der Feier war. Um so mehr musste aber deshalb das Ruhen als solches auch hervorgehoben, also möglichst streng geboten werden. Auf vorsätzliche Uebertretung des Ruhegebotes war sogar die Ausrottung aus dem Bundesvolke, der Tod, gesetzt Ex. 31, 14. 15. 35, 2. Num. 15, 32—36. Selbst scheinbar unbedeutende, geringfügige, gewissermassen nöthige Handlungen waren verboten, wie das Mannasammeln (in der Wüste) Exod. 16, 22—30, das Holzauflesen Num. 15, 32, das Feuermachen, um zu kochen Ex. 35, 3 (das Handeln Neh. 10, 31, das Bürdetragen Jer. 17, 21); ferner war das Ruhegebot

1) Vgl. im Allgemeinen Meyer de temp. et festis II, cp. 9. Selden de jure nat. et gent. 3, 10 sqq. Winer Real W. B. II, S. 405—411, wo sich die weitern litterar. Nachweisungen finden.

auf Alle ohne Unterschied ausgedehnt; Knechte und Mägde werden noch ausdrücklich genannt (Exod. 20, 10. Deut. 5, 14) als die vorzugsweise arbeitende Klasse; ja die Thiere selbst, die zum Arbeiten und Dienst des Menschen gebraucht wurden, Ochs und Esel, sollten an diesem Tage ruhen. — In der irrigen Voraussetzung, das Ruhen sey nur das negative Moment der Feier des Sabbats, glaubte man, das positive Moment ergänzen und es in das Lesen des Gesetzes setzen zu müssen. So schon der Talmud, dem viele christliche Gelehrte gefolgt sind [1]); George nimmt gar förmliche Versammlungen zu gottesdienstlichen Uebungen an, wobei namentlich „die prophetische Thätigkeit sich durch lehrende, gottbegeisterte Vorträge offenbart habe“ [2]). Mag in spätern Zeiten etwas derartiges stattgefunden haben, wie denn das Lesen des Wortes Gottes die natürlichste und nächstliegende Beschäftigung an religiösen Ruhetagen war, so schweigt doch das Mos. Gesetz davon gänzlich, was nimmer der Fall seyn könnte, wenn gerade darin die eigentliche Feier des Tages bestanden hätte. Uebrigens hat sich nicht leicht in einem andern Punkte die Rabbinische Mikrologie so viel zu thun gemacht, als in Bestimmung dessen, was all am Sabbat verboten sey. Wenn wir beispielsweise nur erwähnen, dass es, wie Carpzov sagt, *gravissima disceptatio* war, ob man am Sabbat eine Laus oder einen Floh fangen und tödten dürfe [3]), so wird jeder genug haben und uns die Aufzählung der Talmudischen Bestimmungen um so lieber erlassen [4]).

II. Der Sabbatmonat, d. i. der je siebente, ward, wie das Sabbat- und Jobeljahr nicht während seiner ganzen Dauer

---

1) Talmud Hierosol. Megilla. fol. 75: *Moses ordinavit Israelitis, ut legerent in lege diebus Sabbati, et Festis et Noviluniis etc.* Viele Mühe hat sich besonders Meyer (de tempp. et fest. dieb. 2, 9, 63 sqq.) gegeben, dies zu beweisen und die von Vitringa (de synag. 1, 2, 12) dagegen vorgebrachten Gründe zu entkräften.

2) George die Jüd. Feste S. 202.

3) Carpzov Appar. crit. pag. 388 und 392, wo die Rabb. Stellen angeführt sind.

4) Vgl. Mischna Tract. de Sabbatho (bei Surenhusius II, p.

durch eine Ruhe, wie sie am Sabbattag geboten war, gefeiert; wohl aber war der erste Tag dieses Monats nicht nur ein gewöhnlicher, sondern ein gesteigerter Sabbat, denn er wird als שַׁבָּתוֹן bezeichnet [2], es war ein eigentlicher Festtag Lev. 23, 23—25. Num. 29, 1—6 [3]. Daher wurden an ihm ausser dem täglichen und den für jeden Neumond bestimmten Opfer noch die besondern Festtagsopfer dargebracht: ein Stier, ein Widder, sieben Lämmer als Brandopfer, wozu die zu jedem dieser Thiere gesetzlich gehörenden Speisopfer (Num 15, 15 ff.) kamen, und ein Ziegenbock als Sündopfer. Das Charakteristische der Feier dieses Tages bestand aber darin, dass mit Posaunen oder Trompeten geblasen wurde, daher sein eigenthümlicher Name יוֹם תְּרוּעָה (auch זִכְרוֹן תְּרוּעָה), d. i. Tag des Schalls. Näheres über dies Posaunenblasen giebt der Text nicht an, namentlich nicht, zu welcher Zeit und an welchem Ort es stattfand. Einiges lässt sich jedoch aus der Stelle Num. 10, 1—10 schliessen. Dort wird nämlich die Verfertigung zweier חֲצֹצְרוֹת i. e. tubae geboten, die von Silber aber nicht gegossen, sondern geschlagene Arbeit (מִקְשָׁה vgl. I, S. 380) seyn sollten. Grösse und Form derselben ist nicht bestimmt; Josephus beschreibt sie als nicht einmal eine Elle lang und etwas dicker als eine Flöte, vorn mit einer glockenförmigen Oeffnung [4]. Schwerlich ist dies ganz richtig; denn wenn das Instrument dazu dienen sollte, das Volk zur Versammlung zu rufen oder ihm das Zeichen zum Aufbruch und Abbrechen des Lagers zu geben, wie die bibl. Stelle seinen Zweck angiebt, so kann es doch nicht wohl so klein gewesen seyn. Ich stelle mir's daher länger und mehr Posaunenartig vor. Das

---

1—134). Die Tosaphta zu diesem Tractat siehe bei Ugolini Thesaur. XVII. — Schöttgen hor. hebr. p. 121 sqq.

2) Gesenius W. B. s. v. Nach Ewald krit. Gramm. S. 247 giebt diese Form dem שַׁבָּת nur eine bestimmtere Bedeutung, also „Ruhefest.“

3) Gerdes. de festo clangoris Duisb. 1730. — Meyer l. c. II, cp. 14. Carpzov. Appar. crit. p. 423 sqq.

4) Joseph. Antiq. 3, 12: *μῆκος μὲν ἔχει πηχυαῖον ὀλίγῳ λεῖπον. στενὴ δ' ἐστὶ σύριγξ αὐλοῦ βραχὺ παχυτέρα, παρέχουσα εὖρος ἀρκοῦν ἐπὶ τῷ σώματι πρὸς ὑποδοχὴν πνεύματος, εἰς κώδωνα ταῖς σάλπιγξι παραπλησίως τελοῦν. ἀσωσρὰ καλεῖται κατὰ τὴν Ἑβραίων γλῶτταν.*

Blasen selbst war in den genannten beiden Fällen ein verschiedenes: im ersten ein תָּקַע, im zweiten ein הֵרִיעַ oder ein תָּקַע תְּרוּעָה. Das תָּקַע bezeichnet ein Ziehen oder Anhalten Eines Tones, הֵרִיעַ hingegen ein Abbrechen, Zittern des Tones, ähnlich unserm Schmettern; beide Worte mit einander verbunden (V. 6) zeigen nach den Rabbinen ein Abwechseln mit beiden Arten des Blasens an [1]). Vielleicht ist aber auch damit ein besonders lautes, kräftiges, weithinschallendes Blasen gemeint. Jedenfalls wird רוּעַ von besonders starkem Schreien oder Tönen gebraucht. Hiob 30, 5. Jos. 6, 16. 1 Sam. 17, 20. 2 Chron. 13, 15. Die Benennung unsres Festes יוֹם תְּרוּעָה schliesst schon das blosse תָּקַע aus, und wir werden immerhin an ein möglichst lautes und starkes Blasen, ähnlich dem beim Kampf wider die Feinde (V. 9), zu denken haben. Uebrigens war das Blasen in den verschiedenen Fällen immer Sache der Priester (V. 8), und bei einer religiösen Feier verstand sich dies ohnehin von selbst.

III. Die Jahrsabbate werden Lev. 25 angeordnet, wornach ihrer zwei sind, nämlich

a) das Sabbatjahr שְׁנַת שַׁבָּתוֹן Lev. 25, 1—7. Exod. 23, 10. 11. [2]). In jedem siebenten Jahr sollte „das Land dem Jehova eine Ruhe feiern" (שָׁבְתָה הָאָרֶץ שַׁבָּת לַיהוָה); alle Felder, Weinberge, Oelgärten ruheten ein Jahr lang, d. h. sie wurden brach gelassen. Es durfte in diesem Jahre weder gesäet noch geerndet werden, der Weinstock blieb unbeschnitten (נָזִיר vgl. S. 432); was freiwillig wuchs oder aus dem Saamen, welcher bei der letzten Erndte ausgefallen oder sonst auf dem Felde geblieben war, hervorging, sollte nicht dem Eigenthümer des Landes überlassen seyn, sondern war völlig freigegeben; jeder ohne Unterschied durfte es geniessen, ja selbst das Vieh

---

1) Lightfoot de minist. Templi Hieros. 7, 2. Opp. I, p. 696. Vgl. besonders Carpzov Appar. crit. p. 457 sq. und p. 670. Rosenmüller in den Scholien z. St. vergleicht mit רוע noch das Arabische فرج d. i. *frangere* und dann das Virgilische *fractos sonitus tubarum.*

2) Michaelis Commentatio de paradoxa lege Mos., septimo quovis anno omnium agrorum ferias indicente. — Carpzov Appar. crit. p. 442—447.

und Wild sollte es ungestört verzehren können. Diese Ruhe des Landes führte nothwendig eine Ruhe des ganzen Volkes mit sich, die zwar allerdings keine derartige seyn konnte wie am wöchentlichen Sabbat, immer aber doch eine Ruhe von der κατ' ἐξοχην Arbeit Israels war, nämlich von derjenigen, auf welcher seine ganze äussere Existenz beruhte, welche darum die umfassendste und wichtigste ist, vom Ackerbau. Während des Sabbatjahres durften auch von keinem Israeliten bei seinem Volksgenossen Schulden eingetrieben werden, vielmehr war den Schuldherrn שְׁמִטָּה d. i. Nachlassung geboten Deut. 15, 1 ff. Die Rabbinen verstehen dies absolut von einem völligen Erlassen der Schuld und setzen darein einen Vorzug, welchen das Sabbatjahr vor dem Jobeljahr, in dem ein solches Erlassen nicht stattgefunden, gehabt habe [1]). Auch viele christliche Gelehrte sind dieser Ansicht, und neuerlichst hat sie besonders Hug zu vertheidigen gesucht [2]). Allein der Text sagt kein Wort vom Aufhören aller Schulden, oder vom Schenken derselben, sondern nur vom Fordern; dieses sollte im Sabbatjahr unterbleiben und musste es auch wohl, da die Schuldner nicht erndten oder durch Feldarbeit etwas verdienen, folglich — denn Ackerbau war der allgemeine Erwerbszweig — auch nicht bezahlen konnten [3]). Mit Unrecht hat sich Vater durch Deut. 15, 9 mehr für die Rabbinische Ansicht bestimmen lassen, denn auch dort ist nichts vom Schenken der Schuld gesagt, sondern nur der unbarmherzige Gläubiger bedroht, welcher bei dem Herannahen des Sabbatjahres, wo er nichts fordern durfte, den Schuldner drängte. Ueberhaupt würde ja, wenn die Schulderlassung alle sieben Jahre eine un-

---

1) Mischna Schebiith 10, 1. Maimonides Schemitta et Jobel 10, 10: *Sabbaticus (annus) praestat Jubilaeo, quod Sabbaticus remittit debita, Jubilaeus non remittit debita.... Sabbaticus non remittit debita nisi in fine.* Vgl. Surenhusius Mischna II, pag. 310. Carpzov App. crit. p. 443.

2) Zeitschrift für das Erzbisthum Freiburg I, S. 16.

3) Mit Recht sagt Rosenmüller in den Scholien zu Deut. 15, 2: *Ceterum facile quisque intelligit, Mosem hic non jubere, ut septimo quoque anno creditores debitoribus suis nomina contracta prorsus remittant, neque umquam ea ab his exigant. Sed legislator tantum praecipit, ne septimo quoque anno, qui erat Sabbaticus, debita exigantur a pauperibus, qui eo anno, quo nullos ex agris proventus percipiebant, non erant solvendo. Sequenti autem, quo ad agrorum suorum culturam iterum redire poterant, utique licitum fuit, debita exigere.*

bedingte gewesen wäre, eine so strenge Mahnung für die Gläubiger, Barmherzigkeit zu üben, wie sie namentlich dem Gesetz über das Nachlassen im Sabbatjahr beigefügt ist (Deut. 15, 7—11), gar nicht so nöthig gewesen seyn; wohl war sie es aber, wenn die Schuld nach dem Sabbatjahr wieder liquid wurde, wo dann mancher Gläubiger um so mehr auf Bezahlung dringen mochte [1]). Endlich nöthigt auch keineswegs die Bedeutung von שָׁמַט zu der Rabbinischen Ansicht; im Gegentheil heisst es eigentlich nur ruhen oder liegen lassen, nicht aber aufheben, vernichten, und steht daher Exod. 23, 11 vom Ruhen des Ackers im Sabbatjahr, welches aber kein Liegenlassen für immer, sondern nur für dieses eine Jahr war. Noch weniger Grund als die Meinung von absoluter Schuldschenkung hat eine andere, der zu Folge im Sabbatjahr auch jeder Sclave soll freigelassen worden seyn [2]). Mit Recht sagt dagegen Winer: „Exod. 21, 2. vgl. Jer. 34, 14 ff. wird nur die Freilassung der Sclaven im siebenten Jahre schlechthin, d. h. im siebenten Jahre ihrer Knechtschaft geboten. Deut. 15, 12 ff. gehört nicht zum Gesetz vom Sabbatjahre, so wenig wie V. 19 ff., und wo vom Sabbatjahr ausdrücklich gehandelt wird Lev. 25, ist nichts von solcher Freilassung hinzugefügt, wie denn auch Joseph. Antiq. 3, 12. 3 nichts davon erwähnt“ [3]). Auch die Bedeutung des Sabbatjahres in ihrem Verhältniss zu der des Jobeljahres weist, wie wir sehen werden, diese Meinung bestimmt zurück. Dagegen müssen wir dem Sabbatjahr die Verordnung Deut. 31, 10—13, wornach am Laubhüttenfest das Gesetz (תּוֹרָה) dem versammelten Volke feierlich vorgelesen werden sollte, vindiciren. Was man nämlich neuerlichst vorgebracht hat, um den ganz späten Ursprung dieser Verordnung darzuthun: sie sey erst nöthig geworden, als das Gesetz nicht mehr unter dem Volke gelebt habe, sondern bereits in Vergessenheit gekommen sey [4]), scheint keineswegs treffend. Der Einwurf, durch solches nur alle sieben Jahre stattfindende

---

1) Meyer de temp. sacr. et fest. 6, 20.

2) So Michaelis Mos. Recht §. 74. 75. Rosenmüller in den Scholien zu Lev. 25, 7. Hug a. a. O. S. 15.

3) Winer RealW. B. II, S. 411. Ewald Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes I, 1. S. 411.

4) Kranold de anno Hebr. Jubilaeo p. 47 sq.

Vorlesen habe der Zweck des Bekanntbleibens mit dem Gesetz doch nicht unter dem Volke erreicht werden können, spricht gar nicht dagegen, denn das Bekanntbleiben war nicht der einzige Zweck der Verordnung, sie hatte noch einen weitern, wie wir sehen werden. Schliesslich ist noch zu bemerken, dass das Sabbatjahr nicht mit dem Monat Abib anfing, sondern mit dem Versöhnungstag, am zehnten des siebenten Monats. Zwar giebt dies der Text nicht geradezu an, allein die Analogie des Jobeljahres, dessen Anfang ausdrücklich auf jenen Tag bestimmt ist Lev. 25, 9, spricht entschieden dafür, und auch die Natur der Sache macht es unzweifelhaft, indem mit dem achten Monat das neue Saat- und Erndtejahr anging, da also auch erst die Ruhe des Landes recht beginnen konnte [2]. Die mancherlei Rabbinischen Zuthaten zu dem Gesetz vom Sabbatjahre müssen wir, als ohnehin für unsern Zweck unfruchtbar, übergehen [3].

b) Das Jobeljahr שְׁנַת הַיּוֹבֵל auch blos יוֹבֵל Lev. 25, 8—55 [4]) war entweder das je neunundvierzigste oder das je fünfzigste Jahr. Bekanntlich herrscht darüber bis in die neueste Zeit Streit. R. Jehuda „behauptete gegen die Mehrzahl der Rabbinen, der Jobel bestehe nur aus 49 Jahren, indem das fünfzigste des abgelaufenen Jobels immer zugleich das erste des folgenden sey. Seiner Meinung traten nachmals die Gaonim bei, gewisse gelehrte Rabbinen, welche bald nach der Schliessung des Talmud gelebt und ihn erklärt haben, Vorsteher jüdischer Akademien“ [5]. Dieser Meinung sind auch Scaliger, Petavius, Calvisius, Gatterer, Frank und Andere beigetreten; Hug hat sie dahin modificirt, dass der siebente Monat des 49ten kirchlichen Jahrs mit dem Anfang des 50ten bürgerlichen zu-

---

1) Carpzov l. c. p. 442.

2) Vgl. Mischna tract. Schebiith, und J. H. Mai Mos. Maimonid. tract. de juribus anni sept. vert. notisque illustr. Francof. 1708.

3) Die beiden neuesten Specialschriften über das Jobeljahr sind die gekrönten Abhandlungen des Göttinger Universitätsjubiläums: Kranold de Anno Hebr. jubilaeo Götting. 1837 und Woldius de Anno Hebr. jub. Die erstere, eine sehr schätzbare Arbeit, die viel gründlicher und vorzüglicher als die zweite ist, giebt ein Verzeichniss der früheren Specialschriften pag. 1. Vgl. auch Winer R. W. B. I, S. 734.

4) Ideler Handbuch der Chronologie I, S. 503.

sammenfalle, was jedoch schon deshalb nicht annehmbar ist, weil das Mos. Gesetz jenen Unterschied zwischen bürgerlichem und kirchlichem Jahr noch nicht kennt. Der Hauptgrund, den neuere Gelehrte für das 49te Jahr als Jobel geltend machten, ist der, dass im andern Falle zwei Brachjahre auf einander gefolgt wären, indem das je 49te immer schon ein Sabbatjahr war, und der Getreidevorrath der sechsten im Anfang des siebenten Jahrs gewonnenen Erndte bis zur Erndte im zehnten Jahr hätte ausreichen müssen [1]. Mit Recht wird aber gegenwärtig beinahe allgemein das 50te Jahr als Jobel anerkannt. Dafür spricht zunächst der Text selbst; „entscheidend ist, sagt Winer, dass Lev. 25, 10 f. das 50te Jahr nicht nur ausdrücklich als das Jubeljahr genannt, sondern davon auch V. 8 die 49 Jahre, welche 7 Sabbatsjahre ausmachen, bestimmt unterschieden werden“ [2]. Ganz analog war auch Pfingsten nicht der 49te Tag nach Passah, sondern der 50te, der Tag nach 7 Wochen. Dieser Ansicht sind auch Josephus und die beiden bedeutendsten Rabbinen [3]. In eine genauere Erörterung dieser mehr chronologischen Frage einzugehen, liegt unserm Zweck zu ferne. — Ein ähnlicher Dissensus findet auch über den Namen יוֹבֵל statt. Eine Aufzählung der mancherlei Erklärungen dieses Wortes würde zu weit führen [4], daher wir uns nur auf diejenige beschränken, welche uns nach Vergleichung der bibl. Stellen die richtigste scheint und zuerst von Carpzov geltend gemacht wurde [5]. Stammwort ist jedenfalls יָבַל d. i. heftig, mit Geräusch strömen, wie das Arabische وبل. Jes. 30, 25. 44, 4, somit wäre יוֹבֵל, wie Kranold sagt, eigentlich *id, quod magno strepitu fluit.* Allein wie unser Rauschen und Strömen nicht nur dem Wasser, son-

---

1) Gatterer Abriss der Chronologie S. 153. Ideler a. a. O. S. 505.

2) Winer Real W. B. I, S. 734

3) Joseph. Antig. 3, 10: *ποιεῖν δὲ καὶ τοῦτο μετὰ ἑβδόμην ἐτῶν ἑβδομάδα. ταῦτα πεντήκοντα μέν ἐστιν ἔτη τὰ πάντα. καλεῖται δὲ ὑπὸ Ἑβραίων ὁ πεντηκοστὸς ἐνιαυτὸς Ἰώβηλος.* Maimonides sagt (bei Ideler a. a. O.) „Das neunundvierzigste Jahr ist Schmittah, das fünfzigste Jobel, und das einundfünfzigste das erste des neuen Schmittah.“

4) Kranold l. c. p. 14 sq. hat sie am vollständigsten und gedrängtesten zusammengestellt und meist gut widerlegt.

5) Carpzov l. c. p. 449.

dern auch dem Ton beigelegt wird, so vereinigt auch das hebr. Wort die beiden Begriffe Strömen und Tönen in sich, was aus den Derivaten zu ersehen ist, indem מַבּוּל der Strom, die Fluth ist Gen. 6, 17, יוּבָל aber der Tonmachende, Tonkünstler, Name des Erfinders musikalischer Instrumente Gen. 4, 21. Da nun hier die Beziehung auf das Wasser jedenfalls unzulässig ist, so sind wir an die auf den Ton gewiesen, welche um so näher liegt, als, wie wir gleich hören werden, das Jobeljahr mit Posaunenschall eröffnet ward. Demnach ist bei יובל an ein starkes Schallen oder Tönen zu denken, das irgend woher gleichsam ausströmt und weithin fliesst. Dies bestätigt der Ausdruck בִּמְשֹׁךְ הַיֹּבֵל Exod. 19, 13, der einzigen Stelle, wo das Wort in einem Zusammenhang vorkommt, der in gar keiner Beziehung zum Jobeljahr steht. Da מָשַׁךְ ziehen heisst und nicht, wie Gesenius mit Recht bemerkt, von der Behandlung eines musikalischen Instruments gebraucht wird, so ist dort zu übersetzen: *cum trahetur sonus.* Damit muss man Jos. 6, 5 vergleichen: בִּמְשֹׁךְ בְּקֶרֶן הַיּוֹבֵל d. i. beim Ziehen (Blasen) mit dem Horn, von dem ein starker Ton gleichsam ausströmt [1]). Hiernach bedeutet שנת יובל eigentlich Jahr des starken, weithinströmenden, weithin schallenden Tons, eine Benennung, die für einen Jahrsabbat um so weniger beanstandet werden kann, als auch der Monatsabbat, respective der Neumond des siebenten Monats יום תרועה hiess, und zwar deshalb, weil an ihm mit Posaunen geblasen wurde, was gleichfalls beim Anfang dieses Jahrsabbats geschah. Keine andere Erklärung von יובל lässt sich ohne Zwang auf die verschiedenen Stellen, wo das Wort vorkommt, anwenden, und namentlich findet die noch jetzt häufigste, der auch Wolde folgt: *annus gaudio atque hilaritate insignis,* d. i. Jubeljahr [2]), ihre bestimmte Widerlegung in Exod. 19, 13, wo nicht entfernt an Freude und Jubel, wohl eher an Furcht und Schrecken zu denken ist. Dieselbe Stelle widerlegt auch ganz entschieden die Uebersetzung ἔτος τῆς ἀναγωγῆς, und die ohne-

1) Ganz richtig Kranold l. c. p. 13: *Omnino patere videtur,* יובל *non esse musicum instrumentum, quo quis usus sonum edat, sed ipsum esse sonum singulari modo ductum et fractum, quod quidem exprimatur voce* מָשַׁךְ.

2) Wolde a. a. O. p. 20.

hin höchst gezwungene von Frank: Epacten- oder Schaltjahr. — Das Jobeljahr begann am Versöhnungstag und wurde, wie schon bemerkt, angekündigt durch den Schall der Posaune, der „durchs ganze Land" ergehen sollte. Auch hier giebt die Urkunde nichts Näheres über das Posaunenblasen an; das Instrument selbst nennt sie nicht חֲצֹצְרָה, sondern שׁוֹפָר. Credner hält beides für ein und dasselbe Instrument [1]), was aber sehr unwahrscheinlich ist. 2 Chron. 15, 14. Hos. 5, 8, wenn gleich sie wie die חצוצרה nicht blos zum religiösen Gebrauch, sondern auch im Kriege diente Hiob 39, 25. Jer. 4, 5. 6, 1, und תרועה von beiden Instrumenten steht. Doch lässt sich der Unterschied nicht leicht bestimmen. Denn die Talmudischen Angaben darüber beziehen sich auf viel spätere Zeiten und sind ohnedies ganz willkürlich [2]). Die Vergleichung von Jos. 6, 4 f. führt auf hörnerähnliche Gestalt [3]). Mögen beide Instrumente einen verschiedenen Ton gehabt haben und für das Jobeljahr absichtlich eine andere Posaune als für den ersten Tag des siebenten Monats gebraucht worden seyn [4]), so bleibt immerhin das gewiss, dass dem Instrumente ein starker, weithinschallender Ton zugeschrieben wird (Jes. 58, 1), wie es sich ohnehin voraussetzen lässt, wenn er durchs ganze Land ergehen sollte. Aus letzterer Bestimmung dürfte man vielleicht auch schliessen, dass das Posaunenblasen am 1ten des 7ten Monats nur am Centralheiligthum statthatte. Mit diesem Act, den natürlich die Priester besorgten, war beim Jobeljahr zugleich das Ausrufen der Freiheit, דְּרוֹר, für alle Landesbewohner verbunden; ohne Zweifel geschah dies von denselben Priestern. — Wie im Sabbatjahr, so ruhete auch im Jobeljahr das ganze Land, d. h. es durfte nicht bebaut werden, und was frei wuchs, hatte keinen bestimmten Eigenthümer. Die ausgerufene Freiheit bezog sich nach Lev. 25, 10 theils auf den festen Besitz, theils auf die Leibeigenschaft: „Jeglicher soll zurückkehren zu seinem

---

1) Credner der Prophet Joel S. 164.

2) Mischna Rosch haschannah. 3, 3: שׁופר *festi novi anni fuit de rupicapra recta et orificio auro obducto, et duae* חצוצרות *ab utroque latere,* שׁופר *sonitum edebat diuturniorem,* חצוצרות *minus diuturniorem.*

3) Joseph. Antiq. 5, 8, 5. κρίου κέρας· ἐχρῶντο δὲ τούτῳ ἀντὶ σάλπιγγος.

4) Kranold l. c. p. 50. Carpzov l. c. p. 455.

Besitzthume (אֲחֻזָּה) und zu seinem Geschlecht (מִשְׁפָּחָה)."
Unter dem Besitzthum ist jedoch nicht jedes, auch das bewegliche Eigenthum zu verstehen, sondern nur das unbewegliche, also Grund und Boden und Häuser. Das ganze Land war nämlich ursprünglich so vertheilt, dass jeder Israelite seinen bestimmten Theil davon erhielt. Wurde aber einer im Lauf der Zeit genöthiget, diesen Antheil ganz oder stückweise zu veräussern, so sollte er, falls sich inzwischen seine Vermögensumstände nicht so weit gebessert hatten, dass er das Veräusserte wieder einlösen konnte, im Jobeljahr ohne Zurückerstattung des Kaufschillings wieder dazu gelangen: jedes aus Noth verkaufte Grundstück ward frei und fiel an den ursprünglichen Eigenthümer zurück. Ausdrücklich wird noch bestimmt, dass jeder Kaufschilling oder jede Lösung immer mit Bezug auf die grössere oder geringere Entfernung des herannahenden Jobeljahrs, wo das Gut jedenfalls frei ward, berechnet werden sollte. Bei den Häusern war es etwas anders als bei den Grundstücken: nämlich nur diejenigen in nicht ummauerten Orten, also in Dörfern, wurden frei, nicht aber die in ummauerten Städten, auch nicht die Häuser der Leviten in den Levitenstädten, auch der den Leviten angewiesene Bezirk zur Erhaltung ihres Viehes fiel an keinen andern Besitzer. Auf ähnliche Weise wie mit dem unbeweglichen Besitzthum verhielt es sich mit denen, welche in ihren Vermögensverhältnissen so gesunken waren, dass sie sich selbst und zwar allein oder mit den Ihrigen verkauft hatten: sie erhielten im Jobeljahr die Freiheit und kamen auch zugleich zu ihrem ursprünglichen Besitzthum, wenn sie nicht schon vorher sich lösen oder von ihren nächsten Verwandten, denen es zur Pflicht gemacht war, gelöst werden konnten, wobei gleichfalls der Lösungspreis nach der Entfernung des Jobeljahrs berechnet ward. Von einem Erlassen aller Schulden d. i. vom Aufhören aller Verbindlichkeit der Schuldner gegen ihre Gläubiger ist im Jobeljahr so wenig die Rede als im Sabbatjahr; selbst die Rabbinen geben dies zu, und setzen, wie schon bemerkt, den Unterschied des Sabbatjahres vom Jobeljahre darein, dass in ersterm die Schulden alle erlassen worden seyen, nicht aber in letzterm, wo blos Rückgabe des unbeweglichen Eigenthums stattgefunden habe [1]).

1) Vgl. Kranold a. a. O. S. 59. — Josephus nimmt, wie es

§. 2.

Bedeutung des Tagessabbats.

Zu einer richtigen Auffassung des Tagessabbats ist es zunächst erforderlich, dass wir das Verhältniss bestimmen, in welchem er sowohl zum ganzen Mos. Festcyklus als namentlich wieder insbesondere zum Sabbatcyklus steht. Insofern der Tagessabbat schlechthin den Namen führt, mit welchem die dem gesammten Festcyklus gemeinsame Grundidee bezeichnet wird, ist er der unmittelbare und nächste Ausdruck dieser allgemeinen Idee und so gewissermassen das Fest aller Feste, „die Basis des israelitischen Festcyklus“ [1]), die allgemeinste von allen Cultuszeiten, die als solche alle übrigen umfasst und darum auch als ihr Repräsentant angesehen werden konnte. Dessen ungeachtet aber stehen nicht alle Cultuszeiten in gleichem Verhältniss zu ihm. Bei einem Theil derselben erscheint der Begriff des שבת mehr als untergeordnete Nebensache und tritt gegen den speciellen Gegenstand, der die Festveranlassung bildet, mehr in den Hintergrund. Bei den zum Sabbatcyklus gehörigen Festzeiten hingegen ist jener Begriff die ausschliessliche Hauptsache, welche in den einzelnen verschiedenen Sabbatgattungen nur in verschiedener Weise aufgefasst und ausgeprägt ist. Der ganze Sabbatcyklus ist nämlich eine stufenweise Entwicklung und Entfaltung der Idee des שבת. Wie in diesem Cyklus die als Sabbate bestimmten Zeitkreise (Perioden) immer grösser und weiter werden und einer den andern in sich schliesst; so wird auch in jedem dieser Kreise jene Idee immer mehr erweitert, bis sie zuletzt im Jobeljahr in einer Ausdehnung erscheint, über welche hinaus für Israel keine weitere denkbar ist [2]). Insofern nun der Tagessabbat einerseits die Reihe

---

scheint, ein Erlassen der Schulden an, wenn er Antiq. 3, 12, 3 sagt: Ἰώβηλος, ἐν ᾧ οἵτε Χρεῶσται τῶν δανείων ἀπολύονται, καὶ οἱ δουλεύοντες ἀφίενται· ἀποδίδωσι δὲ καὶ τοὺς ἀγρούς. Kranold will diese Worte ganz allgemein verstanden wissen, und bezieht die Schulden nur auf die Aecker als Schuldunterpfänder, welche herausgegeben worden seyen. Dann würde aber Josephus zuletzt nicht noch des Hergebens der Aecker besonders gedacht haben.

1) Winer Real W. B. II, S. 410.

2) Sehr treffend spricht sich hierüber, jedoch mit Uebergehung des Monatsabbats, Ewald in der Anzeige der angeführten Göttinger Festprogramme (Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes, I, 3. 1838. S. 411) so aus: „So viel stellt sich bei jeder nähern Ansicht der Sache immer unverkennbarer heraus, dass das Mos Jubeljahr durchaus keine Anstalt für

der verschiedenen Sabbate erst beginnt, hat sich in ihm die Sabbatsidee auch noch am wenigsten entfaltet, vielmehr ersheint sie noch ganz unbestimmt und allgemein, nämlich schlechthin als „Ruhe“, in welcher wohl zugleich der Begriff der Zurückführung und Wiederherstellung liegt, jedoch implicite und noch in keiner Weise explicite. Der Tagessabbat ist schlechthin und allgemein nur Ruhetag. Insofern er aber andrerseits unter den verschiedenen zum Sabbatcyklus gehörigen Zeitkreisen den innersten und darum auch engsten Kreis bildet, ist jener in ihm noch unentfaltete Begriff des שׁבת gleichsam auf Einen Punkt zusammengedrängt und tritt darum auch in möglichster Schärfe hervor: die Ruhe des Tagessabbats ist im Verhältniss zu der der andern erweiterten Sabbate die strengste; nicht das geringste eigentliche Geschäft durfte an ihm verrichtet werden. — Nehmen wir dies doppelte Verhältniss des Tagessabbat, in dem er zum Festcyklus überhaupt und zum Sabbatcyklus insbesondere steht, zusammen, erwägen wir, dass er der Repräsentant aller Mos. Cultuszeiten und namentlich die Wurzel der verschiedenen sich immer weiter ausbreitenden, zuletzt Alles umfassenden Sabbatkreise ist, so werden wir uns nicht mehr wundern über die scheinbar zu grosse Strenge, mit der das Gesetz seine Beobachtung einschärft; mit ihm steht und fällt ja das ganze Gebäude der Mos. Feste; wer ihn übertrat, übertrat mit ihm zugleich alle andern Feste, verläugnete alle heilige Zeiten. Eben darum wird denn auch seine Heilighaltung mit den für Israel höchsten und wichtigsten Dingen in genaue Beziehung gesetzt und durch dieselben motivirt. Da diese Motivirung mittelbar dem ganzen Sabbatcyklus als völlig entfaltetem Tagessabbat gilt, so haben wir sie um so mehr näher anzugeben und so weit nöthig zu erörtern. Dreierlei giebt das Gesetz als Grund der Sabbatfeier an: die Ruhe Gottes nach der Erschaffung der Welt, den Bund Jehova's mit Israel, die Ausführung des Volkes aus Aegypten.

---

sich ohne weitern Zusammenhang war, sondern den letzten und weitesten Ring eines in immer weitern Ringen sich vollendenden Ganzen bildete. Sabbat, Sabbat-Jahr, Jubel-Jahr, sind drei sich immer mehr erweiternde Ringe der Bewegung desselben Gedankens...... Als wichtigste, aufs tiefste eingreifende Folge ergiebt sich daraus der Grundsatz, dass, was im kleinen Kreise gilt, sich im grössern nur erweitert wiederholt, dass also nichts im grössern Kreise fehlt, was im kleinern schon gegeben war, sondern im grössten Kreise zuletzt alles dem Grundgedanken nach Mögliche wirklich zusammenkommt.“

Die Ruhe Gottes nach Erschaffung der Welt wird hauptsächlich im Dekalogus Ex. 20, 8—11 (vgl. mit Gen. 2, 2. 3. Ex. 31, 17) als Grund der Sabbatfeier geltend gemacht. Nichts ist leichter und bequemer als diesen Grund für baaren Anthropomorphismus auszugeben und ihn als den Einfall eines „Dichters“ späterer Zeit zu bezeichnen, der die „Einrichtung,“ um sie möglichst zu empfehlen, auf Gott selbst zurückgeführt habe [1]. Ich frage nur: wie ist es möglich, dass das Mos. Grundgesetz, der Dekalogus, in seinem ersten Gebote die Einheit und Geistigkeit Gottes, seine unendliche Erhabenheit über Alles als obersten Glaubensartikel feststellen und dann sogleich im dritten Gebote die Sabbatinstitution durch grobsinnliche Vorstellungen, die mit jenem obersten Glaubensartikel in directem Widerspruch stehen, begründen konnte? Was wir bei anthropomorphistischen Ausdrücken des Erlösers thun, sie nämlich in Gemässheit anderer Aussprüche bildlich verstehen, geistig deuten, das sind wir berechtigt, ja schuldig, auch im Mosaismus zu thun, zumal wenn, wie hier der Fall, beiderlei Aussprüche so ganz neben einander vorkommen, und der letztere, sobald er sinnlich und eigentlich genommen wird, den erstern geradezu aufheben würde. Der Begriff „Ruhe“ hat sich uns oben gezeigt als der sinnliche Reflex des Wesens Gottes in seinem Verhältniss zur Zeit, d. h. des wahrhaften, absoluten, ewigen Seyns gegenüber dem zeitlichen d. i. beweglichen, wandelbaren und vergänglichen, also nichtigen Seyn, welches das Wesen der Welt ist. Da nun jenes Seyn Gottes erst recht offenbar geworden durch das ihm gegenüberstehende Daseyn der Welt, wie das Licht erst recht Licht ist der Finsterniss gegenüber und das Leben als solches erst recht durch seinen Gegensatz den Tod erkannt wird, so schloss sich jene Idee der göttlichen Ruhe zunächst an das ins Daseyntreten oder Entstehen der Welt an, zumal der Mosaismus, abweichend von allen andern Religionen des Alterthums, dies Entstehen als ein freies Schaffen und Wirken von Seiten Gottes auffasst. Das Ruhen nach dem Schaffen weist daher wie auf das Wesen Gottes, als des absoluten, ewigen Seyns, so auch auf das Wesen der Welt, als des blossen Werkes oder Geschöpfs der göttlichen Allmacht, somit auf die unendliche Erhabenheit Gottes und auf die totale Abhängigkeit der

---

1) George die ältern Jüd. Feste S. 78. 203.

Welt hin, mit einem Worte auf die absolute Wesensverschiedenheit Gottes und der Welt. Vielleicht ist dabei auch noch der in שבת enthaltene Begriff des Zurückkehrens in den status quo zu berücksichtigen. In und mit dem Schaffen ist Gott gewissermassen aus sich, aus seinem in sich unendlichen Seyn herausgetreten; die Vollendung des Werkes, das Aufhören des Schaffens ist zugleich Rückkehr zu sich selbst d. h. in sein ewiges, unwandelbares Seyn, mit welchem er nun der geschaffenen Welt in ihrem wandelbaren Seyn gegenübersteht. Da nach dem Allen der Begriff der Ruhe Gottes jedenfalls sich erst dem Schaffen der Welt gegenüber recht scharf und bestimmt gestaltet, so war es natürlich und consequent insbesondere diejenige Gotteszeit, welche schlechthin שבת heisst, durch Hinweisen auf das Ruhen Gottes nach der Schöpfung zu motiviren [1]). — Aber aus diesem Ruhen wird nicht blos das menschliche Ruhen am Sabbat, sondern auch die **Heiligung** und das **Heiligseyn** des Sabbats gefolgert. Schon Gen. 2, 3 heisst es: Gott segnete den siebenten Tag und heiligte ihn, denn an ihm ruhete er von allen seinen Werken, die er geschaffen und gemacht"; ebenso Ex. 20, 11. Die Ruhe am Sabbat erhält daher geradezu das Prädicat „heilig" und das Feiern des Sabbats, also das Ruhen wird geradezu ein „Heiligen" genannt. Ex. 35, 3. 31, 14. 15. 20, 8. Deut. 5, 12. Im Allgemeinen war von dieser Verbindung und relativen Identificirung der Begriffe Ruhe und Heiligkeit oben schon die Rede;

---

1) Der jüdischen Theologie war diese ganze Gedankenverbindung keineswegs fremd, vielmehr finden sich darüber bestimmte Aeusserungen. Der Sabbat galt als ein Zeichen חדוש העולם, d. i. der Neuheit, des erst Entstandenseyns der Welt im Gegensatz zum Seyn Gottes von Ewigkeit her, und die Feier des Sabbats war ein Bekenntniss אין דבר קדמון עם השם *i. e. nullam rem priorem esse Deo.* **Maimonid.** More neb. 3, 43 2, 13 u. 27. **Selden** de jure nat. et gent. pag. 333. Das Buch **Cosri** 2, pag. 117. ed. Buxtorf sagt: *Observatio Sabbati ipsa est confessio Deitatis* (ההודאה באלהות) *sed confessio quasi practica et realis. Qui enim recipit praeceptum Sabbati, ideo quia in eo consummatum est opus creationis, is utique confitetur novitatem mundi: qui vero fatetur mundi novitatem, fateri quoque necesse habet Innovatorem et Creatorem. Qui vero non recipit illud, incidit in dubitationem de aeternitate mundi.* **Abenesra** zu Ex. 20 erklärt den, der am Sabbat ein Geschäft verrichtet, für המכחש כמעשה בראשית *i. e. abnegantem opus Creationis.* Ebenso **Abarbanel** zu Ex. 31, 13. Aehnlich nennt **Philo** de septen. pag. 1191 den Sabbat τῆς πρώτης ἀρχῆς ἐκμαγεῖον, ἀπ' ἐκείνης ὥςπερ ἀρχετύπου σφραγίδος τυποθέν. **Cyrill.** Alex. homil. 6. p. 76: συμβέβηκε τοίνυν διὰ τῆς κατὰ τὸ σάββατον ἀργίας, καὶ τὸν περὶ τῆς θεότητος εἰςφέρεσθαι λόγον τοῖς ἐξ Ἰσραὴλ, καὶ τὴν ἁπάντων τεχνίτην καὶ δημιουργὸν ἐπιγινωσκέσθαι φύσιν.

hier tritt aber die letztere noch in eine besondere Verbindung zu dem Schaffen und es fragt sich, wie dies geschehen konnte. Mit der Schöpfung der Welt, wie sie der Mosaismus lehrt, ist eo ipso auch die Persönlichkeit Gottes gesetzt, denn durch das Daseyn der Welt erscheint Gott erst recht als der ihr gegenüber für sich Seyende. Diejenige Persönlichkeit aber, welcher das wahrhafte und vollkommene Seyn zukommt, ist zugleich der vollkommene, wahrhafte Wille, d. i. die Heiligkeit. Der Mosaismus fasst ja stets das vollkommene Seyn ethisch und nicht schlechthin metaphysisch auf, daher ihm der Schöpfer, d. h. der wahrhaft und vollkommen Seyende, dem Geschöpf oder der Welt d. h. dem nichtigen und zeitlichen Seyn gegenüber, nothwendig zugleich der Heilige ist; insofern erscheint die Vollendung der Welt als Offenbarung nicht nur des ewigen Seyns, sondern mittelbar auch der Heiligkeit Gottes, und auf diese Weise brachte die Beziehung des Sabbats auf das Schaffen und Ruhen zugleich die auf die Heiligkeit mit sich, mit andern Worten: die göttliche Ruhezeit war ihrer Natur nach auch eine Zeit der Heiligkeit, eine heilige Zeit. Dass sie dann als eine solche auch durch die Zahl bestimmt ist, versteht sich von selbst, da die Zeit überhaupt als absolute Fortbewegung unzertrennbar ist von der Zahl, deren Wesen, nämlich das abstracte Aufeinanderfolgen und beständige Sichaufheben, sie gewissermassen theilt. Diese Zahl konnte aber keine andere seyn, als die, welche die Signatur nicht nur des Friedens und der Ruhe, sondern auch der Heiligkeit ist, die Sieben (I, S. 188. 197).

Der Bund Jehova's mit Israel wird als Grund der Sabbatsfeier in dem Abschnitt Ex. 31, 12—17 bezeichnet, dessen letzte beide Verse so lauten: „Und so sollen die Söhne Israels den Sabbat beobachten, dass sie den Sabbat halten auf ihre künftigen Geschlechter, als ewigen Bund. Zwischen mir und den Söhnen Israels ist dies ein Zeichen ewiglich, denn in sechs Tagen hat Jehova den Himmel und die Erde gemacht, und am siebenten Tage ruhete er.“ Die Schöpfung und Vollendung der Welt ist, wie wir eben gesehen haben, eine Offenbarung der absoluten Unterschiedenheit Gottes von der Welt, seiner Einheit und Persönlichkeit und darum auch der Heiligkeit [1]). Die An-

1) Mit Recht sagt in dieser Beziehung Maimonides More neb. 2,

erkenntniss dieser in und mit der Schöpfung gesetzten Offenbarung macht aber das unterscheidende Wesen des Mosaismus im Gegensatz zu allen andern Religionen aus. Insofern nun der Sabbat seiner Grundidee nach sich auf eben diese Offenbarung bezieht, ist seine Feier eine factische Anerkenntniss derselben: wer den Sabbat hält, trägt damit das Unterscheidungszeichen Israels von allen andern Völkern, das Zeichen des besondern Verhältnisses, in dem Israel zu Jehova steht, also das Bundeszeichen gleichsam an sich [1]) Das Nichtfeiern des Sabbats musste hiernach als Bundesbruch erscheinen, es war ein factischer Abfall von dem Einen, wahren Gott, dem Schöpfer Himmels und der Erde, dem Heiligen Israels, und, insofern ausser diesem Gott kein anderer, mittelbar Abgötterei. Daher wird die Ermahnung, den Sabbat zu halten mit Abmahnung von Abgötterei und Abfall verbunden. Lev. 19, 3. 4. Ezech. 20, 16—20. 23, 36—39. 1 Makk. 1, 43. — Auch als Bundeszeichen musste übrigens der Sabbat die Sieben an sich tragen, da diese Zahl die gewöhnliche Signatur der Verbindung des Göttlichen und Menschlichen ist.

Die Ausführung aus Aegypten hebt Deut. 5, 12—15 als Grund der Sabbatfeier hervor: „Beobachte den Sabbat, ihn zu heiligen, du und dein Sohn und deine Tochter und dein Knecht und deine Magd und dein Ochs u. s. w., und gedenke, dass du Knecht warst im Lande Aegypten und Jehova dein Gott dich ausführte von dannen mit starker Hand und ausgerecktem Arm, darum hat dir Jehova dein Gott geboten, den Sabbat zu halten.“ Dies Motiv scheint mit den beiden vorigen, welche genau mit einander verwandt sind, in gar keiner Verbindung zu stehen, sondern ein ganz neues zu seyn. Denn gewöhnlich sieht man darin nur eine Ermahnung, aus Dankbarkeit gegen Jehova die Knechte und Mägde, die dienende Klasse, zu schonen. Mag eine solche Beziehung den Worten immerhin nicht ganz fremd seyn, so ist sie doch nur mittelbar darin enthalten; nämlich nicht das

---

30: fundamentum enim Legis nostrae est, quod Deus hunc mundum creavit ex nihilo.

1) Beachtenswerth ist in dieser Beziehung der Ausspruch des Kaisers Julian (Cyrill. contr. Julian. p. 134): ποῖον ἔθνος ἐστὶ, πρὸς τῶν θεῶν, ἔξω του: οὐ προσκυνήσεις θεοῖς ἑτέροις, καὶ τοῦ: μνήσθητι τῶν σαββάτων, ὁ μὴ τὰς ἄλλας οἴεται χρῆναι φυλάττειν ἐντολάς; Theodoret zu Ezech. 20, 12 giebt als Zweck der Einsetzung des Sabbats an: ἵνα τὸ ἰδιάζον τῆς πολιτείας χωρίζῃ μὲν αὐτοὺς τῶν ἐθνικῶν ἐπιτηδευμάτων.

Knechtseyn und Dienen in Aegypten ist Grund zur Sabbatsfeier, vielmehr die Befreiung und Errettung daraus, wie zum Ueberfluss das nachdrückliche עַל כֵּן zeigt. Auch geht ja das Gebot des Ruhens nicht blos auf Knechte und Mägde, sondern auch auf die Dienstherrschaften, auf Alle ohne Unterschied. Es fragt sich daher, in welcher Beziehung die Errettung aus Aegypten zu dem Wesen und der Idee des Sabbats steht. Der Zustand des Volkes in Aegypten wird in den biblischen Urkunden als ein Zustand des völligen Unterdrücktseyns, des nahen Untergangs, der Vernichtung Israels als eines besondern Volkes dargestellt; insofern Jehova daraus „mit starker Hand und ausgerecktem Arm“ errettete, machte er Israel erst zu einem Volke für sich, d. i. er schuf es als Volk; der Zweck dieses Werkes der schaffenden Allmacht war aber die Heiligung des Volkes. In Bezug auf jene Errettung wird daher Jehova der „Schöpfer“ (בָּרָא) und „der Heilige Israels“ genannt Jes. 43, 1. 14. 15. Schon mehrmals sind wir auf dieselbe Ideenverbindung gestossen und werden ihr unten wiederholt begegnen, um so weniger kann deshalb ihre Richtigkeit beanstandet werden. Hiernach nun schliesst die Errettung aus Aegypten für jeden Israeliten dieselben Begriffe, auf welche der Sabbat sonst hinweist, nämlich das Schaffen und Heiligseyn in sich und konnte eben darum auch als Motiv der Sabbatfeier angeführt werden. Immer aber ist es zuletzt der Begriff „Ruhe“, in welchem sich alle verschiedenen Beziehungen vereinigen.

Aus dem Allem erhellt nun hinlänglich, warum auf die Feier des Sabbats mit so grosser Strenge gehalten wurde und gehalten werden musste. Diejenigen Wahrheiten, auf welchen die religiöse und politische Existenz Israels beruhte, concentriren sich in der Idee des Sabbats, seine Nichtbeobachtung erschien daher als eine Verletzung des innersten Heiligthums der Israelitischen Religion, als eine factische Lossagung von dem, was dies Volk als solches zusammenhielt und zum Volk Gottes machte [1].

---

1) Es ist ein Talmudischer Kanon הכופר בשבת כאילו כופר בכל התורה כלה i. e. *Qui negat Sabbatum similis est ei, qui negat totam Legem.* Vgl. Selden de jure nat. et gent. pag. 329. 337. Zu Ex. 20, 8 beruft sich Abarbanel auf den Ausspruch Midrasch Schemot Rabba Par. 26 u. Debarim Rabba: *quod Sabbatum aestimetur ut tota Lex.* Vgl. Meier de tempor. et fest. II, 9, 6.

Daher die Strafe für Sabbatschänderei in der Ausrottung aus dem Volke bestand. Exod. 31, 14. Betrachtet man die Sabbatsfeier als einen äusserlichen Gebrauch und blosses, bedeutungsloses Ceremonienwerk, so wäre diese Strafe barbarisch und unerhört; wogegen sie vollkommen gerechtfertigt erscheint, wenn man der Feier die nachgewiesene Bedeutung zugesteht.

Die Opfer, welche am Sabbat gebracht wurden, waren keine besondern der Gattung und dem Zweck nach, sondern die gewöhnlichen täglichen Brandopfer, aber verdoppelt. Offenbar bezeichnete diese Verdoppelung, die wie in ähnlichen Fällen (vgl. S. 116) als eine Art Superlativ anzusehen ist, den Sabbat im Verhältniss zu den gewöhnlichen Tagen der Woche als den Tag der Tage, d. h. als den höchsten und wichtigsten. Anders war es mit den Festtagen im engern Sinn; diese waren als solche vermöge ihres speciellen Zweckes auch noch durch weitere Opfer ausgezeichnet.

Ganz anders als nach unsrer bisherigen Entwicklung hat die neuere historische Kritik die Natur und das Wesen des Mosaischen Sabbats aufgefasst. Unter den verschiedenen darüber aufgestellten Ansichten steht die von Baur versuchte Nachweisung des Ursprungs und der Bedeutung des Sabbats bei weitem oben an, insofern sie nicht nur alles, was sonst in dieser Beziehung vorgebracht worden, in sich aufgenommen und verarbeitet hat, sondern auch von der gewöhnlichen blos äusserlichen Betrachtungsweise der biblischen Archäologen durch tiefere und geistvolle Auffassung sich unterscheidet [1]. Sie ist im Ganzen folgende: Nur aus der hohen Bedeutung der Siebenzahl seit uralter Zeit erkläre es sich, warum diese Zahl sowohl der Mos. Kosmogonie als auch so manchen Anordnungen des Cultus namentlich der Sabbatinstitution zu Grunde liege; dass aber der je siebente Tag als Ruhetag vor den andern ausgezeichnet worden sey, rühre von der zu den Hebräern übergegangenen Aegyptischen Sitte her, die sieben Wochentage den Planeten zuzueignen und mit ihren Namen zu benennen. Alten Autoren zufolge sey der Sabbat identisch mit dem Saturntag und dies führe zu der Vermuthung, dass die Sabbatfeier mit den an Saturn

---

1) Baur der hebr. Sabbat und die Nationalfeste des Mos. Cultus. Tübing. Zeitschrift für Theol 1832. 3. S. 125—192.

geknüpften Ideen in irgend einem Zusammenhange stünden, und in der That lasse sich ein solcher auch leicht nachweisen. Mit dem Kronos oder Saturn hätten nämlich die Griechen und Römer folgende drei hierher gehörige Vorstellungen verbunden: er sey ihnen gewesen 1. der Gott der Freiheit und Gleichheit, diese trete hauptsächlich im Sabbat- oder Jobeljahr hervor; 2. der Gott des seligen Lebens, darauf weise beim Sabbat das Aufhören aller Arbeit und Mühe, die Ruhe hin; 3. der Genius des die äusserste Sphäre des Sternenhimmels beschreibenden Planeten Saturn. Die Stellung des letztern „auf der Grenze, wo die Sphäre der Wandelsterne in die höhere Ordnung des Fixsternenhimmels übergeht," deute auf den „Gegensatz der im steten Wechsel begriffenen irdischen Schöpfung und der bewegungslosen Ruhe des Schöpfers, den Gegensatz der vielfach getheilten und bewegten untern Welt und der göttlichen Einheit der obern Welt," diese Ruhe sey das Wesen der Sabbatsidee, nur die Anknüpfung an die symbolische Anschauung der Planetensphären sey weggefallen. — Ist diese Ansicht die richtige, so beruht nicht blos der Tagessabbat, sondern der ganze Mosaische Festcyklus, dessen Grundidee die des שבת ist, seiner Bedeutung und seinem Ursprung nach auf heidnischen Lehren und Vorstellungen. Um so weniger können wir eine etwas genauere Prüfung umgehen. Die Grundlage der ganzen Combination bildet die auch von andern Neuern sehr entschieden behauptete chronologische Identität des Sabbats mit dem Tag des Saturn [1]), wobei zugleich vorausgesetzt wird, dass die Woche eine auf die sieben Planeten bezügliche Zeiteintheilung sey. Allein wir haben schon oben von dem gelehrtesten Chronologen unserer Zeit gehört, dass kein einziges altes Volk die Planeten bei seiner Zeiteintheilung berücksichtigte. Derselbe behauptet ferner: „Die Eintheilung der Zeit nach siebentägigen Wochen treffen wir in den verschiedensten Gegenden der Erde an, z. B. bei den Chinesen und den alten Peruanern; sie muss daher in der Natur selbst gegründet seyn"; über ihre Entstehung äussert er sich dann so: „die Woche ist ohne Zweifel eine Unterabtheilung des synodischen Monats; denn

---

1) Vgl. z. B. von Bohlen Genesis Einleitung S. 136 f.; altes Indien II, S. 244. Vatke bibl. Theologie S. 196. 198. 201. Letzterer schliesst sogar aus dieser Identität rückwärts und findet in ihr einen „unzweideutigen Beweis von der frühern ziemlich allgemeinen Verehrung des Saturn" bei den Hebräern.

statt $7\frac{3}{8}$ Tagen, welche die Mondviertel im Durchschnitt hatten, nahm man die am nächsten liegende Zahl von 7 Tagen, und ob man gleich bald finden musste, dass dieser Zeitraum kein genau messender Theil des Monats sey, so blieb man doch bei dieser Zahl, an die sich frühzeitig mystische Ideen geknüpft haben mögen“ 1). Somit ist man zum mindesten durch nichts genöthigt, die hebräische Zeiteintheilung nach Sabbaten von den Planeten abzuleiten, und es könnte dies nur dann mit einigem Fug und Recht geschehen, wenn die einzelnen Tage der Woche den Planeten zugeeignet und nach ihnen benannt worden wären, insbesondere wenn der siebente den Namen des Saturn geführt hätte. Allein auch davon findet sich bei den Hebräern, zumal im Mos. Zeitalter, keine leise Spur. Man hatte für die einzelnen Wochentage gar keine Namen, ja selbst die Monate erhielten solche erst in späterer Zeit; beide wurden einfach gezählt 2). Ja sogar bei keinem andern Volk kommt im hohen Alterthum die Benennung der Wochentage nach den Planeten vor. Zwar beruft man sich auf die Aegypter, allein die Stelle des Herodot, welche zum Beweis dienen soll, sagt nur ganz allgemein, die Aegypter hätten jeden Tag (im Jahr) einem Gott zugeeignet, kein Wort aber davon, dass der Wochencyklus den sieben Planeten geweiht und nach ihnen benannt worden sey 3). „Erst der im dritten Jahrhundert nach Chr. lebende Dio Cassius spricht überhaupt von einem siebentägigen Zeitkreise bei den Aegyptern 4) und zwar auf eine Weise, die blos den astrologischen Gebrauch desselben voraussetzen lässt“ 5). Wo nämlich überhaupt die Zueignung der Wochentage an die Planeten vorkommt, ist deren Aufeinanderfolge immer dieselbe, ohne doch „weder mit der wahren noch mit der eingebildeten Reihenfolge übereinzustimmen“ 6); mit Recht bemerkt von Bohlen, dass dies „Problem (der allenthalben gleichen Folge) nur aus der

---

1) Ideler Handbuch der Chronologie I, S. 60. vgl. 87. Ganz ebenso äussert sich über die Entstehung der Woche Schlegel in der Indischen Bibliothek II, S. 178.

2) de Wette Archäologie §. 180.

3) Herodot. 2, 82: *καὶ τάδε ἄλλα Αἰγυπτίοισί ἐστι ἐξευρημένα· μείς τε καὶ καὶ ἡμέρη ἑκάστη θεῶν ὅτευ ἐστί· καὶ τῇ ἕκαστος ἡμέρῃ γενόμενος, ὁτέοισι ἐγκυρήσει, καὶ ὅκως τελευτήσει, καὶ ὁκοῖος ἔσται.*

4) Dio Cassius Hist. Rom. 37, 17.

5) Ideler a. a. O. S. 178.

6) von Schlegel a. a. O.

orientalischen Astrologie gelöst werde" [1]. „Es wurde nämlich behauptet, die Planeten wechselten in ihrem Vorsitz nach den 24 Stunden des Tages; demjenigen nun, den die Reihe traf, über die erste Stunde des Tages zu walten, wurde dieser ganze Tag zugeschrieben." Nach Dio Cassius fing man dabei mit dem ersten oder äussersten Planeten, dem Saturn, an und zählte ihm die erste Tagesstunde zu, dem Jupiter die zweite, dem Mars die dritte u. s. w. Die 8te Stunde erhielt wieder Saturn und so wurde fortgezählt; bei einer solchen Zählung nun kommt die erste Stunde jedes Wochentages auf den Planeten, nach welchem er benannt ist [2]. Diese Art der Zählung und astrologischen Berechnung verräth aber hinlänglich den späten Ursprung der Benennung der Wochentage nach den Planeten, und es ist unbegreiflich, wie man bei einiger Ueberlegung eine derartige Zählung in das Mos. Alterthum hinaufrücken mag. Jedenfalls setzt sie die Stundeneintheilung voraus, und diese hatten ja zugestandenermassen die Hebräer im Mos. Zeitalter noch gar nicht. Wie spät überhaupt bei den orientalischen Völkern jene Benennung nach den Planeten üblich wurde, zeigt z. B. Indien. „Das älteste Indische Buch, sagt Schlegel a. a. O., worin ich mich erinnere die Wochentage erwähnt gefunden zu haben, ist der Hitopadesas," und dieses Buch ist eher jünger denn älter als unsre christliche Zeitrechnung; in dem alten Gesetzbuche des Manu kommt sogar die Wocheneintheilung überhaupt noch gar nicht vor, sondern nur die Theilung des Monats in zwei Hälften nach Neumond und Vollmond. Die Indischen Astronomen theilten den Tag in 30 Stunden, nicht aber in 24, wie die Benennung nach den Planeten voraussetzt [3]. Wollte man aber auch zu der gezwungenen Annahme seine Zuflucht nehmen, Mose habe die ihm und dem Volke in Aegypten bekannt gewordenen Planetennamen der Wochentage völlig aus dem Gedächtniss des Volkes zu vertilgen gewusst und nur den einen, den Tag des Saturn aus besondern Gründen beibehalten, so müsste doch wenigstens der Sabbat mit dem Saturntag zusammenfallen. Allein auch dies ist nicht der Fall. Ueberall ist der Saturntag der erste Wochentag, weil mit Saturn als dem äussersten Planeten

---

1) von Bohlen Genesis Einl. S. 136. altes Indien II, S. 249.
2) Vgl. die Stelle bei Ideler a. a. O. S. 179.
3) von Schlegel a. a. O.

bei jener astrologischen Zählung angefangen wurde [1]; der Sabbat dagegen ist, wie schon seine Verwandtschaft mit שֶׁבַע und seine Bedeutung des Aufhörens und Ruhens bezeugt, der siebente und letzte Wochentag. Eine Verlegung aber des Saturntages auf den letzten Tag lässt sich deshalb nicht annehmen, weil dadurch das ganze System, auf welchem die Benennung der Wochentage überhaupt beruht, gänzlich zerstört worden wäre und der Grund zur Benennung dann völlig wegfiele, daher denn auch nirgends eine ähnliche Verlegung zu finden ist, sondern, wie bemerkt, überall dieselbe astrologische Anordnung und Reihenfolge beibehalten wurde [2]. Wenn daher **Dio Cassius** selbst, gleich einigen andern spätern Autoren, wie **Tacitus** (Tibull?), den Sabbat mit dem Saturntag identificirt, so ist dies eine offenbare Verwechslung, die theils von der Ungenauigkeit herrührt, mit der gewöhnlich heidnische Schriftsteller Jüdische Sitten und Institutionen zu besprechen pflegen, theils auch in einer Verachtung dieser Institutionen ihren Grund haben mag. Man betrachtete nämlich, wie aus den oben angeführten Stellen hervorgeht, den Sabbat als ein Institut der Trägheit, Saturn aber führte, weil sein Gestirn als der äusserste Planet den Kreislauf am langsamsten vollendete, den Namen der Langsame, der Träge [3]; der vermeintliche Trägheitstag der Juden erinnerte so an Saturn, und man glaubte ihn nicht besser bezeichnen zu können als durch Zusammenstellung mit dem Saturntag: genau zu erforschen, ob beide Tage auch wirklich chronologisch zusammenfielen, schien nicht der Mühe werth. —

---

1) **Dio Cassius** l. c. 18. sagt ausdrücklich, man habe angefangen *ἀπὸ τῆς ἔξω περιφορᾶς τῆς τῷ Κρόνῳ διδομένης* und 19: es sey Sitte gewesen *τὰς ὥρας τῆς ἡμέρας καὶ τῆς νυκτὸς ἀπὸ τῆς πρώτης ἀρξάμενος ἀριθμεῖν, καὶ ἐκείνην μὲν τῷ Κρόνῳ διδοὺς* etc.

2) **Baur** a. a. O. S. 171. gesteht die umgekehrte Stellung des Saturntages zu und sucht sie dann so zu erklären: „Von oben herab die Reihe zu beginnen und vom Absoluten zur endlichen Ordnung der Dinge herabzusteigen, entspricht dem speculativen Standpunkt, auf welchen sich der Aegypt. Priester stellte, dagegen von unten zu beginnen und sich auf diese Weise zum Höchsten zu erheben ist dem praktischen Standpunkt des Gesetzgebers ganz gemäss, der von dem unmittelbar Gegebenen aus das Gemüth der Menschen erst zum höchsten Gegenstand der Religion hinaufführen will.“ Abgesehen von dem Künstlichen dieser Erklärung setzt sie voraus, dass Mose die Planeten in umgekehrter Reihenfolge betrachtete und sie von unten hinauf so zählte, wie man sich ihre Stellung dachte, nicht aber, wie sie bei der astrologischen Zueignung an die Wochentage auf einander folgten.

3) **von Bohlen** altes Indien II, S. 248. **Baur** a. a. O. S. 154.

Nicht besser als mit der chronologischen Identität des Sabbats und des Saturntages steht es mit der Identität der Ideen, welche sich an den Saturn und an den Sabbat anknüpfen. Was die drei Vorstellungen vom Wesen des Saturn, welche die Parallele begründen sollen, vorerst im Allgemeinen betrifft, so erklärt sie Baur selbst für griechisch und römisch, und allerdings nur in dieser abendländischen Färbung konnten sie zu einer Vergleichung benutzt werden; denn dass im alten Orient Kronos der Gott der Freiheit und Gleichheit, des göttlich seligen Lebens gewesen wäre, wird Niemand behaupten wollen; eine Herübernahme rein griechischer und römischer Vorstellungen in den alten Mosaismus verbietet aber schon die Chronologie. Im Orient verband man mit Saturn als Planetengott (und nur als solcher kommt er hier, wo es sich um einen ihm neben den andern Planeten geweihten Wochentag handelt, in Betracht) allgemein ganz andere Vorstellungen. Weit entfernt, für den Gott des seligen, glücklichen Lebens, der Freiheit und Gleichheit zu gelten, ward er vielmehr als unheilbringend gefürchtet. Bei den Arabern hiess er „das grosse Missgeschick“ [1]); die Chaldäer verehrten ihn in einem schwarzen Tempel, in schwarzen Kleidern opferten sie ihm einen alten Stier und fleheten dabei „dass er sie mit seinen schädlichen Einflüssen verschonen möge“ [2]). Sein Bild war von schwarzem Stein, seine Rauchopfer übelriechend, die Milz als Organ der Melancholie war ihm geweiht [3]); unter den sieben Planetenmetallen gehörte ihm nicht eines der edlen, Gold oder Silber, sondern das schwere, dumpfe Blei an (I, S. 279). Ja selbst bei den Römern hiess er als Planet *Stella nocens* oder *sidus triste*, oder *grave Saturni sidus in omne caput*, und man wusste allerlei von dem nachtheiligen Einfluss dieses Gestirns auf die Menschen zu sagen [4]); namentlich aber galt gerade der Saturntag für ein Unglückstag und hiess als solcher *dies ater* [5]). Und diesen Tag nun soll Moses zum heiligsten, zum Repräsentanten aller Feste, zur Basis des gan-

---

1) Winer Real W. B. II, S. 455. Stuhr die Religionssysteme des Orients S. 437.

2) Stuhr a. a. O. S. 407.

3) Görres Mythengeschichte S. 291. Norberg *Onomast. Cod. Nasar.* p. 76.

4) Vgl. die Nachweisungen bei Winer a. a. O.

5) Selden de jure nat. et gent. pag. 404 sqq.

zen Festcyklus gemacht haben! Bei genauerer Betrachtung sind überdies jene geltend gemachten Ideen, die sich an Saturn bei den Griechen und Römern anknüpfen, himmelweit von der Sabbatsidee verschieden. Letztere ist ausschliesslich die der Ruhe, welche zugleich die Rückkehr in den status quo, die Wiederherstellung und Erneuerung in sich fasst. In keiner seiner Formen aber war der Sabbat ein Freiheits- und Gleichheitsfest, wie die Saturnalien, denn selbst das Jobeljahr war seinem eigentlichen Wesen nach ein Wiederherstellungsjahr, worin nicht entfernt jene Freiheit herrschte, die das Wesen der Saturnalien ausmachte. Letztere haben ihren Ursprung in rein kosmischen Vorstellungen: die Ungebundenheit der Sklaven wies auf die Befreiung und Lösung des grossen Jahresgottes, Saturn, zur Zeit der Sonnenwende hin [1]). Ebenso ist die Idee der Ruhe, wie sie im Sabbat dargestellt ist, wahrlich etwas ganz anderes, als die Idee der unwandelbaren Welt des Fixsternhimmels über dem Saturn. In Saturn selbst liegt ja auch nur der Begriff der langsamen Bewegung, nicht aber der absoluten Bewegungslosigkeit, wie der Fall seyn müsste, wenn er, wie der Sabbat, die Ruhe im Gegensatz zur Bewegung darstellen sollte. Und was hat überhaupt die Ruhe Gottes nach dem Werk der Schöpfung mit der langsamen Bewegung des äussersten Planeten und mit dem Fixsternhimmel zu thun? Alle verschiedenen Ideen die sich am Saturn oder Kronos bei Griechen und Römern anschliessen, wurzeln zuletzt in Einer, und diese bestimmt Stuhr mit Recht so: „Das Wesen des Kronos ist zu deuten auf den Begriff des Flusses der Zeiten, der Zeitlichkeit, im Gegensatz gegen den griechischen Begriff der Ewigkeit; und von daher stammt auch der Name Kronos“ [2]). Insofern nun die Ruhe des Sabbats der sinnliche Reflex des Ewigen gerade in seinem Gegensatz zum Zeitlichen ist, erscheint demnach die Grundidee des Sabbats als das gerade Gegentheil der Grundidee des Kronos. — Schliesslich kommt aber noch vorzüglich in Betracht, dass kein einziges Volk, mochte es die Wochentage nach den Planeten benennen oder nicht, den siebenten oder irgend einen andern derselben als Fest- oder Feiertag hielt, und selbst Vatke erklärt

---

1) Creuzer Symbolik II, S. 215—217.

2) Stuhr die Religionssysteme der Hellenen S. 28.

daher die Feier des Sabbats „für ausschliesslich hebräisch“ [1]) Waren die an Saturn sich knüpfenden Ideen von der Wichtigkeit, dass sie eine Feier des Saturntages veranlassten, so musste dieselbe doch vor allem da sich entwickelt haben und bestanden seyn, wo jene Ideen zu Hause waren, also bei den Griechen oder Römern, oder Phöniciern oder Aegyptern, im Heidenthum überhaupt; allein davon findet sich nirgends nur eine Spur. Bei den Griechen treffen wir wohl einen heiligen siebenten Monatstag, der dem Apollo geweiht war, an, aber keinen heiligen siebenten Wochentag, und ausserdem war dieser siebente Monatstag nicht mehr heilig als auch der erste, vierte und noch einige andere, überhaupt aber waren diese Tage keineswegs Feiertage, wie der Mos. Sabbat [2]). Bei den Römern war, wie bemerkt, der Saturntag, weit entfernt ein Festtag zu seyn, vielmehr *dies ater.* Eben so wenig findet sich bei den Aegyptern etwas derartiges, und doch soll gerade von ihnen die Institution des Sabbats entlehnt seyn [3]); im Orient überhaupt war der Saturntag der eigentliche Unglückstag. Man denke nun: dem Sabbat und mittelbar dem ganzen Israelitischen Festcyklus sollen ursprünglich heidnische Vorstellungen, die nur etwas modificirt

---

1) Vatke bibl. Theologie S. 702. Vgl. Rosenmüller Morgenland II, nr. 244. Selden l. c. 3, 15 und die oben angeführten Worte Julians und Theodorets.

2) Ideler a. a. O. S 88 f.

3) Baur a. a. O. S. 170 kann nicht umhin einzugestehen, „dass sich bei andern Völkern kein der jüdischen Sabbatfeier entsprechender religiöser Gebrauch vorfinde,“ sucht dies aber durch die Bemerkung zu beseitigen, „dass, was anderswo und in Aegypten insbesondere in den engern Kreis des priesterlichen Lebens eingeschlossen blieb, oder auch wohl nur einzelnen höheren Classen des Priesterstandes vorbehalten seyn sollte, eben darum auch nie wahrhaft national werden konnte, in der Mos. Religion in die eigentliche Mitte des Volkslebens herausversetzt seyn“ möchte. Allein auf diese Weise lässt sich in der That Alles darthun. Zuerst wird der Aegypt. Ursprung des Sabbat als unzweifelhaft behauptet, dann aber, weil man ihn gar nicht bei den Aegyptern findet, in das Dunkel der priesterlichen Geheimlehre verwiesen! Wenn von Bohlen Genesis S. 136 f. die Behauptung aufstellt: „Die Heiligkeit eines (Wochen-) Tages richtete sich bei den verschiedenen Nationen nach dem ausschliesslichen Dienste eines Gestirns; bei den meisten Völkern war ein Tag der Sonne geweiht, bei den alten Arabern der Venus.... bei den Aegyptern und Phöniciern dem Saturn,“ so sind dies lauter und dazu grobe Unrichtigkeiten. Denn falsch ists, dass die verschiedenen Völker, welche die Wochentage nach den Planeten benannten, einen Tag vor den andern, wie die Juden den Sabbat, heilig hielten; falsch ist's, dass die Aegypter „ausschliesslich“ den Saturn verehrten; falsch endlich ist's, dass sie den Saturntag vor den andern Wochentagen feierten.

wurden, zu Grunde liegen und im Heidenthum selbst, wo sie doch ihre ursprüngliche Gestalt und Kraft behielten, konnten sie nicht einmal das veranlassen, was sie im Mosaismus sollen veranlasst haben, nämlich einen Fest- oder Feiertag. Kann es eine unhaltbarere, ungegründetere Ansicht geben als diese? Es ist auch hier wieder, wie wir es bisher so vielfach getroffen haben: lieber sucht man das Entfernteste und Unwahrscheinlichste auf, als dass man der doch jedenfalls einzigen Erscheinung des Mosaismus in der alten Welt eine originale Institution zugesteht. Der Mos. Sabbat ist eine so durch und durch mit den characteristischen Grundlehren der Israel. Religion zusammenhängende und verwachsene Institution, dass es so wenig als zum Mosaismus selbst eine Parallele zu ihm giebt.

§. 3.

Bedeutung des Monatsabbats.

Eingangs des vorigen §. wurde bereits das Verhältniss der verschiedenen den Sabbatcyklus bildenden Zeitkreise zu einander als das einer immer weitern Entfaltung und Ausdehnung der Idee des שבת bestimmt. Hier fragt sich daher zunächst, inwiefern diese Entfaltung beim Monatsabbat im Verhältniss zum Tagessabbat statthat. Der Letztere stellt als der erste in der Sabbatreihe und als der innerste, engste Kreis des Cyklus den Begriff der Ruhe zwar in aller Strenge und Schärfe aber doch nur ganz allgemein und schlechthin dar: der in שבת zugleich liegende Begriff der Zurückführung und Wiederherstellung ist noch keineswegs bestimmt hervorgetreten, sondern liegt mehr implicite darin. Im Monatssabbat dagegen tritt dieser letztere Begriff entschieden hervor, zugleich aber erweitert und verallgemeinert sich der der Ruhe. Der je siebente Monat ist nämlich derjenige, in welchem die grosse jährliche Sühne des ganzen Volks vollzogen wird. Die Tilgung alles dessen, was die Gemeinschaft Israels mit Jehova dem Heiligen, somit den Heiligungsbund, diese Grundlage der Theokratie, aufhebt, ist eo ipso ein Zurückführen in den status quo, ein Wiederherstellen des Volkes zum heiligen Volke Jehova's, ein Erneuern des gestörten Bundesverhältnisses. Das Versöhnungsfest gehört daher seiner Grundidee nach mit in den Sabbatcyklus; dies erweist sich noch ausdrücklich einerseits aus seiner Bezeichnung

als שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן d. i. der grosse Sabbat, das grösste jährliche Sabbatfest (Lev. 16, 31), andrerseits daraus, dass mit ihm die beiden Jahrsabbate, das Sabbat- und das Jobeljahr eröffnet werden. Der je siebente Monat ist aber auch derjenige, mit welchem die jährliche Arbeit aufhört, denn in ihm ward das grösste und letzte Erndtefest, das Fest des Einsammelns (Laubhütten) gefeiert; Agrikultur war der eigentliche Erwerbszweig des Volkes und seine ausschliessliche Lebensbeschäftigung, mit dem siebenten Monat begann daher für das ganze Volk die jährliche Ruhezeit, die jedoch von anderer, nämlich allgemeinerer Natur ist, als die wöchentliche Sabbatsruhe. Hieraus wird zugleich klar, warum die beiden grössten Jahresfeste nothwendig dem Sabbatsmonat angehören und dieser drei Feste in sich schliesst, während in andere Monate keines fällt. Aeussere Gründe lassen sich dafür gar nicht auffinden, es ist lediglich die innere Beziehung, in welcher jene Feste zur Sabbatsidee stehen, was ihre Verlegung in einen und denselben Monat, den Sabbatmonat veranlasst hat.

Als Sabbatsperiode überhaupt war nun der siebente Monat bezeichnet durch die F e i e r s e i n e s e r s t e n T a g e s. Nach hebr. Denkweise ist das Erste eines jeden Ganzen, wie der Anfang und das Haupt, so auch der Repräsentant und Stellvertreter desselben. So wurde z. B. der ganze Erndteertrag durch die Darbringung der Erstlinge als seines Repräsentanten geweiht; ebenso vertrat die Erstgeburt bei Menschen und Thieren alle folgenden Geburten, durch ihre Weihe wurden diese sämmtlich geweiht. Der Apostel spricht dies Röm. 11, 16 geradezu mit den Worten aus: *εἰ δὲ ἡ ἀπαρχὴ ἁγία, καὶ τὸ φύραμα· καὶ εἰ ἡ ῥίζα ἁγία, καὶ οἱ κλάδοι* (Vgl. oben S. 47). Ganz analog wurde nun auch der siebente Monat geweiht und geheiligt durch die Feier seines ersten Tages, welcher als Repräsentant des ganzen Sabbatmonats daher auch kein blosser Ruhetag שַׁבָּת, sondern ein Ruhe f e s t שַׁבָּתוֹן, ein eigentlicher Festtag war [1]. Dieser Repräsentant des ganzen Sabbatmonats führt aber noch einen besondern und eigenthümlichen Namen, er heisst יוֹם תְּרוּעָה

---

1) P h i l o de sept. et fest. pag. 1193 nennt ihn sehr bezeichnend *ἱερομηνία i. e. sacri mensis festum.*

oder זִכְרוֹן תְּרוּעָה Lev. 23, 24. Num. 29, 1, d. i. Tag (Gedenktag) des Schalls, nämlich der Posaune; Posaunenschall und weiter nichts wird uns auch als das Eigenthümliche der Feier dieses Festes angegeben. Zwar wurde nach Num. 10, 10 auch bei andern festlichen Gelegenheiten die Posaune geblasen, allein dann war es doch nur Nebensache, hier aber bildet es die eigentliche und characteristische Festceremonie, wie daraus schon hervorgeht, dass das Fest darnach benannt wurde. Da der Name dem Orientalen immer mehr oder weniger Bezeichnung des Wesens der Sache ist, die ihn führt, so muss der Posaunenschall nothwendig in einer innern Beziehung zu dem eigenthümlichen Wesen unsres Festtages, als Repräsentanten des Sabbatmonats stehen. Nimmt man dazu, dass, wie dieser so auch die beiden Sabbatjahre mit feierlichen Posaunenschall eröffnet werden sollten, so wird man es um so weniger bezweifeln können, dass der Posaunenschall überhaupt mit der Sabbatsidee in genauem Zusammenhang muss gedacht worden seyn. Diesen nachzuweisen, ist nun zunächst unsre Aufgabe.

Die Posaune hat unter allen den Alten bekannten Instrumenten den lautesten, stärksten, kräftigsten, am weitesten schallenden Ton (קוֹל Stimme 2 Sam. 15, 10. Ex. 19, 16. 19); sie wurde darum gebraucht, um das ganze Volk aufzurufen zum Aufbruch, zur Versammlung, zur Schlacht. Das einerseits Mächtige und Majestätische, andrerseits Aufregende und Erweckende ihres קוֹל veranlasste, weil ihr darin nichts gleich kam, sie mit dem קוֹל Jehova's, als dem Alles durchdringenden, mit unwiderstehlicher Kraft aufrufenden, mächtigen und majestätischen, zusammenzustellen. Als Jehova's קוֹל vom Sinai herab ertönte (Deut. 4, 12. Ex. 19, 5), hörte man zugleich den starken קוֹל der Posaune Exod. 19, 16. 19 und in der Stelle Hebr. 12, 19 steht von derselben Sache σάλπιγγος ἤχῳ ganz parallel mit φωνῇ ῥημάτων sc. θεοῦ, letzteres ist eine Art Epexegese zu ersterm. Ebenso sagt Johannes von der göttlichen Stimme, die er hörte und die zu ihm sprach: Ich bin der Erste und der Letzte u. s. w., es sey gewesen φωνὴ μεγάλη ὡς σάλπιγγος Offb. 1, 10. 4. 1, woraus wiederum der Ausdruck Matth. 24, 31: σάλπιγξ μεγάλης φωνῆς sich erklärt. Aber nicht blos die Stimme Gottes selbst, sondern auch die Stimme derer, durch welche Gott ruft, die in seinem Namen und Auftrag reden, also Gottes Wort verkünden

und zwar nach allen Seiten, weithin, um Alle aufzuwecken, aufzuregen, wird, als mittelbar göttliche Stimme, mit dem קול der Posaune verglichen. So geht z. B. der Befehl Jehova's an Jesaja: „Rufe getrost ..., erhebe deine Stimme (קול), wie eine Posaune und verkünde meinem Volke u. s. w." Jes. 58, 1, und an Hosea (8, 1): „Rufe laut, wie eine Posaune" d. i. rufe in meinem Namen, mit einer alles durchdringenden, aufweckenden Stimme. Da nun das Ertönen der Posaune an unserm Festtage jedenfalls keinen nur äusserlichen Zweck hat, sondern den eigentlichen Festritus bildet, also auch von religiöser Bedeutung ist, so werden wir um so weniger Anstand nehmen, es auf den קול Jehova's zu beziehen, als es namentlich durch die im Auftrag und Namen Jehova's handelnden Priester (S. 16) verrichtet wurde. Es fragt sich daher jetzt weiter, in welcher Beziehung denn der durch den Posaunenschall bezeichnete קול Jehova's zu unserm nach ihm selbst benannten Feste steht. Dies wird sich ergeben, wenn wir die bibl. Stellen zu Rathe ziehen, in welchen des Posaunenschalls, als Symbols des קול Jehova's, zu einer bestimmten Zeit, bei einer bestimmten Veranlassung Erwähnung geschieht. Zuerst gehört hierher der Ausdruck „die letzte Posaune" 1 Kor. 15, 52. Dass dies die Posaune Gottes, also Gottes Stimme ist, versteht sich von selbst und erhellt zum Ueberfluss noch besonders aus 1 Thess. 4, 16, wo geradezu steht *σάλπιγξ θεοῦ*, erläuternd das vorausgehende *φωνὴ ἀρχαγγέλου*. Das Beiwort „letzte" hingegen weist auf die Zeit hin, und „letzte Posaune" ist so viel als die Zeit, wo die Stimme Gottes zum letztenmal erschallt. Ueber das Wesen und die Eigenthümlichkeit dieser Zeit lässt dann der Apostel nicht im Zweifel, er schildert sie als die Zeit der vollendetsten *ἀποκαταστασις* und redintegratio: Alles, was im Verlauf der Zeit überhaupt verderbt worden, wird wieder hergestellt; das Verwesliche (Vergängliche) wird anziehen das Unvergängliche, alle Zerstörung und Vernichtung, alle Widerwärtigkeit und Feindschaft, die sich in der Zeit entwickelt haben und durch sie bestehen, hat ein Ende, Alles gleicht sich aus, selbst der „letzte" Feind, der Tod, wird verschlungen in den Sieg und aufgehoben, und Gott wird Alles in Allem seyn 1 Kor. 15, 24—28. 52—57. Ferner finden wir besonders zur Zeit eines göttlichen Gerichts der Posaune Gottes erwähnt. vgl. 27, 13. Joel. 2, 1. Zach. 3, 14. (Hos. 8, 1). Matth. 24, 31. 1. Thess. 4, 16, besonders Offb. 8, 2—13.

9, 1—21. 10, 7. 11, 15. Dies ist dem vorigen Fall ganz analog, insofern jedes göttliche Gericht darin besteht, dass die Feinde Gottes bestraft und vernichtet, die Frommen aber aus Noth und Tod errettet und erhoben werden; alles göttliche Richten ist ein Ausgleichen dessen, was im Lauf der Zeit ungleich geworden, ein Vertilgen und Aufheben des Bösen, Nichtigen, Ungöttlichen, das sich in der Zeit dem Ewigen und Göttlichen gegenüber entwickelt hat, es ist ein Herstellen des Zustandes, wie er seyn soll, sich aber im Lauf der Zeit verändert, verschlechtert hatte. Was hat aber die Posaune oder Stimme Gottes gerade mit solchen Zeiten der Ausgleichung, der Herstellung, der ἀποκαταστασις und recreatio zu thun? Die Stimme Gottes ist kein blosser Ton und leerer Schall, sondern seine schaffende, allmächtige, allumfassende Kraft: So er spricht, so geschiehts; sein Reden ist ein Wirken und Thun. Jede derartige Restitutio und Recreatio ist aber so gut, wie die Constitutio und Creatio, nur ein Werk der Göttlichen Kraft, die das, was anders geworden, was sich vom ursprünglichen Zustand entfernt hat, in diesen Zustand zurückzurufen vermag. Mit der aufregenden, erweckenden Stimme der Posaune konnte aber diese zurückrufende Stimme Gottes um so eher verglichen werden, weil jene Ausgleichung und Herstellung kein ursprüngliches Schaffen, sondern ein Neu- oder Umschaffen, ein Erwecken und Aufrufen aus dem nichtigen, verderbten Zustand ist. Daraus können wir nun den allgemeinen Satz ableiten: Jede Zeit, wo die Posaune Gottes erschallt, ist in irgend einer Beziehung eine Zeit der Recreatio, der Ausgleichung, Zurückführung, Wiederherstellung und Erneuerung, und diese geschieht dadurch, dass sich das Göttliche als solches der Zeit und dem Zeitlichen gegenüber offenbart, d. h. dass sich das ewige, wahrhafte, unveränderliche und unvergängliche Seyn (Ruhe) sich in seiner Macht über das veränderliche, vergängliche, sich verschlimmernde, nichtige Seyn (Zeit) erweist und geltend macht. Hiermit liegt nun der Zusammenhang des Posaunenschalls mit der Grundidee des שבת klar zu Tage. Da er sich aber nicht sowohl auf den Begriff der Ruhe schlechthin, als vielmehr auf den Hebräer zugleich darin liegenden der Wiederherstellung und Zurückführung bezieht, so ist es ganz natürlich, dass wir ihn noch nicht beim Tagessabbat finden, sondern erst beim Monatsabbat, weil mit diesem erst jener letztere Begriff bestimmt heraustritt, im Tagessabbat aber

der der Ruhe schlechthin vorherrschend ist. Nach dem Allen kann über die Bedeutung des Ritus, der unserm Feste eigenthümlich ist und ihm den Namen gab, kein Zweifel mehr seyn: Durch seine Diener, die Priester, welche die Posaunen bliesen, liess Jehova seinem Volke anzeigen, dass die wichtigste Periode des Jahres, der Wiederherstellungsmonat, angebrochen und mit ihm die Versöhnung und Ausgleichung mit ihm, die Zurückführung zu ihm, dem Heiligen Israels, herangenaht sey. In dieser göttlichen Ankündigung lag zugleich ein Aufruf zur Rückkehr zu Jehova (שׁוּב אֶל יְהוָה 1 Kön. 8, 33. Ps. 22, 28 u. s. w.), zur Bekehrung, zur gehörigen Bereitung auf die Versöhnung u. s. w.

Die etwas modificirte Benennung unsres Festtages זִכְרוֹן תְּרוּעָה darf nicht mit de Wette und Gesenius, die sich auf Ex. 20, 8 und Esth. 9, 28 berufen, wo זָכַר so viel als Feiern sey, geradezu durch „Feier des Jubelklangs“ oder „Feier mit Jubelklang“ übersetzt werden. Von Jubel ist hier ohnehin keine Rede, und das Wort זִכָּרוֹן kommt nirgends in der allgemeinen Bedeutung „Feier“ vor, wie denn auch kein anderes Fest so genannt wird. Schon daraus und noch mehr aus Num. 10, 9 geht deutlich hervor, dass das „Gedenken“ in einer bestimmten Beziehung zum Posaunenschall, d. h. zu dessen Bedeutung stehen muss. In jener Stelle heisst es nämlich: „Wenn ihr in den Streit ziehet in eurem Lande wider eure Feinde, so sollt ihr mit den Posaunen blasen und es wird eurer vor Jehova eurem Gott gedacht (נִזְכַּרְתֶּם) und ihr werdet errettet werden von euren Feinden“; unmittelbar darauf wird dann das Blasen auch an den Festen geboten לְזִכָּרוֹן לִפְנֵי אֱלֹהֵיכֶם. Hiernach bezeichnet der Name זִכְרוֹן תְּרוּעָה unser Fest als ein solches, wo durch den Posaunenschall angedeutet wird, dass Israels vor Jehova gedacht werde, d. h. nach der angeführten Stelle und Neh. 5, 19. 13, 22. Jer. 2, 2. Lev. 26, 45. Ezech. 18, 22 u. s. w. als eine **Zeit göttlicher Hülfe und Errettung.** Dies ist aber der durch unser Fest repräsentirte Monatsabbat, insofern er namentlich die Errettung aus der Sünde und Trennung von Jehova, die gnädige Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Jehova, in der alles Heil liegt, herzubringt (Ezech. 18. 22. 33, 16), und in dieser Beziehung eben durch die תְּרוּעָה der Posaune angekündigt wird.

Die öffentlichen Festopfer, welche an diesem Festtage gebracht werden sollten, waren dieselben, wie an den andern eigentlichen Festtagen, und stehen darum auch in keiner speciellen Beziehung zu dem eigenthümlichen Wesen desselben, sondern mehr zu einer Festzeit im Allgemeinen. War das Opfer diejenige Handlung, in der sich der Cultus überhaupt concentrirte, so mussten auch die eigentlichen Cultuszeiten d. i. die Feste durch grössere, vermehrte Opfer ausgezeichnet seyn; und dass es meist Brandopfer waren, brachte die Natur dieser Opfergattung mit sich (Vgl. oben S. 363). Doch sollten sie zugleich von einem Sündopfer begleitet seyn, worüber jedoch ebenfalls oben schon (S. 398). Das Opfermaterial bestand aus allem dem, was überhaupt für Israel opferbar war, Stier, Widder, Ziege, Lamm, Mehl, Oel, Wein (mit Ausnahme von Tauben, welche nur als Surrogate anzusehen sind), ganz gemäss dem Charakter einer Festzeit im Allgemeinen. Während von den drei erstgenannten Thieren nur je ein Stück geopfert ward, weil sie überhaupt an andern Tagen nicht dargebracht wurden, war die Zahl des täglichen Lammopfers vervielfacht und zwar bis auf sieben Lämmer. Wie jede Festzeit als solche die Sieben an sich trägt, so sollte auch das Festtagsopfer dem gewöhnlichen Tagesopfer gegenüber nach der Sieben bestimmt seyn. Die Speisopfer richteten sich der Quantität nach, wie immer, nach den Thieren, zu welchen sie gehörten und sind auch hier ganz der Regel Num. 15, 1 ff. (S. 304) gemäss.

Noch sind die verschiedenen über den Ritus des Posaunenblasens aufgestellten ältern und neuern Behauptungen zu erwähnen, zumal da die bisher entwickelte Ansicht für jetzt noch ganz allein dasteht und daher um so mehr der Rechtfertigung gegen jene bedarf. Die gegenwärtig gewöhnliche Meinung, in deren Richtigkeit man gar keinen Zweifel mehr setzt, hält das Blasen der Posaune für das Zeichen und den Ausdruck der Freude, des Jubels, einer erhöheten, gesteigerten Festlichkeit [1]). Dies, glaubt man, passe vorzüglich zu einem Neujahrsfest, wofür unser Fest gewöhnlich gehalten wird. So schon Spencer, der ausser dem allerlei Lärm und Pomp dem Feste auch noch grosse Gastmahle, Chöre u. s. w. andichtet und die Posaunen für

1) So noch zuletzt Wolde in der Preisschrift de anno Hebr. jubilaeo. pag. 21.

Widderhörner hält, welche durch ihre halbrunde Gestalt auf den Neumond hätten hinweisen sollen [1]. George hält auch den Lärm für die Hauptsache, das Neujahrsfest sey „ein Bittfest für die Zukunft,“ da „müsse Jehova erinnert werden und lärmender Trompetenton sey dazu nöthig“ [2]. Allein fürs erste war unser Fest im Mos. Zeitalter noch kein Neujahrsfest, ein solches gab es damals überhaupt nicht, in keinem Buch des Pentateuch findet sich irgend eine leise Andeutung davon. Sodann aber müsste das Fest, wenn es von dem vermeintlichen Zeichen der Freude und des Jubels den Namen haben soll, auch vor andern ein Freuden- und Jubelfest seyn. Nun ist aber von allen Mos. Festen das Laubhüttenfest das fröhlichste, das eigentliche jährliche Jubelfest, und doch finden wir weder, dass an ihm vorzugsweise die Posaunen geblasen werden sollten, noch dass es darnach benannt worden wäre. Umgekehrt dagegen führt unser Fest den Namen vom Posaunenschall und doch lässt sich an ihm nicht entfernt etwas entdecken, wodurch es sich als κατ' ἐξοχὴν Jubelfest darstellte. Wie wenig das Posaunenblasen auf Jubel und Freude sich bezog, erhellt auch noch besonders daraus, dass, wie der Monatsabbat, so auch die Jahrsabbate damit eröffnet wurden, letztere aber auf den Versöhnungstag, und dieser, weit entfernt ein Jubel- und Freudenfest zu seyn, war vielmehr ein Fast-, d. i. Trauertag. Lev. 25, 9. vgl. mit Lev. 16, 29. 23, 29. Ausserdem wäre es auch sehr auffallend, falls es darum zu thun war, die Gemüther durch Musik zur Freude zu stimmen, dazu nur und allein der Posaunen sich zu bedienen. Welche Instrumente man bei Freudebezeugungen und Festlichkeiten gebrauchte, zeigt Gen. 31, 27. Exod. 15. 20, anderer späterer Stellen nicht zu gedenken. Und warum war dann das Posaunenblasen ein priesterliches Geschäft? Zeigt dieser Umstand allein nicht schon, dass es religiöser, d. i. bedeutsamer Natur war? So sahen es auch die Rabbinen immer an, allein die Deutungen selbst, die sie ihm gaben, sind meist höchst wunderlich. Die gewöhnliche Jüdische Deutung hält daran fest, dass mit Widderhörnern geblasen worden sey, und findet in diesen dann eine Hinweisung auf den Widder, der an Isaaks Statt geopfert und

---

1) Spencer de leg. Hebr. ritual. III, 4, 2.

2) George die ält. Jüd. Feste S. 221.

durch welchen dieser vom Tod befreit worden sey!! [1]); ferner soll eine Beziehung auf die unter Posaunenschall erfolgte Gesetzgebung am Sinai darin liegen; oder weil Salomo's Regierungsantritt mit Posaunenschall verkündet worden 1 Kön. 1, 39, das Königseyn Jehova's über Israel, oder endlich auch die Messianische Zeit und die Auferstehung der Todten damit angezeigt worden seyn [2]). So ungereimt dies alles seyn mag, blickt doch immer noch die wahre Bedeutung etwas durch, insofern eine Beziehung auf Befreiung, Errettung, Erneuerung und Wiederherstellung darin gefunden wird. — Eine ganz eigenthümliche Deutung hat Philo aufgestellt. Für die Israeliten habe der Posaunenschall an die Gesetzgebung erinnert und auf den grossen Nutzen der weiten Verbreitung guter Gesetze hingewiesen; aber ausserdem sey damit noch ein allgemeiner Zweck für Alle verbunden gewesen. Die Posaune, als Kriegsinstrument, deute auf einen Krieg in der Schöpfung hin, nämlich auf die sich widerstreitenden Naturkräfte, wie die brennende, austrocknende Sonnenhitze und der übermässige Regen: Gott aber stelle durch seine Kraft den Frieden und die Harmonie der Natur stets wieder her. Das Posaunenfest fordere daher als solches zum Lob und Dank gegen den die Zerstörung verhindernden, Fruchtbarkeit und Segen wirkenden Gott auf [3]). Diese Deutung passt ganz zu der des hohenpriesterlichen Amtskleides und der Stiftshütte, d. h. sie ist rein kosmisch gehalten und im Sinne der Naturreligion, nur durch die Beziehung auf den Einen Gott etwas dem Mosaismus genähert. Nirgends aber finden wir in letzterm des Kriegs und Widerstreits der Naturkräfte erwähnt, noch weniger diesen Krieg in den Cultus hineingezogen. Auch hätte, da es mit dem Feste nicht sowohl dem Krieg selbst in der Natur, sondern dem durch Gott bewirkten Frieden gilt, statt eines zum Krieg erst auffordernden Instrumentes, ein Frieden und Ruhe bezeichnendes zu der Feierlichkeit verwendet werden müssen. An diese Philonische Deutung hat übrigens Baur die seinige auf scharfsinnige Weise angeknüpft. Der religiöse Gebrauch der kriegerischen Posaune, behauptet er, hinge mit der hebr. Idee des אֱלֹהֵי צְבָא zusammen,

---

1) Surenhus Mischna II, p. 341. — Reland Antiq. sacr. IV, 7, 3.

2) Vgl. besonders Abarbanel zu Lev. 23, 24, der sieben Gründe aufführt. Carpzov Appar. crit. Ant. p. 426. — Lundius jüd. Heiligthümer S. 1024 ff.

3) Philo de sept. et fest. pag. 1194.

welchem gegenüber das Volk und insbesondere die Priesterschaft als צָבָא erscheine. „Daher soll nun auch, fährt er fort, der ganze von Jehova geordnete Weltlauf in der Natur und dem Menschenleben gleich einem geordneten Kriegsheer fortschreiten, durch dessen regelmässigen Gang alles abgewehrt wird, was die von Gott bestimmte Ordnung zu stören droht. Darum erschallt nun auch die kriegerische Posaune in jedem Moment, in welchem der grosse Führer des Heeres entweder für den Zweck einer besondern Offenbarung ein Zeichen seiner Nähe geben, oder eine bedeutungsvolle Epoche des von ihm bestimmten Zeit- und Weltlaufs verkündigen will.“ Und schon vorher heisst es: „Der Posaunenschall war in der religiösen Symbolik des Mos. Cultus bei besonders bedeutungsvollen Epochen das Zeichen, dass die alte Zeit abgelaufen und eine neue beginne“ [1]). Dies letztere streift an das Richtige, allein die Hauptsache, die Beziehung des Posaunenschalls auf die Sabbatsidee, insbesondere die Idee der Zurückführung und Wiederherstellung ist gänzlich übersehen. Unrichtig ist auch die Beziehung auf Krieg und geordnetes Kriegsheer statt auf die alles bewegende, ausgleichende und wiederherstellende Stimme Jehova's. Ueberhaupt aber fehlt dieser Deutung, so sinnig und schön sie ist, der eigenthümlich Mosaische Charakter; immer jedoch bleibt ihr das Verdienst, das Symbolische des Posaunenschalls wieder geltend gemacht und von der gewöhnlichen gedankenlosen blos äusserlichen Auffassung zur richtigen eingelenkt zu haben.

§. 4.

Bedeutung der Jahrsabbate.

Wie die beiden Jahrsabbate chronologisch im Verhältniss zu dem Tages- und Monatsabbat grössere, umfassendere Zeitkreise bilden, so erscheint auch der Bedeutung nach die Sabbatsidee in ihnen weiter ausgedehnt und umfassender ausgeführt. Unter sich stehen jedoch beide in ähnlichem Verhältniss zu einander, wie der Tages- und der Monatsabbat. Im Sabbatjahr nämlich tritt parallel dem Tagessabbat mehr der Begriff der Ruhe hervor, in welchem der der Recreation wohl enthalten ist,

1) Baur der hebr. Sabbat und die Nationalfeste des Mos. Cultus. Tübing. Zeitschrift 1832. 3. S. 191. 189.

jedoch mehr implicite als explicite, wogegen das Jobeljahr den Begriff der Ruhe zwar gleicher Weise in sich schliesst, aber doch den der Wiederherstellung mehr explicite ausprägt und möglichst weit ausdehnt. Dies haben wir im Einzelnen näher nachzuweisen.

Das Sabbatjahr beschreibt die Urkunde im Allgemeinen so: es solle in ihm „das Land eine Ruhe ruhen dem Jehova" Lev. 25, 2, und in der That sind in dieser generellen Bestimmung alle übrigen speciellen umschlossen. Damit, dass alle Felder, Aecker, Gärten, Wein- und Oelberge unbebaut blieben, hörte alle Agricultur und mit ihr die eigentliche und ausschliessliche Lebensbeschäftigung des Israelitischen Volkes auf, und es trat eine allgemeine Ruhe für Alles, was arbeitete, Menschen und Thiere, ein Stillstand aller der Geschäfte ein, welche durch das Zeitleben bedingt waren. Die Art dieser Ruhe war jedoch nicht jene enge und strenge des Tagessabbats, wo nicht einmal Feuer angezündet oder Holz gesammelt werden durfte, sondern entsprach ganz consequent dem erweiterten Zeitkreise, sie war eine Ruhe von allgemeiner Arbeit, welche der Gesammtheit des Volks oblag. Ebenso unterschied sie sich auch von der Ruhe, welche mit dem Monatsabbat begann, denn theils war letztere von viel kürzerer Dauer, theils war sie keine so geflissentliche, absichtliche, sondern mehr durch die Natur geboten. Nicht so tritt, wie schon bemerkt, neben der Ruhe auch die Recreation und Restitution im Sabbatjahr hervor, aber sie fehlt ihm doch keineswegs, nur erscheint sie mehr mittelbar, nämlich eben ganz in der Form der Ruhe, d. h. die Ruhe ist hier selbst zugleich Recreation und Wiederherstellung. So ist das Ruhen des Bodens eine Restauration für ihn; ja Manche haben deshalb der ganzen Institution des Sabbatjahres sogar blos den Zweck unterlegt, durch die Brache die Fruchtbarkeit des Bodens zu erhöhen. Für die ärmere und dienende Klasse war ferner das Sabbatjahr eine Zeit, wo jeder Druck für sie aufhörte und sie von aller Last und Mühe, wie ihr Verhältniss sie mit sich führte, frei waren, also eine Zeit der Recreation. Die Knechte, welchen die meiste und schwerste Arbeit oblag, hatten, wenn sie auch nicht völlig frei gegeben wurden, doch freie Tage und wurden gewissermassen mit den Herren in gleiche Linie gestellt, d. h. sie gelangten für dies Jahr in den status quo. Eine ähnliche Herstellung des ursprünglichen Verhältnisses lag darin

dass die Armen wie die Reichen Theil hatten an allem Erwachs, und ungestört nehmen durften, wo sie wollten. Ingleichen waren sie der drückenden Schuldenlast entledigt und konnten, weil in dieser Zeit Niemand etwas von ihnen fordern durfte, leben als hätten sie keine Schulden. — Auf die Idee der Recreation und Wiederherstellung scheint mir auch mittelbar die eigenthümliche, von Vielen für eine später erst hinzugekommene Sitte hinzuweisen, im Sabbatjahr auf das Laubhüttenfest das Gesetz dem ganzen versammelten Volke vorzulesen. Gewöhnlich glaubt man damit blos das Bekanntbleiben des Gesetzes unter dem Volke bezweckt, allein dass dieser Zweck durch eine nur alle sieben Jahre einmal erfolgende Vorlesung nicht erreicht werden konnte, versteht sich doch von selbst und der Urheber der Verordnung musste das so gut wissen, als wir. Ohne Zweifel ward für das Bekanntbleiben auf andere Weise und besser gesorgt, wie sich davon auch Spuren in der Geschichte finden. Das Lesen des Gesetzes im Sabbatjahr war mehr eine feierliche Promulgation desselben, die daher auch den Priestern und Aeltesten zukam. Die Thorah war das Isr. Staatsgrundgesetz, der verkörperte Bund mit Jehova, auf ihr beruhten alle politischen und religiösen Institutionen des Volks, seine Eigenthümlichkeit und Selbstständigkeit. Diesen ihren öffentlichen Charakter aufrecht und der Gesammtheit des Volks im Bewusstseyn zu erhalten, war eine feierliche Promulgation durch die Volksvorsteher von Zeit zu Zeit eben so zweckmässig als nöthig. Waren in dem öffentlichen (religiösen oder politischen) Leben im Verlauf der Zeit Abweichungen von den Bestimmungen des Staatsgrundgesetzes eingetreten, so konnten sie nun desto weniger als solche übersehen werden oder unbeachtet bleiben. Die Periode von sieben Jahren war eine Zeit, innerhalb deren wohl Abnormitäten im relig. und pol. Leben einschleichen konnten, das je siebente Jahr aber war als Sabbatjahr zugleich Zurückführungs- und Wiederherstellungsjahr. Die Promulgation des Gesetzes in demselben diente dazu, das ganze Volk gleichsam zu diesem Gesetz zurückzuführen und das ganze öffentliche Leben, wenn Ungesetzlichkeiten aufgekommen waren, wieder in den status quo zu bringen.

Das Jobeljahr umschliesst das Sabbatjahr und nimmt es ganz in sich auf, wie ein weiterer Kreis einen engern. Auch in ihm ruhete das ganze Land; es ward weder gesäet noch ge-

erndtet; wie dem Sabbatjahr kommt ihm daher gleicher Weise der Charakter einer grossen Ruhezeit zu. Allein während das Sabbatjahr mehr hierauf beschränkt ist und die Idee des Wiederherstellens nur mittelbar und implicite in ihm liegt, tritt im Jobeljahr dieser letztere Begriff sehr entschieden hervor und umfasst möglichst viel. Wie die Urkunde daher im Allgemeinen das Sabbatjahr mehr als Ruhejahr, so definirt sie das Jobeljahr mehr als Zurückführungs-, Rückkehr- oder Wiederherstellungsjahr, denn sie sagt von ihm „ein Jobeljahr soll es seyn, da ihr ein jeglicher zurückkehret zu seinem Eigenthum und ein jeglicher zu seinem Geschlecht zurückkehret.“ Lev. 25, 10. Um das Wesen dieser zweifachen Rückkehr richtig aufzufassen, ist die nähere Begründung, die der Text selbst giebt, zu beachten; über erstere heisst es V. 23: „Und das Land soll nicht verkauft werden, so dass es verfallen bleibe, denn mein ist das Land, denn Fremdlinge und Beisassen seyd ihr bei mir“; über letztere V. 55: „Denn mir sind die Söhne Israels, meine Knechte sind sie, die ich ausgeführet aus dem Lande Aegypten. Ich bin Jehova, euer Gott.“ Beides verbindet dann mit einander V. 38 „Ich bin Jehova, euer Gott, der euch aus dem Lande Aegypten ausgeführet, um euch das Land Kanaan zu geben, um euer Gott zu seyn.“ Durch die Errettung aus Aegypten war Israel das Eigenthum Jehova's geworden; das ganze Volk wie jeder Einzelne war sein Knecht, und diesem gab er das Land Kanaan als Lehen. Als Volk Jehova's bestand aber Israel aus zwölf Stämmen (I, S. 205), und diese wieder aus den einzelnen Geschlechtern und Familien. Damit nun die Stämmezahl bliebe, d. h. das ganze Volk in seiner Integrität erhalten werde, bekam von dem ganzen Lande Kanaan jeder Stamm und in diesem wieder jedes Geschlecht seinen bestimmten Antheil. Das Bestehen jedes Stammes und seiner Geschlechter war so durch den ihm zugewiesenen Antheil am Grund und Boden Kanaans bedingt, und die Integrität des Volkes hing demnach mit der Integrität des Grundbesitzes aufs genaueste zusammen. Diese gedoppelte Integrität ist aber zugleich die Basis und Bedingung der Theokratie, d. i. des göttlichen Staates. Wenn nun im Verlauf der Zeit, wie dies nicht zu vermeiden war, das Besitzthum der Einzelnen wechselte und an solche fiel, denen es bei der ursprünglichen Constituirung nicht zugetheilt war; wenn Einzelne sogar ganz besitzlos geworden, wenn sie sich sogar selbst hatten

einem andern Volksgenossen zu eigen geben müssen, und nun nicht mehr unmittelbare Knechte Jehova's waren; so war damit jene Integrität gestört und also auch der Israelitische Staat als Theokratie an seiner Wurzel angegriffen und bedroht. Dieser Gefahr sollte die Institution des Jobeljahrs abhelfen: damit dass jeder einzelne Israelit zu seinem ihm ursprünglich nach Jehova's Bestimmung zugetheilten Grundeigenthum, und wenn er selbst Eigenthum eines andern Israeliten geworden war, zu seinem Stamm und Geschlecht zurückkehrte, kehrte der ganze Staat zu seinem ursprünglichen, von Jehova angeordneten Zustande, zu seiner Integrität zurück. So war das Jobeljahr für die ganze Theokratie die Zeit der Restitutio in integrum, der Wiederherstellung, Recreation, Wiedergeburt [1]. Hiermit aber hat nun die Sabbatsidee ihre natürliche Vollendung, der Sabbatcyklus seine äusserste Peripherie erreicht, über welche hinaus innerhalb des Israelitischen Lebens keine weitere Entwicklung, keine umfassendere Erweiterung gedenkbar war. Ganz naturgemäss und consequent schliesst somit das Jobeljahr den Sabbatcyklus ab, und es erhellt, dass dasselbe nicht eine frei in der Luft schwebende, willkürliche oder gar phantastische Anordnung ist, sondern eine nothwendige, consequente Ausbildung der Sabbatsidee, welche mit dem Mos. Begriff einer Gottes-Zeit überhaupt zuletzt zusammenfällt, und zugleich der Idee der Theokratie. So gewiss daher der Sabbat und die Theokratie, so gewiss ist auch das Jobeljahr eine Institution Mose's. Ob und wann dieselbe zur Ausführung kam, darum handelt es sich hier gar nicht, und nichts scheint verkehrter, als wegen etwaiger Nichtausführung die Aechtheit der Verordnung zu leugnen [2]. Was übrigens

---

1) Ewald in der Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes I, 3. 1837. S. 412: „Das Jubeljahr bringt die Ruhe des ganzen Staates, damit alles, was in dessen Einrichtung und Ordnung der langsame Fortschritt der Zeit unvermerkt verwirrt, auf seinen reinen Zustand zurückkomme und wie ein neuer Staat mit neuen Kräften entstehe." Auch Hug (Zeitschrift für die Geistlichkeit des Erzbisthums Freiburg 1, S. 30) findet in dem Jubeljahr den „einfachen Gedanken, in jedem halben Jahrhundert eine Wiedergeburt des ganzen Staates zu bewerkstelligen." So auch Winer Real W. B. I, S. 736.

2) Ewald a. a. O. tadelt es an den beiden Verfassern der Göttinger Preisschriften über das Jobeljahr, dass sie sich hätten „durch die unklaren Zweifel einiger neuern Gelehrten zu sehr verleiten" lassen, die Ausführung der Verordnung in Abrede zu stellen. Weiter unten fährt er fort: „In Betreff des Jubeljahrs lässt sich die Mosaische Abkunft in der That nicht eben so schwer beweisen. Es ist der letzte Ring einer

noch den Zeitraum betrifft, nach dessen Verlauf jene Regeneration des ganzen Staates eintrat, so konnte er natürlich kein nur auf einige Jahre festgesetzter seyn, denn nur in grossen Zeiträumen war eine Veränderung des Besitzstandes möglich, die dem Bestehen der Theokratie Gefahr drohte. Die Bestimmung dieses Zeitraums aber auf gerade sieben mal sieben Jahre hat ihren Grund darin, dass die vollendetste und umfassendste Sabbatszeit auch in ihrem Maasse die vollendetste und umfassendste Sabbatszahl d. i. die Sieben an sich tragen sollte. — Kaum bedarf es noch der Bemerkung, wie wichtig und tief eingreifend eine solche Institution für die ganze Lebensanschauung und Gesinnung des Volkes seyn musste. Einerseits wurde es dadurch im Verhältniss zu Jehova in stetem Bewusstseyn der Knechtschaft erhalten, daher wir bei keinem Volke eine so tiefe Demüthigung unter Gottes gewaltige Hand finden; andrerseits wurde dadurch im Verhältniss zu Menschen und andern Völkern das Gefühl der Freiheit genährt: Jehovas Knechte sollten nicht der Menschen Knechte werden oder es wenigstens nicht bleiben, und es ist bekannt, dass dieses Freiheitsgefühl nicht weniger tiefe Wurzeln in dem Volke geschlagen hatte, als jenes Abhängigkeitsgefühl. Immer aber dürfen wir bei der ganzen Institution nicht vergessen, dass wir uns auf dem Boden der alttest. Oekonomie befinden, wo alle religiösen Verhältnisse sich in äusserer, sichtbarer, leiblicher Form darstellen, und daher auch die Regeneration, welche das Jobeljahr bezweckt, wie im Grunde die ganze Theokratie, äusserlich und leiblich aufgefasst ist.

Es sind nun noch einige Einzelheiten und Nebenbestimmungen zu erörtern und unter diesen tritt uns zuerst der Name des Jobeljahrs entgegen. Nach der oben (S. 573) entwickelten Bedeutung des Wortes יוֹבֵל bezieht sich derselbe darauf, dass dieses grosse Sabbatjahr am Versöhnungsfest durch Posaunenschall, der durchs ganze Land dringen sollte, eröffnet ward, es ist das Schalljahr. Diese Benennung erklärt sich nur durch die im vorigen §. nachgewiesene Bedeutung des Posaunenschalls. Denn wenn das Posaunenblasen hier nichts weiter wäre, als bei uns das Austrom-

---

Kette, die eben durch ihn erst zu ihrem wahren Ende kommt: und wer kann verkennen, dass, wenn einmal das Sabbatjahr, dessen doch Ex. 23 ausdrücklich erwähnt wird, in den Kreis Mosaischer Vorstellungen und Gesetze gezogen ist, dann zum Jubeljahr nur ein kleiner Schritt sey?“

peten, oder wenn es „die Stelle unsrer Glocken verträte“ [1]), wie könnte dann davon das ganze Jahr den Namen erhalten haben? Oder wo giebts einen Feiertag, eine Festzeit, die nach dem Läuten mit den Glocken, das ja an allen stattfindet, benannt wird? Am wenigsten aber würde im Orient, wo die Benennungen immer bezeichnend für das Wesen einer Sache sind, die so höchstwichtige Zeit des Jobeljahrs nach einer so untergeordneten, einem blos äusserlichen Zweck dienenden Nebensache bezeichnet worden seyn. Vielmehr, wie der Eröffnungstag des Monatsabbats der Tag des Schalls hiess, weil mit diesem Schall eine Zeit der Ausgleichung und Wiederherstellung angekündigt ward, so bekam auch das grosse Rückkehr- und Wiederherstellungsjahr, das sehr bedeutsam als solches am Versöhnungs- d. i. Wiederherstellungstag eröffnet ward, seinen Namen von dem durchs ganze Land dringenden (strömenden יבל) Schall, als dem Symbol der alles durchdringenden Stimme (קול) Gottes, welche, was im Verlauf der Zeit sich verändert, und verschlimmert hat, in den ursprünglichen Zustand zurückruft, wiederherstellt, recreirt. Wohl mögen hier andere Instrumente, als beim Sabbatmonatsfest gebraucht worden seyn, solche die etwa einen stärkern Ton hatten, wornach denn auch die andere Bezeichnung des letztern sich richtete. — Eine weitere Einzelheit betrifft die Häuser der mit Mauern umschlossenen Städte, welche nicht wie der übrige Grundbesitz zurückfallen sollte. In dieser Restriction hat man allerlei Absichten gefunden, z. B. die Leute vom Ziehen aufs Dorf abzuhalten und sie an die Städte zu fesseln, oder die Reichen in die Städte zu deren Verschönerung und Erweiterung zu locken, oder endlich den fremden Handelsleuten die Ansiedelung zu erleichtern [2]): alles höchst sonderbar und irrig, weil ausser allem Zusammenhang mit dem Wesen und der Idee des Jobeljahrs. Insofern die Städte mehr der Sitz der Handwerker, Handelsleute, Künstler war, die ja auch in einem ackerbauenden Staate nicht ganz fehlen durften, gehörten die Häuser derselben nicht so unmittelbar zum Grund und Boden selbst, wie die Wohnungen in den Dörfern, welche eigentlich nur um des Landbaues willen erbaut waren. Der Besitz eines Hauses in einer

---

1) Winer Real W. B. II, S. 147. Note 2.

2) Vgl. Kranold de anno Hebr. jub. pag. 36. Woldius de anno Hebr. jub. pag. 40.

Stadt alterirte daher in keiner Weise die ursprüngliche Landesvertheilung, wie der Ländereibesitz, welcher als solcher immer mehr oder weniger dazu gehörige Wohnungen in sich schloss. Ganz consequent war daher die Ausnahme der Städtehäuser von der Rückkehr an den ursprünglichen Besitzer nicht auch auf die Häuser der Leviten in den ihnen zugewiesenen Städten ausgedehnt. Die Leviten hatten bei der ursprünglichen Landesvertheilung keine Ländereien erhalten; um so eher mussten sie in dem Besitz ihrer durchs ganze Land zerstreuten Wohnungen bleiben. Die Häuser der Leviten fielen daher, als diesen ursprünglich zugetheilt, im Jobeljahr um so mehr zurück, als jenes im Lande zerstreut Wohnen mit dem zu erneuernden Wesen der Theokratie genau zusammenhing (S. 49 f.), ja sie konnten überhaupt zu jeder Zeit wieder eingelöst werden, was bei den andern Häusern nicht der Fall war.

Nicht leicht hat irgend eine der Mosaischen Institutionen so verschiedene Beurtheilungen und Deutungen erfahren, als die des Jobeljahrs. Sie alle aufzuzählen und zu beleuchten, ist Sache einer Specialuntersuchung und gehört nicht hierher [1]. Wir beschränken uns daher nur auf einige allgemeine Angaben. Beinahe sämmtliche über das Jobeljahr aufgestellten Ansichten leiden an einem doppelten Gebrechen: entweder ignoriren sie den Hauptcharakter der Institution, nämlich den religiösen, oder sie übersehen den unzertrennlichen Zusammenhang, in welchem sie mit dem Sabbat und der Sabbatsidee, als deren vollkommene Ausbildung, steht. Da war es denn nicht anders möglich, als dass man zu keinem genügenden Resultate kommen konnte. So hat namentlich die neuere Geschichtschreibung, die es sich zuweilen zum Verdienst anrechnet, die heilige Geschichte von einem alle religiösen Ideen ignorirenden Gesichtspunkte aus zu behandeln, an dem Jobeljahr grossen Anstoss genommen und theilweise hochfahrend darüber abgesprochen, weil sie eben nur durch die Brille der Politik, und zwar oft nur der modernen, die Sache ansah [2]. Zwar lässt sich die Institution selbst vom rein politischen Stand-

1) Eine recht gute Nebeneinanderstellung und Beurtheilung der wichtigsten Auffassungsweisen findet sich bei Kranold de anno Hebr. jub. pag. 61—70.

2) Vgl. Fr. von Raumer Vorlesungen über die alte Geschichte I, S. 131—140. Leo Vorlesungen über die Geschichte des Jüd. Staats S. 19 ff.

punkte aus vertheidigen: mit Recht hat man sie als Lösung des grossen Räthsels betrachtet, wie dem innern Zerfallen eines Staates, dem Verarmen und ähnlicher daraus entspringenden Uebel vorzubeugen sey [1]). Allein es lässt sich nicht leugnen, dass vom politischen Standpunkte aus auch manche gegründete Anstände können erhoben werden. Aber man muss nur stets bedenken, dass dieser Standpunkt für den Gesetzgeber der völlig untergeordnete, dagegen der religiöse der dominirende war. Hier, wo es überhaupt die Constituirung einer Theokratie, eines Gottesstaates galt, war alle Politik Religion und die Religion Politik; es ist der eigenthümliche Charakter des Mosaismus, dass in ihm das religiöse Element das politische ganz in sich aufgenommen und absorbirt hat. Die Grundidee des Sabbats, welche mit der Idee einer Gotteszeit überhaupt zusammenfällt, ist im Sabbatcyklus mit unnachsichtlicher Consequenz durchgeführt und hat im Jobeljahr ihre Vollendung erreicht: dies war der Hauptzweck der Institution; alle andern Vortheile oder Nachtheile kamen dagegen nicht in Betracht; möchte für Einzelne daraus entstehen, was da wollte, wenn nur das Ganze gefördert, d. h. der Gottes-Staat als solcher erhalten wurde. Dies hat auch häufig die Apologetik übersehen, und darum die Sache am verkehrten Ende angefasst. So besonders Michaelis, der schon im Sabbatjahr nur eine ökonomische Maassregel erblickt, welche „die Aufschüttung des Getreides, also die Verhütung der Hungersnoth zum Zweck haben möchte“; die Brache im je siebenten Jahr habe nämlich an das Aufsparen der Früchte gewöhnt; mit dem Jobeljahr sey es nur um „die Unveräusserlichkeit der Aecker zu thun gewesen, und dadurch zu grosser Reichthum, wie Verarmung verhütet worden“ [2]). Auch Hug hat diesen ökonomischen und

1) Ewald a. a. O. „Gewiss scheint es wenigstens einmal, dass es wohl keine würdigere Aufgabe für einen Gesetzgeber giebt, als auf Mittel zu sinnen, den im Staat unvermerkt entstehenden Unebenheiten, die sonst so leicht zu gewaltsamer Abhülfe führen, gesetzmässig entgegenzuwirken und so jeden Ausbruch roher Empörung zu verhüten, und zweitens, dass in Staaten, deren Verhältniss theils so neu und bildsam, theils noch so einfach waren, wie im Mosaischen, bei seiner Entstehung, der Wunsch und Plan, eine solche Bestimmung zu treffen recht eigentlich an seinem Orte ist.“ Hug a. a. O. sagt von der Institution des Jobeljahrs: sie „sicherte das Land vor allen den Uebeln, die Sparta, und unter Drakons Gesetzgebung Athen, und dann Rom, das auf seine gesetzgebende Weisheit stolze Rom, zerrüttet haben.“

2) Michaelis Mos. Recht II, §. 72 u. 74.

staatswirthschaftlichen Standpunkt bei seiner Betrachtung des Jobeljahrs eingenommen. Das Sabbatjahr, meint er, habe als Brachjahr, wo das Land sich erholte, das Mose unbekannte Düngen des Bodens ersetzen sollen, und weil dann für dies Jahr immer habe Getreide gespart werden müssen, so sey die Ausfuhr desselben und damit der für Israel gefährliche Verkehr mit heidnischen, abgöttischen Völkern verhindert worden. Das Jobeljahr dagegen habe die „Aufrechthaltung einer gleichmässigen Güter-vertheilung" bezweckt, wovon „eine durchgängige Wohlhabenheit und ein gemein-bürgerlicher Glücksstand, der das Daseyn der Menge vergnügt und erfreulich machte, das angenehme Ergebniss" gewesen sey [1]). Ich frage nur: Was hat die grosse und herrliche Sabbatsidee mit der Unkenntniss des Mists zu thun? und welch ist nach dieser Auffassung der in der biblischen Urkunde so offen vorliegende enge Zusammenhang zwischen dem Sabbat- und dem Jobeljahr [2]). Als ganz missglückt müssen wir auch den Versuch abweisen, der die Idee des Jobeljahrs im ganzen Alterthum verbreitet wissen will. Denn ich sehe in der That nicht ein, was das Mos. Jobeljahr damit gemein hat, dass „von den 50 Töchtern des Thespius sich 7 mal 7 den Lüsten des Herkules unterwarfen, die 50te ihre Unschuld rettete"; oder dass „von den 50 Töchtern des Danaus 7 mal 7 dem Mordbefehle des Vaters gehorchten, die 50te Hypermnestra ihrem Bräutigam Lynkeus das Leben rettete" [3]). Die Zahl Sieben war im ganzen Alterthum heilig und kommt unzählige mal, aber in ganz anderer Bedeutung als im Mosaismus vor (I, S. 193). Wie dem Heidenthum die Idee des שׁבּת fehlt, und sein Begriff einer Gottes-Zeit überhaupt ein ganz anderer als der Mosaische war (S. 560), so fehlt ihm auch nothwendig die vollendete Ausbildung dieser Idee, wie sie das Jobeljahr darstellt. Namentlich findet sich in Aegypten nichts Paralleles, und es ist ein Räthsel, wie man in dieser Beziehung anführen mag, Sesostris habe das Land in gleiche Theile vertheilt, oder, den Apis habe man nach

---

1) Hug a. a. O. S. 26.

2) Etwas scharf urtheilt Kranold l. c. pag. 29 über die ökonomische Ansicht: *Et ita quidem fieri assolet pariter in rebus doctis atque in vita domestica, si theologos cura oeconomica subiit et cepit, ut in religionem rusticitatem inferant.* Auf Michaelis wenigstens passen diese Worte.

3) Hüllmann Urgeschichte des Staats S. 73.

25 Jahren getödtet [1]). Aegypter und Indier hatten zwar ihre grossen heiligen Epochen [2]), aber keine hat weder in formeller noch materieller Hinsicht eine entfernte Aehnlichkeit mit dem Jobeljahr. Auch der Lykurgischen Institution, nach der alle Bürger gleich waren, keiner seinen Grundbesitz verkaufen, überhaupt von Gold und Silber kein Gebrauch gemacht werden durfte, fehlt gerade die Seele des Jobeljahrs, sein charakteristisches Wesen, die Idee des שבת d. i. der Rückkehr und Wiederbringung [3]). — Schliesslich dürfen wir eine neuere Ansicht vom Jobeljahr um so weniger übergehen, als sie eben so einnehmend und überraschend dargestellt, als bisher ziemlich unbeachtet geblieben ist. Auf Grundlage der von Frank und Gatterer aufgestellten Behauptung, wornach das Jobeljahr eine Vereinigung des 49ten Sonnen- und des 50ten Mondenjahrs ist, hat Schubert eine weitere Nachweisung über die astronomische Wichtigkeit des Jobeljahrs und den wunderbaren Zusammenhang des Weltsystems mit der biblischen Offenbarung, namentlich mit deren Mittelpunkt, der Erscheinung Christi versucht. Er sieht im Jobeljahr „ein grosses Fest der Versöhnung und Wiederbringung“ und „eine Vorbildung des grossen Erlass- und Versöhnungsjahres der Weltgeschichte, welches durch Christum kommen sollte.“ Aus der sehr interessanten astronomischen und chronologischen Erörterung, die dem eigenen Nachlesen überlassen bleiben muss, mag hier nur eine Stelle stehen: „Gerade an dem Tage (am 10ten des 7ten Monats [Versöhnungstag]), wo 50 volle Mondenjahre oder 600 synodische Monate (Neumonde) vergangen waren, kehrte das grosse Fest der Versöhnung und mit ihm die Feier des Hall- und Erlassjahrs wieder. Theilt man die Zeit von 600 Monaten, der Anordnung der heiligen Schrift gemäss, in 7 untergeordnete Sabbatperioden, so kommt auf jede einzelne die Zeit von 85¾ Monaten, oder mit andern Worten: die Feier des vorbildlichen Sabbat- und Erlassjahres begann, wenn 85¾ Monate verlaufen waren, die des Jobeljahrs nach 7 mal 85¾ Monden. Und eben hierin erscheint jene göttliche Anordnung der Erlassjahrszeiten durchaus prophetisch. Denn als 85¾ Jobel-

1) Woldius a. a. O. S. 67.

2) Creuzer Symbolik I, S. 437 f. von Bohlen das alte Indien II, S. 291 ff.

3) Manso Sparta dessen Geschichte und Verfassung I, S. 121. 129. Hug a. a. O.

cyklen, wenn wir einen nach Frank genau zu 49 Sonnenjahren setzen, verlaufen waren (oder nach der erwähnten Gliederung 84 fünfzigjährige Cyklen) trat jene grosse Zeit der Erfüllung ein, auf welche das ganze Wort der Verheissungen alten Testaments hindeutete. Nach dem genauesten System der Chronologie, was die neuere Zeit hervorgebracht hat, nach dem von Frank (und Gatterer) fällt nämlich die Geburt Christi auf das 4181te Jahr der Welt, mithin das 4200te gegen die Mitte der Lebenszeit des Messias" [1]). Unwillkürlich dringt sich bei dieser Berechnung nur das Bedenken auf, ob beim Jobeljahr von einer Ausgleichung des Sonnen- und Mondenjahres überhaupt die Rede seyn könne, denn das Sonnenjahr war den Israeliten zu Mose's Zeit unbekannt, wenigstens setzt der ganze Mosaische Festcyklus nur Mondenjahre voraus, und allein der Mond erscheint als Zeitmesser, niemals die Sonne. Kannte Mose das Sonnenjahr, warum machte er keinen Gebrauch davon? Was sodann das typische Verhältniss betrifft, so scheint es mir doch ein anderes zu seyn, was aber hier nur angedeutet, nicht genauer entwickelt werden kann. Der ganze Sabbatcyklus steht in genauer Beziehung zum Wesen der Theokratie und ihrem Verhältniss zur Zeit; er ist eine stufenweise Darstellung der Idee des Rückkehrens in den Status quo, die sich im Jobeljahr vollendet. Wie die alttestamentliche, leibliche und äusserliche Theokratie ein Typus der neutestamentlichen, geistigen ist, so wird der Sabbatcyklus überhaupt ein Typus der verschiedenen Entwicklungsstufen seyn, welche das Reich Gottes bis zu seiner Vollendung zu durchlaufen hat. Die Zeit der wahren geistigen Erneuerung und Wiedergeburt beginnt mit dem grossen Tage der Versöhnung auf Golgatha [2]), welche jedoch ihr Ziel erst „zur Zeit der letzten Posaune" 1 Kor. 15, 52 vollkommen erreichen wird, nämlich bei der grossen ἀποκατάστασις, wo Sünde und Tod nicht mehr sind, wo Gott alles in allem ist, wo der ewige Sabbat des Reiches Gottes eintritt [3]).

---

1) Schubert Symbolik des Traums. S. 48—66.

2) Lightfoot Opp. I, pag. 484 behauptet sogar, freilich ohne gehörige Begründung, der Tod Christi sey in ein wirkliches Jobeljahr gefallen.

3) Vgl. Spanheim bei Carpzov Apparat. crit. Ant. pag. 468. Kranold l. c. pag. 70 sq.

DRITTES KAPITEL.

Die drei Jahresfeste.

§. 1.

Beschreibung derselben.

Passah, Pfingsten und Laubhütten gehören nach unsrer obigen Classification des Festcyklus zusammen und führen darum auch mehrere gemeinsame allgemeine Benennungen, welche gleichfalls oben schon besprochen wurden. Hier haben wir es nun mit den Einzelheiten eines jeden dieser Feste zu thun, wobei wir uns jedoch nur auf das Nöthige beschränken.

I. Passah, פֶּסַח (חַג הַפֶּסַח), im Griechischen πάσχα, vgl. das Aram. פסחא, auch חַג הַמַּצּוֹת, ἑορτὴ τῶν ἀζύμων oder schlechthin τὰ ἄζυμα. Ex. 12, 1—51. 13, 1—8. Lev. 23, 5—8. Num. 28, 16—25. Deut. 16, 1—8. (Ezech. 45, 21 ff.) [1]. In den verschiedenen Nachrichten, welche der bibl. Text über dies Fest giebt, muss vor allem unterschieden werden zwischen der Feier, wie sie zum erstenmal in Aegypten noch statthatte, und zwischen der spätern, gewöhnlichen [2]. Die Verhältnisse in Aegypten brachten allerlei Bestimmungen mit sich, die späterhin, als Israel nicht mehr unter einem fremden Volk lebte und der Cultus vollständig regulirt war, wegfielen. Wir lassen zuerst die Beschreibung der Feier in Aegypten folgen und geben dann die spätern Modificationen an. — Am 10ten des ersten Monats (Abib) musste jeder Hausvater ein Thier vom Kleinvieh, שֶׂה (S. 295), also, wie auch noch ausdrücklich beigesetzt wird, von den Schaafen oder den Ziegen, welches männlich, jährig

---

1) Vgl. im Allgemeinen Rosenmüller in den Scholien zu Ex. 12, wo dieser Abschnitt sehr ausführlich behandelt ist. Bochart Hieroz. I, 2. cp. 50. Carpzov Appar. crit. pag. 394 sqq. Winer Real W. B. II, S. 230—238.

2) Dies geschah auch von jeher bei den Juden. Carpzov l. c. pag. 405: *Est trita Iudaeorum distinctio inter* פסח מצרים לפסח דורות *i. e. Pascha Aegyptiacum et Pascha Saeculorum seu sequentium aetatum.* Mischna Pesach 9, 5.

und fehlerlos war (S. 297), für seine Familie auswählen. Der Gebrauch fixirte sich später dahin, dass immer ein Lamm genommen wurde [1]). Dies Thier ward am 14ten desselben Monats und zwar בֵּין־הָעַרְבַּיִם d. i. zwischen den Abenden, geschlachtet. Was diese Zeitbestimmung sagen will, ist nicht ganz ausser Zweifel. Unter den Juden herrschen darüber zwei Meinungen. Die Pharisäer, denen die heutigen Juden folgen, verstanden darunter die Zeit, wo die Sonne sich zum Untergang neigt bis zum wirklichen Untergang, also die Zeit zwischen 3 und 5 Uhr [2]); die Samaritaner und Karaïten dagegen nahmen es von der Zeit zwischen dem wirklichen Sonnenuntergang und der völligen Dunkelheit [3]). Die meisten neueren Gelehrten erklären sich mit Recht für die letztere Ansicht und führen dafür Deut. 16, 6 an, wo zur Bezeichnung desselben Zeitraums כבוא השמש d. i. wenn die Sonne untergeht, steht [4]). Das Schlachten des Lammes trägt die Verordnung ausdrücklich dem כֹּל קְהַל עֲדַת־יִשְׂרָאֵל auf (Exod. 12, 6), was de Wette unrichtig durch „die ganze versammelte Gemeinde“ übersetzt; in Aegypten versammelte sich ja zugestandenermassen das Volk zur Passahfeier nicht, und schon der folgende Vers spricht entschieden gegen diese Auffassung, er setzt vielmehr voraus,

---

1) Die Chaldäischen Interpreten haben daher für שֶׂה immer אמר oder אמרא i. e. Lamm. Theodoret in Exod. quaest. 24: ἵνα ὁ μὲν πρόβατον ἔχων, θύσῃ τοῦτο· ὁ δὲ σπανίζων προβάτου, τὸν ἔριφον.

2) Joseph. Bell. Jud. 6, 9, 3. Mischna Pesach 5, 3. Surenhus. II, pag. 151.

3) Reland de Samar. §. 22. Trigland de Secta Karaeor. c. 4.

4) Vgl. Gesenius W. B. s. v. עֶרֶב. Ideler Handbuch der Chronol. I, S. 483. Winer a. a. O. S. 233. Eine neue Ansicht hat Hitzig (Ostern und Pfingsten, Sendschreiben an Ideler S. 16 f.) aufgestellt: die beiden Abende seyen die Stunden vor und nach Sonnenuntergang, es werde daher mit jenem Ausdruck nicht ein Zeitraum, sondern der Zeitpunkt bezeichnet, in welchem diese Stunden aneinanderstossen, folglich der Moment des Sonnenuntergangs selbst. Weil nämlich (nach Hitzigs Hypothese) auch der 14te schon ein Sabbat gewesen, an dem man als solchem keine Arbeit, also auch nicht die Zurüstung des Lammes habe vornehmen dürfen, so habe „man die Grenzscheide beider Tage, den Sonnenuntergang, exempt als einen Zeitpunkt gesetzt, der weder zum endenden noch zum jetzt anbrechenden Tag gehöre.“ Allein, vorausgesetzt auch, dass der 14te ein Sabbat war, steht unser Ausdruck eben so oft und noch öfter nicht vom Passah, er bezeichnet auch die Zeit des täglichen Abendopfers Num. 28, 4. 29, 39. 41, des täglichen Anzündens der Lampen Ex. 30, 8, des Essens Ex. 16, 12. Dass diese Bezeichnung eine spätere, von jener ursprünglichen beim Passah entlehnt sey, wie will man das beweisen?

dass in jedem Israelitischen Hause das Schlachten vor sich ging; man muss daher, wie schon Vitringa that, übersetzen: *universa Israelitarum multitudo, nemine excepto* [1]); die Verordnung will sagen: vom gesammten Volk auf einmal, zu gleicher Stunde solle das Schlachten vorgenommen werden. Je ein Lamm kam auf ein בֵּית־אָבוֹת d. i. Vaterhaus, auf eine Familie; bestand diese aus so wenigen Personen nur, dass es für sie zu viel war, ein ganzes Lamm zu verzehren, so sollte die benachbarte Familie dazutreten, so dass immer so viele, als mit einander ein Lamm verzehren konnten, beisammen waren. Die jüdische Tradition bestimmt die Zahl der Theilnehmer auf Zehn [2]). Das beim Schlachten ausströmende Blut des Lammes ward in einem Becken aufgefangen und dann vermittelst eines Ysopbüschels (S. 507) an die beiden Pfosten מְזוּזֹת und die Oberschwelle מַשְׁקוֹף der Hausthüre gestrichen (נָגַע); das Thier selbst wurde hierauf ganz, mit dem Kopf, den Schenkeln und den innern Theilen (קֶרֶב S. 351) am Feuer gebraten (צָלָה). Dabei durfte ihm kein Knochen oder Bein (עֶצֶם) gebrochen werden; ausdrücklich wird das Kochen [3]) im Wasser, ingleichen das Essen des Fleisches, wenn es nicht vollkommen gaar war (נָא) [4]), verboten. Ob, wie Jarchi noch erinnert, die innern Theile zuerst herausgenommen, gewaschen und dann wieder in den

---

1) Vitringa observatt. c. 2, 3, 9.

2) Jonathan giebt Ex. 12, 4 so: *Sin autem pauciores viri domus fuerint, quam decem, quot sufficiunt ad edendum agnum.* Joseph. Bell. Jud. 6, 9, 3. οὐκ ἔλασσον ἀνδρῶν δεκα κ. τ. λ.

3) Hiermit soll nach George (die jüd. Feste S. 93) Deut. 16, 7: „Du sollst es kochen und essen" in directem Widerspruch stehen. Allein das Wort בִּשֵּׁל, das hier steht, heisst nicht an und für sich schon Kochen im Unterschied von Braten, sondern reif d. i. gar werden, und der Zusatz zeigt erst, wodurch dies geschieht. So steht Ex. 12, 9 בַּמָּיִם dabei, dass dies aber nicht immer dabei zu ergänzen, geht aus 2 Chron. 35, 13 hervor: וַיְבַשְּׁלוּ הַפֶּסַח בָּאֵשׁ כַּמִּשְׁפָּט. Demnach ist Deut. 16, 7 באש zu ergänzen und nicht במים. Daher sagt schon Jarchi zur Stelle: *Haec est* צלי אש *i. e. assatio ad ignem, quae et ipsa vocatur* בשול; ebenso Abenesra; Jonathan giebt das וּבִשַּׁלְתָּ geradezu durch ותטוו *i. e. assabis.* Wie leicht nimmt man es doch mit den Widersprüchen!

4) Dies Wort bezeichnet nach Bochart l. c. pag. 594 nicht *plane crudum,* sondern *imperfecte coctum.* Maimonid. de Pasch. 8, 6: *carnem significat, quam ignis incepit afficere, ita ut nonnihil tosta sit, sed nondum ad hominis esum idonea.*

Leib gethan wurden [1]), wollen wir hier nicht weiter untersuchen. An dem Braten eines ganzen Thiers auf einmal darf man sich nicht stossen, denn dasselbe geschieht noch im heutigen Orient [2]). In der nämlichen Nacht nun, wo Abends das Lamm geschlachtet ward, musste es noch gegessen werden: Alle im Hause hatten daran Theil zu nehmen; und es durfte nichts davon aus dem Hause über die Strasse getragen werden; auch sollte nichts davon übrig bleiben; und wenn das je geschah, so musste alles Uebrige am Morgen verbrannt werden. Keinem Nichtisraeliten, es sey denn, dass er sich hatte durch die Beschneidung förmlich in die Gemeinschaft des Volks aufnehmen lassen, war es erlaubt, an dem Essen des Passahlammes Theil zu nehmen. Zu dem Fleisch ward noch ungesäuertes Brod מַצּוֹת gegessen, ferner bittere Kräuter מְרוֹרִים, über welche sich im Talmud genauere Bestimmungen finden, die jedoch insofern von keinem besondern Interesse sind, als sich doch nichts Gewisses daraus ergiebt [3]). Die Essenden mussten ihre Lenden umgürtet, Schuhe an den Füssen und einen Staab in der Hand haben; sicher standen sie daher auch beim Mahle [4]). — Von dieser erstmaligen Passahfeier in Aegypten unterschied sich die spätere im verheissenen Lande auf mehrfache Weise [5]). Da in derselben Nacht, wo das Lamm gegessen wurde, auch der wirkliche Aufbruch und Auszug, auf den sich das Passah bezog, noch statthatte, so konnte die Feier nur einen Tag dauern; im verheissenen Lande dagegen währte das Fest sieben Tage. In dieser ganzen Zeit durfte nur ungesäuertes Brod gegessen werden; gesäuertes

---

1) Jarchi z. St.: *Assate eum totum simulcum capite ejus et cruribus ejus, ac cum interioribus ejus; intestina reddantur ventri, postquam abluta fuerint.*

2) Vgl. die Beispiele, welche Rosenmüller Morgenland I, S. 304 f. anführt.

3) Mischna Pesach 2, 6 werden zu diesen bittern Kräutern folgende gezählt: תמכא, חרחבינא, מרור חזרת, עולשין d. i. nach Bochart (Hieroz. I, pag. 692 sqq.): *lactuca sativa, intybum, parthenium, urtica* und *lactuca silvestris* oder *intybum silv.* Vgl. Rosenmüller Scholien II, pag. 194.

4) Philo de sacrif. Abel. pag. 140: ἀκλινῶς καὶ παγίως ἑστῶσι τοῖς ποσί. (Vgl. Eph. 6, 15).

5) Die Rabbinen haben mehrfach diese Verschiedenheiten aufgezählt und nebeneinandergestellt; am genauesten und vollständigsten der Rabbi Elias von Byzanz, der neun Punkte angiebt. Die Stelle steht bei Meyer de tempor. et fest. 2, 12, 38 und aus ihm Carpzov Appar. crit. pag. 406. Lightfoot Opp. I, pag. 727.

zu essen, war bei Strafe der Ausrottung verboten, ja überhaupt aller Sauerteig musste gleich am ersten Tage aus den Häusern entfernt werden. Mit grosser Strenge wurde hierauf gehalten; die Tradition giebt an, es sey jedesmal eine förmliche Haussuchung deshalb veranstaltet worden [1]), und die spätern Juden trieben die Aengstlichkeit hierin wahrhaft ins Lächerliche [2]). Auch das Verfahren mit dem Passahlamm war etwas abgeändert: nicht in jedem Hause, sondern bei dem Centralheiligthum sollte es geschlachtet und gegessen werden. Deut. 16, 5 f. Damit fiel denn auch das Bestreichen der Thürpfosten mit dem Blute des Thiers weg; die Tradition verlegt das Schlachten in den Vorhof des Tempels und schreibt den Priestern das Sprengen des Blutes an den Altar zu; auch sollen, wie bei den Dankopfern, die Fettstücke auf den Altar gekommen und da angezündet worden seyn [3]). Nach der Versicherung der Rabbinen gehört die Auswahl des Thieres am zehnten und seine Aufbewahrung bis zum 14ten gleichfalls nur der Feier in Aegypten an [4]). Sicherer ist nach Ex. 23, 17. Deut. 16, 5. 6. 7. 16 die Behauptung, dass später nicht mehr, wie in Aegypten, Weiber das Osterlamm mitassen, sondern nur Männer daran Theil nahmen. Ingleichen waren nach Num. 9, 6 ff. die levitisch Unreinen vom Essen ausgeschlossen; sie hielten einen Monat später Passah [5]); in Aegypten, wo überhaupt noch nicht über levitische Reinheit gesetzliche Bestimmungen gegeben waren, assen, scheint es, alle ohne Unterschied mit. Sehr wichtig für das ganze Fest ist das Lev. 23, 10 f. verordnete Darbringen einer Erstlingsgarbe, welches natürlich erst im verheissenen Lande stattfinden konnte; es war eine Gerstengarbe, welche der Priester vor Jehova webte (S. 355);

---

1) Vgl. hierüber, was Carpzov l. c pag. 404 aus Maimonid. de ferment. et azym. zusammengestellt hat. Lightfoot Opp. I, p. 728.

2) Einzelnes giebt Rosenmüller Morgenland I, S. 302 an. Vgl. Reland Antiq. s. 4, 3, 6. Ugolini thes. Antiq. II, pag. 1547.

3) Mischna Pesach. 5, 10: *Discindit (Pascha) et educit adipes illius, et deponit eos in lance et comburit eos super altari.* Hiezu bemerkt Maimonides: אמורין *vocantur membra sacrificiorum, quae comburuntur super altare. Erant autem haec membra sacrificii Paschatis, cauda et adipes, qui tegit intestina et renes et reliquiae hepatis.*

4) Mischna Pesach 9, 5: *Quae (differentia) est inter Pascha Aegypt. et Pascha Seculorum? Pascha Aegypt. sumitur a decimo (die) etc.* Vgl. auch Rosenmüller Scholien II, pag. 184.

5) Joseph. Bell. jud. 6, 9, 3. Mischna Pesach 9, 3. Genauere Bestimmungen, welche Unreine ausgeschlossen waren, giebt Maimonides de Pasch. 6, 1 bei Bochart. l. c. pag. 579.

mit ihr wurde zugleich ein Lamm als Brandopfer sammt dem gewöhnlichen dazugehörigen Speisopfer dargebracht. Erst wenn dieser Ritus stattgefunden, durfte die Getreideerndte beginnen (Deut. 16, 9) und von den neuen Früchten gegessen werden [1]). Nicht am ersten Festtage, sondern den Tag darauf wurde übrigens diese Feierlichkeit vorgenommen. (Ueber eine abweichende Behauptung weiter unten). Ausserdem wurden an jedem der sieben Tage der Festdauer die allgemeinen Festopfer, die wir schon beim Posaunenfest besprochen haben, gebracht. Num. 28, 16—24. Uebrigens waren nicht alle sieben Tage auf gleiche Weise heilig, nur der erste und der letzte derselben wurden als eigentliche Sabbate gefeiert und an ihnen war auch מִקְרָא־קֹדֶשׁ d. i. heilige Zusammenberufung, nämlich der Gemeinde, vermuthlich zum Centralheiligthum. Wie diese Zusammenberufung geschah, ob durch die Num. 10, 2 f. beschriebenen Trompeten, die auch לְמִקְרָא הָעֵדָה dienen sollten, ist nicht gesagt. Hinsichtlich des siebenten oder letzten Tages ist noch der Ausspruch Deut. 16, 8 zu beachten: „Sechs Tage sollst du Ungesäuertes essen und am siebenten ist עֲצֶרֶת dem Jehova deinem Gott, du sollst kein Geschäft thun.“ Dass dies der Ex. 12, 15 gegebenen Verordnung: „Sieben Tage sollt ihr Ungesäuertes essen“ nicht widerspricht, hat schon Iken genügend dargethan [2]). Der siebente Tag hatte solches Essen mit den übrigen gemein, dagegen war er im Verhältniss zu ihnen עֲצֶרֶת. Die Bedeutung dieses auch bei den andern grossen Festen vorkommenden Wortes ist etwas schwierig. Dass es Versammlung, Zusammenkunft heisst, setzen die Stellen Jer. 9, 2. Amos 5, 21. Joel 1, 14. Jes. 1, 13. 2 Kön. 10, 20 ausser Zweifel; sonach steht es parallel mit מִקְרָא, wie auch insbesondere Deut. 16, 8 vgl. mit Lev. 23, 8 und Num. 29, 35 vgl. mit Lev. 23, 26 zeigen. Allein aus eben diesen Stellen wird auch unzweifelhaft, dass, während letzteres Wort von der Versammlung am ersten und letzten Tag steht, עֲצֶרֶת nur von der Schlussversammlung gebraucht ist; Lev. 23, 36. Num. 8, 18. 2 Chron. 7, 9 bezeichnet es gar den achten oder Schluss-Tag des Laubhüttenfestes selbst, nicht die Versammlung. Nimmt man dazu, dass das Stamm-

1) Joseph Antiq. 3, 10, 5.
2) Iken Dissertt. theol. philol. I, 5. pag. 50.

wort עצר jedenfalls abschliessen, verschliessen heisst, so dürfte es wohl im Allgemeinen Abschliessung bedeuten. Damit konnte dann nach hebr. Sprachgebrauch sowohl eine Versammlung, als etwas Abgeschlossenes, als auch der Tag, der im Verhältniss zu den vorausgegangenen zusammengehörigen ihre Abschliessung, der Schlusstag ist, bezeichnet werden [1]). Uebrigens kommen wir unten darauf zurück [2]). — Die neuere Kritik hat in dem Abschnitt Ex. 12 allerlei Widersprüche gefunden und hält ihn darum für zusammengesetzt aus verschiedenartigen Stücken frühern und spätern Ursprungs [3]). So werde insbesondere V. 15—20 eine Anordnung beschrieben, welche gar nicht auf Aegypten, sondern nur auf spätere Zeiten passe, vorher und nachher dagegen rede der Erzähler nur von den beim Auszug aus Aegypten zu treffenden Anordnungen. Das ist ganz richtig; aber war denn der Erzähler so einfältig, dass er dies selbst gar nicht merkte und seine ersten Leser auch nicht? Wie bornirt stellt man sich doch die biblischen Schriftsteller vor! Der ganze Abschnitt wurde jedenfalls erst nach dem Auszug aus Aegypten aufgezeichnet, und da der Erzähler V. 14 den Tag, wo Jehova Aegypten schlug, als einen für Israel ewig denkwürdigen und darum auch in der Folge stets zu feiernden bezeichnet hatte, so lag für ihn nichts näher, als hieran sogleich anzuknüpfen, wie in der Folge das Andenken an jene wichtige Zeit zu feiern sey, nämlich nicht blos einen, sondern sieben Tage lang. Mit Recht sind daher die Behauptungen der Kritik wiederholt als unbegründet zurückgewiesen worden [4]).

II. Pfingsten, חַג הַשָּׁבֻעוֹת, חַג הַקָּצִיר, חַג הַבִּכּוּרִים Lev. 23, 15—22. Num. 28, 26—31. Deut. 16, 9—12 [5]). Die

---

1) Hengstenberg die Authentie des Pentat. I, S. 96.

2) Iken l. c will das Wort *cohibitio a labore* übersetzt haben, was ganz verfehlt ist. Denn dies wäre so viel als שַׁבָּת, und warum nun für diesen gewöhnlichen einen so gesuchten Ausdruck? auch ist nicht abzusehen, weshalb nur der letzte Tag so hiess, da ja am ersten die *cohibitio a labore* gleicher Weise statthatte. Als Curiosum führen wir noch die Erklärung von Michaelis (Supplem. pag. 1952) „Keltertag" an. Was gabs denn am Passah zu keltern?

3) Vgl. Vater Pentateuch II, S. 32. de Wette Beiträge II, S. 196. George die jüd. Feste S. 88 ff.

4) Stäudlin in Bertholds Journal der neuesten theol. Litt. 4. S. 116. Rosenmüller Scholien II, S. 202. Winer Real W. B. II, S. 232.

5) Carpzov Appar. crit. p. 411 f. — Meyer de tempor. et fest dieb. Winer Real W. B. II, S. 286.

Zeit dieses Festes hing ganz von der des Passah ab. Von dem Tag nach dem ersten Ostertag, also vom 16ten des Aehrenmonats an, an welchem die Webegarbe feierlich dargebracht und die Erndte eröffnet wurde, sollten sieben volle Wochen gerechnet werden d. i. 49 Tage und dann am folgenden oder 50ten Tag das Pfingstfest (πεντεκοστή) eintreten; mit ihm würde die an Ostern begonnene Getreideerndte feierlich geschlossen. Diese bisher allgemein angenommene Zeitbestimmung hat neuerlich Hitzig bestritten und dafür eine andere Berechnung aufgestellt. Mit dem Jahresanfang habe man auch jedesmal eine neue Woche angefangen, so dass der 7te, 14te und 21te des Monats Abib eigentliche, gewöhnliche Sabbate gewesen seyen; Passah, der 15te, falle also auf den ersten Wochentag und der letzte Tag dieses siebentägigen Festes auf den 21ten, einen gewöhnlichen, eigentlichen Sabbat. Am Tage nach diesem Sabbat, somit am 22ten und nicht am 16ten sey die Webegarbe dargebracht worden und von ihm an hätten sieben volle Wochen gezählt werden müssen, so dass demnach Pfingsten immer auf den Tag nach einem Sabbat gefolgt, also wie der erste Passahtag nach unsrer Benennung ein Sonntag gewesen sey. Zu dieser Berechnung, glaubt Hitzig, nöthige einerseits der Ausdruck מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת d. i. am Tag nach dem Sabbat Lev. 23, 11, worunter man nur einen wirklichen, gewöhnlichen Sabbat, nicht aber den auf Sonntag fallenden ersten Passahtag verstehen könne; andrerseits das Wort שַׁבָּתוֹת Lev. 23, 15, womit dort die Wochen zwischen Passah und Pfingsten bezeichnet werden. Darunter könnten nicht Wochen überhaupt, d. i. Zeiträume von sieben Tagen שִׁבְעַת, sondern nur solche Wochen gemeint seyn, „deren jede mit dem Sabbat schloss"; nur eine mit dem Sabbat endigende Woche lasse sich schlechthin שַׁבָּת nennen. Derartige Wochen seyen aber die zwischen Passah und Pfingsten fallenden sieben Wochen allein dann, wenn das Passah mit einem gewöhnlichen Sabbat schliesse, was dann wiederum zu der Voraussetzung nöthige, dass mit dem Jahresanfang auch die Woche neu angefangen habe [1]). Obwohl ich das Gewicht der sprach-

1) Hitzig Ostern und Pfingsten, Sendschreiben an Ideler Heidelberg 1837. Derselbe: Ostern und Pfingsten im zweiten Dekalog, Sendschreiben an A. Schweizer. Heidelberg 1838. Das letztere enthält noch weitere mit der Textkritik verflochtene Berechnungen, auf die wir hier nicht eingehen können.

lichen Erklärung von שבת und שבתות keineswegs verkenne [1]), kann ich mich doch mit der ganzen daraus hervorgegangenen scharfsinnigen Combination nicht befreunden, und zwar zunächst aus folgendem einfachen Grunde. Dass Passah nicht blos geschichtliches, sondern auch Erndtefest war, bezweifelt man so wenig, dass sogar von Vielen diese letztere Bedeutung als die eigentliche und ursprüngliche angesehen wird; ebenso unleugbar ist, dass in dem Darbringen der Webegarbe der auf die Erndte bezügliche religiöse Ritus besteht, wenigstens verlautet von keinem andern. Wenn nun dies Darbringen erst am Tage nach dem Schlusstage des Festes statthatte, so wäre der feierliche Erndte-Festritus recht eigentlich post Festum gefolgt und davon kann ich mich unmöglich überzeugen. Vielmehr versteht sich, dass der Festritus während der Festzeit vorgenommen wurde, nun bezeichnet aber die Urkunde den siebenten Tag als Schlusstag zum Ueberfluss noch durch den eben besprochenen Ausdruck עצרת; mit ihm also hatte alle Feier ein Ende. Hauptgegenstand des Passah war die Errettung aus Aegypten, ihr war zunächst der erste Festtag gewidmet; sekundären Rang hatte dagegen der Beginn der Erndte, seine religiöse Feier folgte daher sehr natürlich am zweiten Tage, wo denn, weil er kein förmlicher Ruhetag war, gleich mit der Erndte angefangen werden konnte. Ferner scheint mir auch von hoher Wichtigkeit die Stelle Jos. 5, 11: „Und sie hielten das Passah am 14ten Tage des Monden am Abend in der Ebene von Jericho und assen von dem Ertrag des Landes am Tage nach dem Passah (מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח), ungesäuertes Brod und Graupen an eben diesem Tage." Diese Worte enthalten eine unverkennbare Beziehung auf die Verordnung Lev. 23, 10 f., welche sich derselben Ausdrücke bedient; sie zeigen namentlich, wie man schon in uralter Zeit das מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת (V. 11 u. 16) verstand. Nahm man damals, wo die hebr. Sprache noch in voller Kraft lebte, keinen Anstand, שבתות synonym mit שבועת zu fassen [2]) und unter dem השבת

1) Schon die Pharisäer und Baithosäer waren über das ממחרת השבת uneinig, indem letztere das שבת von einem eigentlichen Sabbat oder 7ten Wochentag verstanden, der innerhalb der 7tägigen Festfeier eintrat. Vgl. darüber Ideler Handbuch der Chronologie II, S. 613. Ligtfoot Opp. II, p. 692. Trigland de Secta Karaeor. 4. p. 28 sq. Hitzig erwähnt dies gar nicht.

2) Rosenmüller sagt in den Scholien zu Lev. 23, 16: השבת

den ersten Passahtag, den 15ten Abib, zu verstehen, so dünkt mir, dürfen wir es auch nicht, zumal da diese Auffassung doch nicht für absolut sprachlich unzulässig ausgegeben werden kann. Ohnehin stimmt mit ihr die ganze Tradition, Philo, Josephus [1]) und sämmtliche Rabbinen ohne Ausnahme überein, ingleichen alle neueren Sprachforscher und Chronologen bis auf Ideler [2]). — Pfingsten dauerte nur einen Tag, an dem heilige Versammlung war und keine Geschäftsarbeit vorgenommen werden durfte, wie am letzten Passahtag [3]). Der eigentliche Festritus bestand in der Darbringung der מִנְחָה חֲדָשָׁה d. h. einer Gabe von dem neuen Getreide der nun beendigten Getreideerndte. Diese Gabe sollte aber förmliches Brod לֶחֶם seyn, und dazu zwei Zehntel סֹלֶת d. i. Weiss (Waizen-) Mehl (S. 300 u. 304) verwendet werden. Hieraus wurden nämlich zwei Brode gemacht, die, was der Text ausdrücklich bemerkt, gesäuert (חָמֵץ) seyn mussten [4]). Die Ausdrucksweise: מִמּוֹשְׁבֹתֵיכֶם תָּבִיאוּ לֶחֶם d. i. aus euern Wohnungen sollt ihr Brod bringen, haben Einige so verstanden, als solle jedes Haus, jeder Hausvater, zwei solcher Brode darbringen, ähnlich wie beim Passah für jedes Haus ein Lamm verwendet wurde [5]). Allein dort steht für: Haus בַּיִת, welches

---

hic est hebdomas, ita vocata, quod in omnibus hebdomatibus unum erat Sabbathum.

1) Philo de sept. et fest. p. 1191. Joseph. Antiq. 3, 10, 6.

2) Ideler Handb. der Chronol. I, S. 481. Winer Real W. B. II, S. 287.

3) Hitzig legt im ersten Sendschreiben Gewicht darauf, dass Pfingsten nicht ausdrücklich שַׁבָּת in dem Festregister genannt werde. Allein offenbar war es nicht blos שַׁבָּת, sondern selbst שַׁבָּתוֹן, wie die folgenden drei Hauptfeste (V. 24. 32 39). Hinsichtlich dieser bemerkt zwar Hitzig S. 8: „Nicht weil an diesen 3 Festen alle Arbeit untersagt war, heissen sie Sabbat, sondern weil sie Feste des siebenten Monats sind", als des Sabbatmonats. Allein dies widerlegt sich aus Vergleichung von V. 35. 36. mit 39, an welch letzterer Stelle das: „keine Geschäftsarbeit sollt ihr thun", das auch für Pfingsten vorgeschrieben ist V. 21, kurz durch שַׁבָּתוֹן bezeichnet wird. In dem Festopferregister Num. 28 und 29 steht von allen Festen der Reihe nach nur die allgemeine Regel: „heilige Versammlung soll euch seyn, keine Geschäftsarbeit sollt ihr thun", und kein einziges heisst dort שַׁבָּת oder שַׁבָּתוֹן. So wenig hieraus folgt, dass sie keine Sabbate waren, so wenig lässt sich dies aus Lev. 23, 21 für Pfingsten schliessen.

4) Vgl. Iken de duobus panibus Pentecost. Brem. 1729.

5) So schon Calvin Opp. I, pag. 1036, ingleichen Osiander, Bonfrer u. A., in neuester Zeit George die jüd. Feste S. 130. bes. S. 273. Ganz im Irrthum befindet sich George, wenn er meint,

ganz wie unser deutsches Haus für Familie gesagt wird; מוֹשָׁב dagegen heisst Wohnsitz, Niederlassung, niemals aber Haus im Sinne von Familie. Ganz richtig umschreibt daher Jonathan: *e loco habitationum vestrarum*, und die Rabbinen setzen erklärend bei: *non ex iis, quae sunt extra terram sc. sanctam*, sie legen ein besonderes Gewicht darauf, dass die zwei Brode aus Getreide, das im heiligen Lande gewachsen, bereitet worden seyen [1]). Ueberhaupt also wurden zwei Brode fürs ganze Volk dargebracht, analog wie am Tage nach dem ersten Passah Eine Garbe. Vgl. V. 15. 16. Dies geht zum Ueberfluss auch noch aus V. 20 hervor: zu den zwei Broden sollten zwei Lämmer als Dankopfer kommen, was natürlich nicht jedem Hausvater auferlegt werden konnte. Die Art der Darbringung dieser Brode bestand im Weben, so dass sie schlechthin לֶחֶם תְּנוּפָה Webebrode (S. 355) hiessen. Auch die beiden Lämmer wurden gewoben, und wie bei den gewöhnlichen Dankopfern die ungesäuerten Kuchen, so fielen hier die zwei gesäuerten Brode dem Priester zu, der die Ceremonie des Webens vornahm. Binnen welcher Zeit sie verzehrt werden mussten, überlassen wir billig dem Talmud zu bestimmen [2]). — Die allgemeinen Festopfer zählt Num. 28, 27 f. auf, es sind die gewöhnlichen, nur giebt statt zwei Stieren und einem Widder Lev. 23, 18 einen Stier und zwei Widder an, eine unbedeutende Differenz, welche die Rabbinen sehr gezwungen durch die Annahme heben, es seyen die an letzterer Stelle aufgeführten Opfer nicht die allgemeinen Festopfer, sondern die speciellen zu den zwei Broden gehörigen Pfingstopfer, zu welchen noch die Num. 28 genannten hinzukämen. Nach Deut. 16, 10 brachte man an unserm Feste auch noch freiwillige Opfer (S. 371): Jeder sollte geben, je nachdem ihn Gott gesegnet.

---

die Frage, ob Jeder 2 Brode habe darbringen müssen, sey noch nie aufgeworfen oder beantwortet worden; er vergleiche nur die Critici sacri z. St. und den alten Lundius jüd Heiligth. S. 1020.

1) Vgl. die Stellen in den Critic. sacr. zu Lev. 23 und Mischna Menachoth 8, 1: *Omnes oblationes tam illae, quae totius coetus, quam quae sunt viri privati, petebantur ex terra sancta, et ex terra peregrina, tam e novo proventu, tam e veteri, excepto manipulo et duobus panibus, qui solum ex nova annona producta in terra sancta offerebantur.* Ebenso Maimonides Temid. 8. — Reland Antiq. sacr. 4, 4, 5.

2) Nach Josephus Antiq. 3, 10, 6 mussten die Priester sie auf

III. Laubhütten, חַג־הַסֻּכּוֹת Lev. 23, 24—43. Exod. 23, 16. Deut. 16, 13—15 [1]). Dies letzte der jährlichen Feste fiel in den siebenten Monat, und zwar auf den 15ten, es dauerte als solches sieben Tage, deren erster ein Ruhetag war, an welchem auch „heilige Versammlung" stattfand. Dazu kam noch ein weiterer, übrigens ausdrücklich unterschiedener achter Tag, der gleichfalls als Ruhetag und durch heilige Versammlung gefeiert war; die Urkunde nennt ihn schlechthin עֲצֶרֶת, worüber bereits oben. Das Charakteristische der Feier dieses Festes giebt Lev. 23, 43 so an: In Hütten sollt ihr wohnen (יֵשְׁבוּ בַּסֻּכֹּת) sieben Tage, jeder Eingeborne in Israel soll in Hütten wohnen." Das Wort סֻכָּה, von סָכַךְ bedecken, beschirmen, heisst ganz allgemein Hütte, woraus diese auch immer verfertigt seyn mag. Den Stoff, der hier dazu verwendet werden sollte, beschreibt uns V. 40: „Und nehmet euch am ersten Tage פְּרִי עֵץ הָדָר Frucht von Zierbäumen, כַּפֹּת תְּמָרִים Zweige von Palmen, und עֲנַף עֵץ־עָבֹת: Aeste von dickbelaubten Bäumen, und עַרְבֵי־נָחַל Bachweiden, und freut euch vor Jehova eurem Gott sieben Tage." Aus Palmzweigen pflegte man überhaupt allerlei Flechtwerk, wie Körbe, Vogelbauer u. s. w. zu machen [2]); Bachweiden werden auch sonst als schattengebend geschildert Hiob 40, 22 [3]), und dickbelaubte Zweige eigneten sich ohnehin zu Hüttenwerk. Was für Früchte der עֵץ הָדָר hatte, lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen; הָדָר heisst Schmuck, Pracht und wird sonst nirgends von einem bestimmten einzelnen Baum gebraucht. Man kann daher wohl mit Clerikus an auserlesene Früchte der vorzüglichsten Obstbäume denken, durch welche die Baumfrüchte überhaupt repräsentirt wurden, und die vielleicht noch an den Aesten hängend, als Repräsentanten der Obsterndte, die Hütten schmückten. Die jüdische Tradition denkt dagegen

---

einmal aufessen, und zwar, wie Mischna Menach. 11, 9 will, am 2ten oder 3ten Tage, nachdem sie gebacken waren.

0) Vgl. Meyer de dieb. fest. — Carpzov Appar. crit. pag. 414 sqq. — Winer Real W. B. II, S. 7 ff. — Die Rabbinischen Bestimmungen über dies Fest enthält Mischna Tract Succah (bei Surenhus II, pag. 259 sqq.) Ausführlich hat diesen Tractat commentirt Dachs Succa codex Talm. Babyl. sive de tabernaculorum festo. 1726.

1) Winer Real W. B. I, S. 267.

2) Vgl. Ovid. Fast. 3, 17: salices umbrosae.

an eine bestimmte Frucht, nämlich an den Medischen oder Assyrischen Apfel אתרוג, eine vorzügliche Obstgattung [1]); einige Rabbinen wollen הדיר (von דיר) *permanens* gelesen haben und verstehen dann solche Baumfrucht darunter, die von Jahr zu Jahr am Baume bleibe [2]); beide besondere Gattungen wären immerhin als Repräsentanten der übrigen zu betrachten. Allein die jüdische Tradition glaubt überhaupt V. 40 nicht die Bestandtheile des Hüttenwerks, sondern eines Büschels beschrieben, den jeder Israelite am Laubhüttenfest habe tragen müssen. Dieser Büschel sey aus dreierlei Zweigen zusammengebunden gewesen, aus einem Palm-, einem Myrthen- (das bedeute עץ־עבת) und Weidenzweige, und habe לולב geheissen. Während man denselben in der rechten Hand getragen, habe man mit der linken jenen Apfel gehalten [3]). Zu den Hütten dagegen habe man alle möglichen Erzeugnisse des Bodens, welche keiner levitischen Verunreinigung unterworfen waren, verwendet [4]). Dieser Ansicht sind auch die meisten alten Archäologen beigetreten. Man berief sich hauptsächlich auf das Zeugniss des Josephus [5]), und urgirte das „am ersten Tage", an welchem, als Ruhetag das Zurichten der Hütte gewiss nicht habe stattfinden sollen [6]). Gegenwärtig theilt mit Recht, so viel ich weiss, Niemand mehr diese Meinung. Mag das Tragen des Lulab immerhin bei den Juden üblich gewesen seyn, so doch erst in später Zeit. Denn dass man V. 40 noch zu Nehemias Zeit auf die Zurichtung der Hütten bezog, erhellt aus Neh. 8, 15: „Gehet hinaus auf den Berg und holet Oelzweige und wilde Oelzweige und Myrthenzweige und Palmenzweige und Zweige von dickbelaubten Bäumen, um Hütten zu machen." Aus dieser Stelle sieht man zu

---

1) Vgl. Dachs l. c. pag. 207, wo über diesen Apfel Nachweisungen und Beschreibungen alter Autoren gegeben sind.

2) Dachs l. c. pag. 210.

3) Vgl. bei Carpzov App. crit. pag. 416. Surenhus. Mischna II, pag. 346. Dachs l. c. pag. 537. Lightfoot Opp. I, pag. 748.

4) Mischna Succoth 1, 4: *Omni eo, quod immunditiei obnoxium, neque a terra productum est, non tegunt: rebus autem immunditiei non subjectis, et e terra provenientibus, tegere permissum est.* Dachs l. c. pag. 39. 43.

5) Joseph. Antiq. 13, 13. 5.

6) Lundius jüd. Heiligthümer S. 1052.

gleich, dass es nicht sowohl um einzelne bestimmte Baumgattungen, als vielmehr überhaupt um solche zu thun war, die sich zu Hüttenwerk eigneten. Im Mosaischen Gesetz ist nichts von einem Büschel zu finden, der getragen wurde. Das לְקַחְתֶּם V. 40 heisst ja auch keineswegs: Traget, sondern: Nehmet. Die Zurichtung der Hütten am ersten Tag ist keine „Geschäftsarbeit“, im Dienste des zeitlichen, irdischen Lebens, sondern ein religiöses Werk im Dienste Jehova's, das so wenig den Ruhetag entweihete, als das Schlachten der vielen Opferthiere. — Ueber Form und Grösse der Hütten bestimmt der Text nichts, desto ängstlicher und pedantischer thut es die Tradition [1]). Hier nur Einiges davon. Das gewöhnliche Maass sey gewesen für die Länge und Breite wenigstens sieben Palmen (טפח), für die Höhe 10 Palmen, nicht mehr; die gewöhnliche Form ein Viereck, auch rund, aber dann so umfangreich, dass ein Quadrat von 7 Palmen darin Raum hatte; nicht innerhalb des Hauses oder unter einem grossen Baum, überhaupt unter keiner Bedeckung, sondern unter dem freien Himmel habe die Hütte stehen müssen, auch oben nicht zu dicht, am wenigsten mit Brettern zugedeckt seyn dürfen; sie sollte vollkommen die Stelle des Hauses vertreten und in ihr alles geschehen, was man in diesem vorzunehmen pflegte [2]). — Die Festopfer, welche Num. 29, 12—34 aufgezählt werden, sind zahlreicher als die an den andern Festen. Im Ganzen wurden während der sieben Tage 70 Stiere geopfert, und zwar am ersten Tage 13, am zweiten 12, am dritten 11 und so fort abwärts bis zum siebenten Tag, auf welchen dann 7 kamen. Ferner wurden an jedem der sieben Tage 2 Widder, 14 Lämmer und 1 Ziegenbock dargebracht sammt den dazu gehörigen unblutigen Opfern; alle jene Thiere waren mit Ausnahme des Ziegenbocks, eines Sündopfers, Brandopfer. Für den achten Tag dagegen waren wieder die gewöhnlichen, allgemeinen Festtagsopfer bestimmt. Num. 29, 35—39.

---

1) Lightfoot Minist. Templ. Hieros. 16. Opp. I, pag. 747 sagt darüber: *infinitum esset minutias eorum traditionis perscrutari.* Bei Surenhusius Mischna II, pag. 260 finden sich nicht weniger als 26 verschiedengeformte Hütten abgebildet.

2) Vgl. das Nähere ausführlich bei Dachs l. c. pag. 14. 39. 53. 79. 109. 114. — Carpzov l. c. pag. 415.

§. 2.

Bedeutung des Passahfestes.

Das Passahfest hat, wie bereits angegeben worden, im Allgemeinen eine doppelte Bedeutung, nämlich eine geschichtliche und eine natürliche. Erstere ist die bei weitem wichtigere, letztere die gänzlich untergeordnete. Da ein geschichtliches Factum nur dann Gegenstand eines religiösen Festes für das ganze Volk werden konnte, wenn in demselben eine hochwichtige religiöse Idee lag, wodurch es mit den religiösen Vorstellungen des Volkes zusammenhing, so ist es hier zunächst unsere Aufgabe, die religiöse Idee, welche für Israel in der Ausführung aus Aegypten, dem Hauptgegenstand unseres Festes, lag, nachzuweisen. Haben wir diese richtig gefunden, so haben wir mit ihr den Schlüssel zum ganzen aus ihr hervorgegangenen Festritus. Zu dem Ende wenden wir uns, wie gewöhnlich, vorerst an die Namen des Festes, deren zwei sind חַג הַפֶּסַח und חַג הַמַּצּוֹת. Jede dieser Benennungen kommt vom ganzen Feste vor (Num. 9, 1—14. Deut. 16, 1. Luk. 22, 1 Apg. 12, 3. Mrk. 14, 1. u. s. w.), öfter wird aber die erstere zunächst dem ersten, die letztere den folgenden 6 Tagen beigelegt, obgleich ja schon am ersten Tage auch ungesäuertes Brod gegessen ward.[x] Lev. 23, 5. 6. Num. 28, 16, 17 [1]).

Den ersten Namen פֶּסַח leitet die biblische Urkunde Ex. 12, 27. von פָּסַח ab, welches eigentlich überspringen, überhüpfen, überschreiten, übergehen heisst. Insofern der, welcher über etwas schreitet oder springt, nicht darauf tritt, es also auch nicht zertritt, hat das Wort auch die Bedeutung: schonen [2]) und wird mit den Verbis des Errettens und Beschützens als Synonymum verbunden, so namentlich mit הִצִּיל Ex. 12, 27. Vgl. besonders Jes. 31, 5, wo beide Worte von einer andern, als der Aegyptischen Errettung stehen. Onkelos hat für פֶּסַח geradezu חַיִס *misericordia* [3]). Diesen Namen erhielt somit das Fest in Bezug auf die Thatsache, dass Jehova, als er die Aegypter schlug, an

---

1) Vgl. Reland Antiq. sacr. 4, 3, 2. und die dort angeführte Stelle aus dem Chronic. Alex. pag. 227.

2) Jarchi: פסח: על שם הדלוג i. e. *a transiliendo*. Vgl. Fagius in den Critic. sacr. zu Ex. 12, 27.

3) Die Bedeutung Verschonen ist neuerlichst sehr zuversichtlich dem Worte abgesprochen worden: es heisse übergehen, פֶּסַח also „Uebergang oder Durchgang", vgl. Vatke bibl. Theol. S. 492, 494. Ebenso

den Israelitischen Häusern (Familien) vorüberging, sie übersprang, d. i. verschonete. Damit aber wurde endlich die Ausführung aus Aegypten, d. i. die Errettung des Volkes aus dem Zustande der Knechtschaft und des Leidens, aus einer Lage, die ihm als Volk den Untergang drohte, aus dem moralischen und politischen Tode möglich gemacht, sie war Bedingung und Veranlassung, Israel zu einem Volke für sich, zu einem selbstständigen Volke und zu allem dem zu machen, was in der wichtigen Stelle Ex. 19, 4 ff. als Zweck der Ausführung aus Aegypten angegeben wird: „ihr sollt mein Eigenthum seyn aus allen Völkern, und ihr sollt mir ein Königreich der Priester seyn und ein heiliges Volk.“ Was also Israel als Volk ist, das ist es alles geworden nur durch jenes Verschonen, das *eo ipso* seine Errettung aus Aegypten war; von ihr datirt sich erst Israels welthistorische Bestimmung; der ganze Mosaismus, alle seine Institutionen sammt allem, was daraus hervorgegangen, beruht auf ihr, sie ist die Bedingung der religiösen und politischen Existenz des Volkes; daher sie denn als die Schöpfung Israels dargestellt wird, Jes. 43, 15 — 17. vgl. mit 1. (Siehe oben S. 583): Jehova hat durch jene Errettung Israel eigentlich erst geschaffen, ins Daseyn, ins Leben gerufen, es aus dem Tode zum Leben gebracht. Mit der Ausführung aus Aegypten feiert darum das Volk seine Geburt, seine Schöpfung, seine Existenz: **Passah ist Israels Geburts- und Lebensfest.** Diess ist die Grundidee des Festes, die wir stets im Auge behalten müssen, wenn wir das Festritual verstehen wollen.

---

von Bohlen (altes Indien I, S. 140): „Philo vit. Mos. 3. pag. 686. und Eusebius hist. eccles. 7, 32. gebrauchen sehr wohl *διαβατήρια* Durchgang für Passah, denn in das Hebr. Pasach, vorübergehen, wird der Begriff des Schonens nur hineingelegt“, vgl. auch desselben Genesis S. 139. George jüd. Feste S. 238. Scholl in den Stud. der Würt. Geistl. II, S. 105.) Allein gerade umgekehrt פסח heifst niemals durchgehen, wie schon seine Construction mit על beweist, und nichts ist verkehrter, als für diese Bedeutung die Uebersetzung *διαβατηρια* anzuführen. Denn, wie schon Bochart sagt: *διαβατηρια dicebantur sacrificia pro transitu, i. e. pro felici expeditionis progressu; quibus si non esset litatum, expeditio in aliud tempus rejiciebatur* (Hieroz. I, 2, 50. pag. 550, wo nähere Beweise sich finden). Philo will also durch jenen Ausdruck das Passah als Opfer für einen glücklichen Auszug bezeichnen und hat nicht entfernt an das gedacht, wofür man ihn reden lässt. Die Bedeutung Schonen ist allerdings nicht die Grundbedeutung, sondern eine abgeleitete, aber keine hineingelegte, wie die Stelle Jes. 31, 5 unwidersprechlich zeigt, wo Aquila, Theodotion und Symmachus nach der Grundbedeutung ὑπερβαίνων haben, welches Wort Dionys von Halik. vom Springen des Remus über die Mauer gebraucht. Oder verstehen unsere heutigen Kritiker besser hebräisch, als Jesaja, als der Syrische, der Chaldäische und beide Arabische Uebersetzer, die hier alle vollkommen übereinstimmen? Vgl. noch Carpzov Apparat. crit. pag. 394. sq.

Den zweiten Namen חג המצות erhielt das Fest daher, dass während der ganzen siebentägigen Dauer desselben nur Ungesäuertes gegessen und „kein Sauerteig im ganzen Gebiete gesehen“ werden durfte. Ex. 13, 7. 12, 18—20. Warum diess geschah, giebt die Urkunde selbst nicht genauer an. Gewöhnlich werden zwei Gründe dafür angeführt; der erste ist: es habe jenes Gebot an die beim Auszug stattgefundene Eile erinnern sollen, die nicht mehr zuliess, den schon zubereiteten Teig noch vorher zu säuern. Ex. 12, 33. 34. 39. [1]). Allein bereits vor dem Auszug, noch während der Anwesenheit in Aegypten musste ja schon ungesäuertes Brod als Zukost zum Passah gegessen werden. Ex. 12, 8. und schon am ersten Tage sollte nach V. 15. kein Sauerteig mehr in den Häusern seyn. Gerade das Einreihen der Verordnung V. 15—20 vor die Erzählung von der Eile des Auszugs und ohne alle Erwähnung dieser Eile zeigt, dass von ihr das fragliche Gebot nicht herrührte, sondern zur Festfeier an und für sich gehörte. Ausserdem wäre es auch sehr auffallend, wenn nur um einen Nebenumstand bei dem Ganzen, wie doch die Eile ist, zu verewigen, sieben Tage lang Ungesäuertes gegessen und aller Sauerteig sorgfältig entfernt werden sollte. Bezog sich der so stark hervortretende siebentägige Festgebrauch nur auf die Eile bei dem Auszug, so hätte ja das Fest viel passender „Eilfest“ geheissen. Damit soll jedoch nicht geleugnet werden, dass nach dem wirklichen Auszug aus Aegypten das an und für sich schon zum Festritus gehörige Nichtsäuern des Teigs immer auch zugleich an die Ex. 12, 34. erzählte Thatsache erinnerte, wie es denn auch Deut. 16, 3. (Ex. 12., die Hauptstelle sagt nichts davon) in eine gewisse Verbindung damit gebracht wird. Der zweite Grund, den man gewöhnlich für das Essen des Ungesäuerten anführt, ist entlehnt aus der Benennung Deut. 16, 3: „Brod des Elends,“ was so viel seyn soll als elendes, weil unschmackhaftes Brod: „der später lebende Israelit konnte durch nichts wirksamer zum Andenken an die in Aegypten erduldete Bedrückung gemahnt werden, als durch eine solche eine Woche lang zu geniessende grobe und geschmacklose Speise“ [2]). Allein dann wäre ja, weil nicht etwa nur am ersten Tage, sondern sieben Tage lang, das ganze

---

1) Vgl. z. B. Rosenmüller Scholien zu Ex. 12, 15. Winer Real W. B. II, S. 232.

2) Winer a. a. O. S. 231.

Fest hindurch, diese Speise geboten war, das Fest selbst zu einer Zeit der Kasteiung und des Fastens geworden, und doch war es nichts weniger, als ein Buss- und Trauer-, vielmehr ein Freudenfest חג; wohl erinnerte es an die Aegyptische Trübsal, allein nur mittelbar, indem es nicht um ihretwillen, sondern wegen der Errettung daraus eingesetzt war. Auch die Schaubrode und alle Opferbrode durften nicht gesäuert werden; war deshalb die Speise Jehova's, dies Gottesbrod „elendes Brod," bei dem es darauf ankam, geschmacklos zu seyn? Der Ausdruck לחם עני will vielmehr sagen: Brod, das an Aegypten und das dort erlittene Elend des Volkes erinnert, aber doch nur in so fern, als es bei der Befreiung und Errettung aus dem Elend gegessen wurde. Warum auch sollte aller Sauerteig aus den Häusern und dem ganzen Gebiete entfernt werden, wenn es sich nur um das Essen unschmackhaften Brodes gehandelt hätte? Auf das Richtige führt uns unmittelbar die gewöhnliche, auch hier immer gebrauchte Bezeichnung des Ungesäuerten מצות, welches eigentlich Reines heisst. Der Sauerteig galt als eine in Gährung befindliche, also korrumpirte, in Fäulniſs und Vewesung übergehende und diese Anderem mittheilende Masse, für unrein (I, S. 299. 432. und oben S. 322), wie denn überhaupt alles Faule, Verwesende, Tode unrein ist und unrein macht (S. 457 fg. 496.). Wenn nun das Volk allen Sauerteig aus seinem ganzen Gebiete entfernen, wenn es nur von Ungesäuertem, d. i. Reinem leben sollte, so bezeichnet dies seine Bestimmung, ein Volk zu seyn, das alles Unreine aus seiner Mitte entfernt, sich davon trennt und absondert, ein reines, heiliges Volk. Dies aber zu werden, war der Zweck der Errettung aus Aegypten, durch welche Israel abgesondert und erwählt ward zum Volk des Eigenthums, zum heiligen Volk. Exod. 19, 4 ff. So wird Deut. 14, 2. dem Volke jede Verunreinigung durch Todtengemeinschaft verboten, weil es ein heiliges und auserwähltes Volk sey, und Deut. 7, 6—8 wird dies wieder mit der Ausführung aus Aegypten verbunden. Der Aegyptische Sauerteig hatte, um in demselben Bilde zu reden, bereits gedroht, die ganze Masse des Volks zu durchdringen, d. i. zu korrumpiren, da trennte Jehova Israel von den Aegyptern und erwählte es zu einem reinen Volke, das als solches nun aus seiner Mitte allen Sauerteig (Corruption) entfernen musste. Da aber der Begriff der Reinheit dem Ungesäuerten nur deshalb zukommt, weil es ausser aller Verbindung mit Fäulniss, Verwesung, Tod steht, so knüpft sich daran auch unmittelbar die

Vorstellung von Leben, wie denn überhaupt die Begriffe der Reinheit und Heiligkeit in unmittelbarer und unzertrennlicher Beziehung zu dem Begriff des Lebens stehen (Vgl. z. B. oben S. 21. und I, S. 299). Ungesäuertes Brod ist daher als reines Brod *eo ipso* auch Lebensbrod. So haben wir es bereits oben als Schaubrod kennen gelernt (I, S. 432.), und dies ist es auch hier. Die Ausführung oder Errettung aus Aegypten war für Israel als Volk eine Befreiung von aller Corruption, eine Hülfe aus dem Tod zum Leben, die Bedingung seines Seyns. Passah war daher Israels Lebensfest, und während seines Lebensfestes sollte das Volk auch Lebensbrod essen. Dass aber überhaupt gerade an die Nahrung alle diese in der Grundidee des Festes liegenden Hindeutungen auf das Wesen und die Bestimmung des Volkes geknüpft waren, erscheint insofern ganz natürlich, als die Nahrung und zwar insbesondere deren Repräsentant das Brod, das Mittel alles Lebens und Bestehens, in unmittelbarer Beziehung zum Leben steht; die Beschaffenheit dieses Lebensmittels während des Festes wiess sodann auf die Art und das Wesen des Lebens hin, in welches das Volk treten sollte, wobei nicht zu übersehen ist, dass der Begriff Reinheit im Mos. Cultus hauptsächlich dem leiblichen Leben und Seyn angehört (S. 464. 485) und die Reinheitsgesetze einem grossen Theil nach Speisegesetze sind [1]) — Aus dem Allem aber ergiebt sich, dass beide Benennungen unseres Festes, weit entfernt Heterogenes zu bezeichnen, vielmehr in vielfacher genauer innerer Beziehung zu einander stehen, dass sie auf eine und dieselbe Grundidee hinweisen und aus Einer Wurzel entsprossen sind; nur dass פסח mehr die negative, מצות mehr die positive Seite jener Grundidee bezeichnet, wie denn auch ersteres im Ritus voransteht. Es ist somit irrig, wenn neuere Gelehrte in beiden Benennungen verschiedene Dinge sehen und deshalb sogar behaupten, es seyen ursprünglich Namen zweier verschiedenen Feste gewesen, die später zu Einem zusammengeschmolzen worden [2]).

Aus der bisher nachgewiesenen Grundidee des Festes sind nun auch alle Einzelheiten des Festritus hervorgegangen. Er begann mit derjenigen Handlung, in welcher aller Cultus überhaupt sich koncentrirt, mit einem blutigen Opfer, was im Allgemeinen um so weniger auffallen kann, als das Opfer bei keinem

---

1) Winer Real W. B. II, S. 567.

2) So Vatke bibl. Theol. S. 489 fg. Auch Ewald Götting. Anzeigen 1835. S. 2033 fg.

nur irgend erheblichen Cultusact fehlt. Der Text nennt dies Opfer זבח־פסח oder זבח חג הפסח Ex. 12, 27. 34, 25 [1]; es gehörte in die Klasse der זבח שלמים, welche auch Ex. 24, 5. vor der genauern Regulirung des Opferwesens vorkommen, und deren unterscheidende Eigenthümlichkeit das gemeinschaftliche Opfermahl ist (S. 372), das denn auch hier besonders hervortritt. Gerade diese Opfergattung aber war hier ganz an ihrem Ort, denn es galt ja der Erfahrung göttlicher Hülfe, die zur Erstattung des Dankes und Lobes verpflichtete, der Versetzung in den Zustand des שלום, d. i. der Integrität, des Heils, dann der Gemeinschaft mit Jehova, mit welchem das Volk in Bund trat und dessen Eigenthum es ward: Alles lauter Beziehungen, die zu dem eigenthümlichen Wesen der שלמים gehören. (S. 369 fgg.) Doch hatte dieses Dankopfer, insofern es einem besondern, aussergewöhnlichen Zweck diente, auch besondere Modificationen, die sehr bezeichnend sind. Unter ihnen tritt zuerst hervor, dass כל קהל עדת־ישראל die gesammte Gemeinde, das ganze Volk Israel die heilige Handlung verrichten, nämlich das Opfer schlachten, sein Blut sprengen und es verzehren sollte. Selbst das also, was später das ausschliessliche Geschäft der Priester, ihr eigentlicher Beruf war, das Sprengen des Bluts, war der Gesammtgemeinde, dem ganzen Volke übertragen. Dadurch erschien dieses aber recht eigentlich als ein Volk der Priester, als ממלכת כהנים, wozu es eben durch die Errettung aus Aegypten bestimmt war: wie ein Volk für sich und ein Volk Gottes, so sollte Israel zugleich ein Priestervolk werden, Ex. 19, 6. (S. 12. fg.). Dies musste ihm gerade da, wo es als besonderes Volk ins Leben treten sollte, zum Bewusstseyn gebracht, und auch für alle Zukunft im Bewusstseyn erhalten werden. Daher nicht nur die einmalige derartige Opferhandlung, sondern deren jährliche Wiederholung an dem Feste, das Israel überhaupt seine ganze Bestimmung immer von Neuem in's Gedächtniss zurükrufen sollte. Dass dies namentlich hinsichtlich des Priesterseyns erreicht ward, ersieht man noch aus

---

1) Es ist schwer zu begreifen, wie je behauptet werden konnte, das Passah sey kein Opfer; nur dogmatischer Befangenheit war dies möglich. Vgl. die in dieser Beziehung sich widerstreitenden Meinungen älterer Theologen bei Carpzov. Appar. crit. pag. 396. sq. Die Neuern folgen dem bestimmten Worte des Textes und dem übereinstimmenden Zeugniss der Tradition. George die jüd. Feste. S. 255 fg.

Philo, der mit besonderm Nachdruck hervorhebt, dass am Passah das ganze Volk Priester sey, Priesterberuf habe [1]), und auch die Rabbinische Tradition legt auf das angeführte קהל עדת־ישראל in ihren rituellen Bestimmungen grosses Gewicht [2]). — Die **Opferhandlung** selbst war in zwei Hauptmomenten modificirt, und zwar zuerst im **Verfahren mit dem Blute**, welches nicht, wie sonst immer an irgend einen Altar, eine heilige Stätte, sondern an die Thürpfosten eines jeden Israelitischen Hauses kam. Dass es mit den Thürpfosten dem Hause selbst (versteht sich insofern es bewohnt ward) galt, bedarf kaum der Erwähnung: die Thüre, das Thor, durch das man aus- und eingeht, das das Bewohnen des Hauses bedingt, ist als solches dem Orientalen der bezeichnendste Theil desselben und steht daher oft für das Gebäude selbst, zu dem es führt [3]). An dem Thore sind es aber wiederum die Thürpfosten und die Oberschwelle, die den bezeichnendsten Theil bilden, auf die man daher auch, weil die Thüre selbst oft offen stand und nach aussen nicht immer ganz gesehen ward, das schrieb, was für das ganze Haus, d. h. für die Bewohner desselben gelten sollte. Deut. 6, 9. [4]) Durch die Bestreichung der Thürpfosten mit dem heiligen Opferblute wurde daher jedes Haus als eine heilige Opferstätte, als ein Altar gewissermassen und damit als eine Stätte, wo Gott sich rettend, helfend, heiligend, offenbart (I, S. 471.), bezeichnet [5]). Wie das Blut überhaupt deshalb an den Altar kam, weil in ihm das

---

1) **Philo** de vita Mos. 3. pag. 686: ἐν ᾗ (ἑορτῇ) οὐχ οἱ μὲν ἰδιῶται προσάγουσι τῷ βωμῷ τὰ ἱερεῖα, θύουσι δ᾽οἱ ἱερεῖς, ἀλλὰ νόμου προστάξει συμπᾶν τὸ ἔθνος ἱερᾶται τῶν κατὰ μέρος ἑκάστου τὰς ὑπὲρ αὑτοῦ θυσίας ἀνάγοντος τότε καὶ χειρουργοῦντος. de decal. pag. 766: ἐν ᾗ θύουσι πανδημεὶ αὐτῶν ἕκαστος, τοὺς ἱερεῖς αὐτῶν οὐκ, ἀναμένοντες, ἱερωσύνην τοῦ νόμου χαρισαμένου τῷ ἔθνει παντὶ μίαν ἡμέραν ἐξαίρετον ἀνὰ πᾶν ἔτος, εἰς αὐτουργίαν θυσιῶν.

2) **Lightfoot** Opp. I, pag. 731.

3) Vgl. den Ausdruck „in deinen Thoren“ d. i. in dem, wozu die Thore führen. Der Pallast morgenländischer Herrscher heiſst noch jetzt Pforte. Esth. 4, 2. 6. **Rosenmüller** Morgenland I, S. 123.

4) **Winer** Real W. B. I, S. 549. Note 4: „Auf gleiche Weise schreiben die Mohamedaner Sprüche des Korans an Thüren und Thürflügel (**Faber** S. 429. **Rosenmüller** Morgenl. II, 299), und daſs die Juden das mos. Gebot Deut. 6, 9. bis jetzt beobachten, ist bekannt. **Buxtorf** Synag. jud. 583. sqq“

5) Dieſs blieb auch von den Rabbinen nicht unbeachtet. Sie sagen, das Blut sey an die beiden Pfosten und die Oberschwelle gesprengt worden ג׳ מזבחות היו במצרים על המשקוף ועל שתי מזוזות *i. e. sic ut quasi trium altarium speciem haberent.* Gem. Pesach. 96. Mechilta 5, 2. **Reland** Antiq. sacr. 4, 3, 4.

Leben (Lev. 17, 11), so wurden auch hier die Häuser damit bestrichen und auf diese Weise bezeichnet als Stätten des Lebens; als Seele des זֶבַח־פֶּסַח wiess das Blut auch auf die Seele des ganzen Festes, auf das פֶּסַח hin: wo „das Zeichen“ des Blutes an dem Hause war, da trat Verschonung mit dem Tode und Errettung zum Leben ein, ähnlich wie das blutfarbige Band, das Rahab an das Fenster ihres Hauses befestigte, zum „Zeichen“ diente, dass das Haus mit dem Tode verschont und zum Leben errettet werden sollte (I, S. 334. fg.) [1]). Insofern aber an das Opferblut, als Sitz und Träger des Lebens, sich immer auch die Idee des Sühnens, Heiligens und Reinigens knüpfte, so mag, wie ja auch die Wohnstätte Jehova's jährlich durch Blut gereinigt ward Lev. 16, 16. 19., das Blut an jedem Israelitischen Hause auf das Reinigen desselben, d. h. der darin wohnenden Familie hingewiesen haben. Darauf führt noch besonders der Gebrauch des Ysop zu dem Bestreichen mit Blut. Denn mit diesem verband man im Cultus immer, abgesehen von seiner äussern zum Besprengen sehr dienlichen Beschaffenheit, die Vorstellung reinigender Kraft (S. 503. 518.). Doch ist stets festzuhalten, dass es sich hier nicht um eine Sühne im engern Sinne des Wortes handelte, denn das Passah war kein Sünd- oder Schuld-, sondern ein Dankopfer, bei welcher Opfergattung die Sühne mehr zurücktritt, dagegen die Beziehung auf göttliche Wohlthat, Errettung und Hülfe, sich desto mehr geltend macht. — Das zweite Hauptmoment, worin die Opferhandlung modificirt ist, betrifft **das Essen des Passah**. Hier fällt zunächst das nachdrückliche Gebot in die Augen, das Thier nicht zu zerlegen in Stücke, ja ihm nicht einmal ein Bein zu zerbrechen. Insofern beim menschlichen und thierischen Leibe die Knochen oder Gebeine den eigentlichen Bau, die feste, innere Grundlage, auf der alles Uebrige beruht, bilden, pflegt der Hebräer durch das Leiden an den Gebeinen oder noch mehr durch das Zerbrechen derselben das innerste, tiefste Leiden und eine Zerstörung von Grund aus zu bezeichnen. Hiob 30, 17. 33, 21. Ps. 102, 4. 38, 4. Klagel. 3, 4. Jes. 38, 13. Mich. 3, 3. Umgekehrt ist ihm dann das Be-

1) Für gewisse Leser setze ich Bocharts (Hieroz. I. c. pag. 594.) apologetische Worte bei: *Non quod in agni sanguine naturalis esset ulla vis, aut quod externo signo egeat deus, ut suos dignoscat ab hortibus et Israelitas ab Aegyptiis* (2. Tim. 2, 19: *Novit Dominus, qui sint sui*) .... *Itaque hoc signum deo non datur, sed Hebraeis, ut eo confirmati, de liberatione certi sint.*

wahren vor dem Zerbrechen der Gebeine ein Erhalten in ungestörter Ganzheit, in voller Integrität. Ps. 34, 20. Jenes Gebot will also, dass das zu essende Opferlamm durchaus und vollkommen ganz seyn, dass es bei dem Essen als vollkommen Ganzes und eben damit als Eines erscheinen sollte; denn nicht das Zerstückte, Getheilte, Zerschlagene, sondern nur das Ganze ist *eo ipso* auch Eines. Dies hatte aber keinen andern Zweck, als den, dass Alle die, welche an jenem Ganzen und Einen Theil bekamen, d. i. davon assen, als Eines und Ganzes, als eine Gemeinschaft sich betrachten sollten, eben so wie die, welche das neutestamentliche Passah, den Leib Christi (1 Kor. 57.) essen, worüber der Apostel 1. Kor. 10, 17 sagt: „Ein Brod ists, so sind wir Viele Ein Leib, dieweil wir Alle Eines Leibes theilhaftig sind.“ Darin hat denn auch die weitere Bestimmung ihren Grund, einmal, dass das Passah ganz aufgezehrt, sodann dass nichts davon aus dem Hause über die Strasse gebracht werden sollte. Letzteres bringt der Text Ex. 12, 46, ebenso mit dem Verbot des Beinbrechens, wie mit dem Gebot des Essens in Einem Hause in Verbindung. Das Eine, ganze Passah sollte ganz von Einem, ganzen Hause, von einer geschlossenen Gemeinschaft gegessen werden [1]); blieb je etwas übrig, was diese Essenden nicht mehr aufzehren konnten, so durfte es zu keinem andern Essen verwendet auch keinen andern Personen gegeben, es musste verbrannt werden, analog dem, was vom gewöhnlichen Dankopfer übrig blieb (S. 357, 374.). Indem aber nun jedes Isr. Haus dies Vereinigungsmahl hielt, und alle Häuser das Passah assen, ass es *eo ipso* das ganze aus diesen Häusern (Familien) bestehende Volk, welches eben dadurch als Eine grosse Gemeinschaft bezeichnet ward und so recht eigentlich zu Einer Gemeinde wurde. Mit demselben Nachdruck daher, mit welchem der Text bestimmt: „die ganze Gemeinde Israel soll es schlachten,“ verordnet er auch: „die ganze Gemeinde Israel soll es (das Passahmahl) halten“, Ex. 12, 6. 46. 47. Deshalb war ebenso streng (bei Ausrottung) geboten, dass jeder Israelite ohne Unterschied daran Theil nehmen musste (die Unreinen hatten es wenigstens nachzuholen, Num., 9, 9. fgg.), als es verboten war, dass ein Nichtisraelite, der noch nicht durch das Bundeszeichen, die Beschneidung, förmlich Mitglied des Volks geworden, mitass. Ex. 12, 43 — 48. Dabei ist dann ferner wohl zu beach-

1) Vgl. Baur Tübinger Zeitschr. für Theol. 1832. 1. S. 60. fg.

ten, dass dies Mahl ein Opfermahl war, und als solches zugleich die Gemeinschaft der Essenden mit dem, welchem das Opfer gebracht und geweiht war, auf den es sich bezog, mit Gott andeutete (S. 374. 1. Kor. 10, 18.), und zwar namentlich mit dem Gott, welcher alle Israelitischen Häuser, das ganze Volk vom Tod zum Leben errettete und es eben dadurch sich zum Eigenthum, zum Volk des Bundes machte; denn das, was Alle assen und sie unter einander verband, war הַפֶּסַח d. i. dasjenige Opfer, dessen Blut jedem Hause, der ganzen Gemeinde zum Mittel und Zeichen des Lebens und der Errettung durch Jehova's Macht und Gnade diente. Kaum bedarf es noch der Erinnerung, wie dies Alles mit der Grundidee des ganzen Festes zusammenhing: Durch die Ausführung aus Aegypten sollte Israel erst zu einem selbstständigen, ebenso in sich innig vereinigten, als nach aussen im Verhältniss zu andern Völkern abgeschlossenen, abgesonderten Volke werden, was aber eben dadurch geschah, dass es zugleich Volk Gottes, Eigenthums- und Bundesvolk Jehova's ward. Ex. 19, 4. fgg. Diese seine grosse, welthistorische Bestimmung wurde dem Volke durch die jährliche Passahfeier in stetem Bewusstseyn erhalten. — Noch sind einige Nebenumstände bei dem Essen des Passah zu erörtern. Dahin gehört zuerst die Zubereitungsart des Lammes, das Braten am Feuer im Gegensatz zum Sieden und Kochen im Wasser. Da letzteres sonst immer und selbst bei den allerheiligsten Opfern geschehen durfte, Lev. 6, 28. 29., so muss das Braten seinen Grund in den besondern Umständen haben, unter welchen gerade dieses Opfer zubereitet ward, und auf welche auch noch Anderes hinweist. Nämlich das Umgürten der Lenden, das Halten eines Stabes in der Hand, das Beschuhtseyn während der Mahlzeit zeigte die Abreise an, es war der Reiseanzug [1]). Das Sieden und Kochen setzt Geschirr, Hausgeräthe und eben damit Haus und Heerd, Ansiedelung, Wohnsitz voraus, daher bei den Alten die Soldaten auf dem Marsch und im Felde, wo sie des Heerdes und der Koch- oder Hausgeräthe des Niederlassungsortes, der Heimath entbehrten, das Fleisch unmittelbar am Feuer zuzubereiten, also zu rösten oder zu braten pflegten; solche am Feuer zubereitete Spei-

1) Was namentlich das Beschuhtseyn betrifft, so ist zu vergleichen Jos. 9, 5., wo die Gibeoniten, um sich den Schein zu geben, als kämen sie von einer weiten Reise, alte Schuhe anlegten. Bynaeus de calc. Hebr. 2, 1, 7.

sen nennt Plato deshalb geradezu μάλιστα τοῖς στρατιώταις εὔπορα [1]). Bei seinem Auszug aus Aegypten erschien Israel als das „Heer Jehova's," welches nun seine kriegerische Wanderung antrat. Ex. 12, 41. [2]) Wie somit durch den Anzug der Essenden, so wurde auch durch die Zubereitungsart dessen, was sie assen, angedeutet, dass sie nun ihres Bleibens in Aegypten nicht mehr hätten, dass Israel nicht mehr daselbst ansässig sey, sondern wegziehe und die kriegerische Wanderung ins verheissene Land antrete [3]). Ferner kommt noch die Zukost zum Passah in Betracht, nämlich das ungesäuerte Brod und die bittern Kräuter. Von erstern war bereits oben die Rede; das Essen der letztern wird von Manchen als eine Aegyptische Sitte, welche Stärkung des Magens bezweckte, angesehen [4]). Dass aber gerade hier, wo alles auf Absonderung von Aegypten und Gegensatz zu demselben hinweist, eine Aegyptische Sitte ausdrücklich geboten seyn sollte und zwar „als ewige Satzung", ist doch nimmer glaublich, noch weniger aber, dass überhaupt ein Festritus den Zweck hat, die Verdauung zu befördern. Ist das Essen des Lammes, seine Zubereitung und der eine Theil der Zukost bezeichnend, so ist es sicher auch der andere Theil. Das Zusichnehmen bitterer Speisen und Getränke ist ein gewöhnliches Bild des Erduldens von Leiden und Noth. Ps. 69, 22. Jer. 8, 14. Die Rabbinen verweisen daher bei den מררים auf Ex. 1, 14: „sie (die Aegypter) machten ihr (der Isr.) Leben bitter וימררו [5]). Die göttliche Wohlthat der Errettung aus Aegypten ward nur desto mehr hervorgehoben, wenn mit den sie betreffenden Symbolen auch Symbole des überstandenen Leidens verbunden waren.

---

1) Vgl. bei Spencer de leg. Hebr. rit. 2, 4, 3. pag. 246.

2) Baur a. a. O. S. 87.

3) Diese Deutung ist nicht zu verwechseln mit der schon von den Rabbinen aufgestellten und neuerdings als unzweifelhaft richtig angesehenen Behauptung, es sey jenes Braten die schnellste Art der Zubereitung gewesen, und bezeichne also die Eile bei dem Auszug. Vgl. die Stellen der Rabinen bei Hottinger de jur. Hebr. 13. sqq. Rosenmüller Morgenland I, S. 304. Winer Real W. B. II, S. 235 fg. Mit Recht hat schon Spencer a. a. O. pag 244. dagegen bemerkt: *Nec ulla credendi causa est, vasis jam paratis, elixationem moram multo majorem, quam assatio, Israelitis properantibus offerre potuisse.* Keiner Widerlegung werth sind die andern Rabbinischen Deutungen, vgl. Bochart l. c.

4) Vgl. Abenesra bei Winer a. a. O. S. 236.

5) Maimonid de Pasch. 8, 4: מרור *istud comedimus, quia amaritudine affecerunt* (שמררו) *Aegyptii vitam patrum nostrorum in Aegypto.*

Bei der **Passahfeier** im **verheissenen Lande** treten im Unterschiede von der in Aegypten nur zwei Dinge hervor, die wesentlich und von dem Gesetz selbst bestimmt sind. Das erste ist die Darbringung des Passahopfers nicht in den einzelnen Häusern, sondern im Centralheiligthum; das zweite die Darbringung der Erstlingsgarbe am zweiten Festtage. Durch die erstere Bestimmung verlor die Grundidee des Festes so wenig, dass vielmehr, weil alle Männer sich beim Heiligthum versammeln mussten, der Zweck, das Volk im Bewusstseyn seiner Einheit nach innen und Abgeschlossenheit nach aussen, wie seiner Gemeinschaft mit dem, der hier wohnte und sich offenbarte, zu erhalten, noch besser erreicht ward. Wichtiger ist das Darbringen der Erstlingsgarbe, hinsichtlich dessen sich die Frage aufdringt: warum sollte es gerade am Passahfest statt haben? in welcher Beziehung steht es dazu? Zur Errettung Israels hatte Jehova alle Erstgeburt Aegyptens geschlagen; als fortwährende Anerkennung dieser grössten Wohlthat für das Volk, sollte es alle Erstgeburt Jehova weihen. Exod. 13, 1—6 (S. 47. Note 2). Solche Weihe in einer und derselben Zeit vorzunehmen erlaubte die Natur der Sache nicht; anders dagegen war es mit den Erstgeburten des Bodens d. i. den ersten Erzeugnissen; diese erscheinen zu bestimmter Jahreszeit, und sie nun am Passahfeste darzubringen, war jenem Zwecke desselben vollkommen angemessen, ja durch ihn gewissermassen gefordert. Sodann aber war die Errettung aus Aegypten für Israel ein Hervorgehen aus dem Zustande des Erstorbenseyns zu neuem Leben. Passah, das Lebensfest, konnte daher in keine schicklichere Zeit fallen, als in den Monat, wo auch die Natnr ihr Lebensfest feiert, der darum von dem neuen Leben der Natur, vom Grünen und Blühen, אביב von אב das Grünen, seinen Namen hatte [1]). Beiderlei Leben kommt von dem Einen, rettenden, schaffenden, lebendigen Gott, ihm ist beides zu verdanken, für beides sind ihm Dankopfer zu bringen. Gewiss konnte ein mit seinem Leben und Bestehen ganz auf den Ackerbau gewiesenes Volk nicht besser an die Wohlthat seiner nationellen Lebendigmachung, seiner politischen Schöpfung erinnert werden, als dadurch, dass die Feier der letztern mit der stets wiederkehrenden Belebung der Natur verbunden war. Das

---

1) Die LXX. nennen ihn *μὴν τῶν νέων* sc. *καρπῶν* — **Macarius** hom. 47. sagt, Gott habe die Israeliten aus Aegypten geführt *ἐν τῷ μηνὶ τῶν ἀνθῶν, ἅτε πρῶτον ἐπιφαίνεται τὸ ἥδιστον ἔαρ.* Vgl. **Bockert** l. c. p. 557.

materielle, leibliche Leben des Volkes wurde auf diese Weise mit seinem geschichtlichen und religiösen Leben in genaue Beziehung gebracht. Die Darbringung der Garbe geschah übrigens durch den Ritus des Webens, wodurch sie zugleich, wie das Passahlamm selbst, in die Klasse der שְׁלָמִים gestellt wird (S. 376 f.). Wenn auch sie noch von einem besondern blutigen Opfer begleitet war, so zeigt dies, wie selbst in solchen Fällen, wo die unblutige Gabe Hauptsache war, das eigentliche und vollkommene, d. i. blutige Opfer nicht fehlen durfte (S. 191. 215).

Noch verdienen auch die **Zeitbestimmungen** unsres Festes Beachtung. Mit besonderm Nachdruck hebt Ex. 12 hervor, dass der **Monat** des Auszugs aus Aegypten immer das Jahr anfangen solle, und es scheint dieser Monat vorher nicht der erste gewesen zu seyn. Mittelbar wurde durch diese Anordnung die ganze Zeitrechnung mit jenem grossen Ereigniss in Verbindung gebracht. Die jährliche Feier des Lebensanfanges des ganzen Volkes konnte zu keiner Zeit des Jahres schicklicher stattfinden, als an dem Anfang desselben, so wie wiederum umgekehrt der Gegenstand des Festes dem Volke dadurch, dass nach ihm selbst das Jahr und die Zeitrechnung sich richtete, noch besonders wichtig gemacht ward. Der **Tag** der Feier, der 14te respect. der 15te, ist derselbe, wie der des Laubhüttenfestes im 7ten Monat, kann also nicht speciell in Beziehung auf das Passah gewählt seyn, sondern ist durch die Festidee überhaupt so bestimmt. An ihm nämlich, als Vollmondstag (denn jeder Isr. Monat beginnt mit dem Neumonde) hat der Mond (Monat) seine höchste Stufe, seine Vollendung erreicht [1]; der Vollmondstag ist der Culminationspunkt, das Centrum des ganzen Mondes oder Monats. Jede Festzeit nun als eine erhöhete, gesteigerte Zeit fällt billig auf diesen Tag des Monats, wenn nicht andere Gründe einen andern Tag geeigneter machen [2]. Die Feier selbst begann dann am Abend, d. i. mit dem Anfang des bürgerlichen Tages. Doch mag es auch bedeutsam seyn, dass das Passah des Nachts gegessen wurde.

---

1) **Philo** de vita Mos. 3, pag. 686: *τῷ δε μηνὶ τούτῳ, περὶ τεσσαρεςκαιδεκάτην ἡμέραν μέλλοντος τοῦ σεληνιακοῦ κύκλου γίνεσθαι πλησιφαοῦς, ἄγεται τὰ διαβατήρια.* cf. de sept. et fest. pag. 1191.

2) Im Heidenthum wurden daher gleichfalls die Feste häufig auf den Vollmond verlegt. Vgl. die Beispiele, welche **Scholl** (Studien der Würt. Geistl. 5, 2. S. 96) von den Griechen, Aegyptern und Babyloniern anführt. Auch bei den Indern wurden die Vollmondstage gefeiert.

Unter den verschiedenen Ansichten über die Bedeutung des Passahfestes, deren Vergleichung und Prüfung uns zum Schlusse obliegt, können wir die ältern insofern übergehen, als sie, wie z. B. noch die von Bochart entwickelte [1]), meist ganz der Coccejanischen Typik angehören und für die Einzelheiten des Festrituals nur neutestamentliche Geschichten als Gründe anzuführen wissen. Spencer zuerst suchte, wie auch bei andern Theilen des Cultus, den Ursprung des Festritus im Heidenthum und fand im Einzelnen je nach Belieben bald Accommodation an heidnische Gebräuche, bald wieder Opposition gegen dieselben; immer aber liess er dem Ganzen doch seine historische Bedeutung [2]). Weiter ist die neueste Zeit gegangen, sie leugnet die historische Bedeutung gänzlich und erklärt sie für eine erst später untergelegte, das Fest selbst aber lässt sie aus dem Heidenthum entsprungen seyn. Bei weitem am besten und gründlichsten hat dies Baur ausgeführt [3]). Er geht, weil „das Passahlamm männlichen Geschlechts, also ein Widder seyn sollte“, von dem schon oben (S. 232) beschriebenen Thebäischen Frühlingsfeste aus, bei welchem man gleichfalls einen Widder und zwar wegen der Conjunction des Widders am Himmel mit der Sonne im Frühling geopfert habe; dieser Widder sey aber zugleich Sühnopfer gewesen, wie denn im hohen Alterthum meist an den Frühling die Idee der Sühne angeknüpft worden, denn mit ihm beginne für den Menschen eine neue Zeit, in welche er auch neu d. h. gereinigt und gesühnt habe eintreten wollen, weil er nur dann in ihr Glück und Heil habe hoffen dürfen. Ein ähnliches Frühlings- und Sühnfest sey das Passah. Die genaue Verbindung, in welche es mit der Erstgeburt gebracht werde, führe darauf, dass das Lamm ein „Surrogat“ der menschlichen Erstgeburt sey, welche man überhaupt im hohen Alterthum durch den Tod der Gottheit geweiht habe, um dadurch der ganzen Familie, welche durch sie repräsentirt werde, die religiöse Weihe zu ertheilen. Später sey eine mildere Praxis eingetreten, man habe die Erstgeburt gelöst oder Opferthiere, wie hier das Passah, substituirt. Letzteres erscheine

---

1) Bochart Hieroz. I, 2. cp. 50. pag. 611 sq.

2) Spencer de leg. Hebr rit L. 2, cp. 4: de lege Paschatis ejusque circumstantiis.

3) Baur über die ursprüngliche Bedeutung des Passahfestes und des Beschneidungsritus. (Tübinger Zeitschr. 1832. 1. S. 40—124).

daher als Familienopfer, durch welches die ganze Familie, welche es auch verzehre, gereinigt und gesühnt habe werden sollen. Auf die genauere Begründung dieser Ansicht, so wie auf ihre Durchführung im Einzelnen können wir natürlich hier nicht eingehen, und beschränken uns daher nur auf die Beleuchtung einiger Hauptpunkte [1]). Ueberblicken wir zuerst das Ganze, so fällt zunächst die Beseitigung der von der bibl. Urkunde als Grundlage ausschliesslich geltend gemachten historischen Thatsache der Errettung aus Aegypten auf. Was berechtigt hiezu? Zugegeben auch die Erzählung vom Auszug enthielte mythische Elemente, so bleibt doch der Auszug selbst immer ein unumstössliches Factum, und zwar ein solches, dem für Israel kein anderes an Wichtigkeit gleichkommt, denn ohne dasselbe wäre es untergegangen und nie zum Volk geworden. Ein solches Ereigniss aber zu feiern, liegt jedenfalls sehr nahe und ist doch wahrlich nichts Unwahrscheinliches oder gar Unmögliches. Wurde die geschichtliche Bedeutung erst nach Jahrhunderten dem Feste untergelegt, wie liess sich dann die vorgeblich ursprüngliche Veranlassung so zurückdrängen, dass sie völlig in Vergessenheit gerieth und eine neue sich ausschliesslich geltend machte? Lassen sich denn die religiösen Vorstellungen eines Volkes, die durch jährliche Feste getragen werden, so ohne weiteres vernichten und zurückschieben, und nach Belieben andere an ihre Stelle setzen? Wo findet sich in der alten Religionsgeschichte dazu eine Analogie? Historische Feste sind in dem Wesen des Mosaismus begründet (S. 541. 564), sie stehen und fallen mit diesem selbst. Wenden wir uns zum Einzelnen, so ist gerade bei der Grundlage der Baur'schen Ansicht ein auffallender Irrthum unterlaufen. Die Parallele mit dem Aegyptischen Frühlingsfeste nämlich steht und fällt mit dem Opfer des Widders, um den die ganze Feier sich dreht, und der auch Baur zu seiner Deutung veranlasst hat. Nun ist aber das Passah nimmer ein Widder אַיִל, sondern ein שֶׂה; das Ritualgesetz unterscheidet bei den Opferthieren stets sehr scharf den Widder von den männlichen Schaafen, behandelt ihn als eine besondere Gattung von Opferthieren neben jenen, und bestimmt genau die Fälle, wann ein männliches Lamm und wann

1) Vgl. auch, was Scholl a. a. O. S. 80 ff. dagegen bemerkt hat.

ein Widder darzubringen sey (S. 296). Aber nicht einmal ein männliches Schaaf musste das Passah seyn, vielmehr stellt der Text es ganz frei, eben so gut auch einen Ziegenbock zu nehmen Ex. 12, 5. Damit allein fällt denn die ganze Parallele mit dem Thebäischen Feste weg und von einer Beziehung des Passah auf das Gestirn des Widders und dessen Conjunction mit der Sonne kann somit keine Rede seyn. Ganz unrichtig ferner ist die Behauptung, das Passah sey ein eigentliches Sühnopfer und darum das Fest ein Sühnfest. Die Sühnopfer im engern Sinne des Wortes sind die Sündopfer, die daher auch am eigentlichen Sühnfeste die charakteristischen Festopfer bilden, Lev. 16, aber als solche ganz anders behandelt werden, als das in die Klasse der שלמים gehörige Passahopfer. Durch es erscheint das Fest nicht als Sühn-, sondern als Dankfest. Abgesehen davon fasst Baur die Sühne selbst als aus dem Naturleben hervorgegangen, kosmisch, heidnisch auf, während, wie unsre ganze Untersuchung dargethan, die Mosaische Sühne mit dem Naturleben gar nichts zu thun hat, sondern im Bedecken der Sünde wider Jehova besteht, wie denn auch das Mosaische Sühnfest nicht im Frühling, sondern gegen den Herbst zu gefeiert wird und mit dem Naturleben auch nicht im entferntesten Zusammenhange steht. Nicht minder unrichtig, wenigstens grundlos ist die Behauptung von dem ursprünglichen Tödten der menschlichen Erstgeburt, deren Surrogat das Passah gewesen sey. Scholl hat bereits treffend bemerkt, dass in den von Baur angeführten periodischen Menschenopfern sich nichts von Opferung der Erstgeburt entdecken lässt; nirgends, am wenigsten aber bei den Hebräern verlautet etwas von einem Gesetz, das den Opfertod der Erstgeborenen als Weihe des häuslichen Lebens verlangt. Als gänzlich verfehlt erscheint endlich die Deutung des Essens des Ungesäuerten; es soll bezweckt haben, „sich durch Entsagung und Entbehrung in die des Festes würdige Stimmung zu versetzen", so dass „die Zeit der Festfeier eine Zeit der Busse und der Demüthigung vor Gott" gewesen. Warum dauerte es aber dann noch 6 Tage lang nach der vollzogenen Sühne fort? und war denn überhaupt die ganze Passahfeier eine Busszeit [1])? Widerspricht

---

1) Derselbe Philo, von dem Baur die Bedeutung des Sauerteigs entlehnt hat, sagt (de vita Mos. 3. pag. 686) von der Feier des Passah: ἅπας λεὼς ἐγεγήθει καὶ φαιδρὸς ἦν.

dem nicht schon der allgemeine Name חג und der spätere Gebrauch Lob- und Dankpsalmen zu singen? So unhaltbar daher die **Baur**sche Ansicht nach verschiedenen Seiten hin ist, hat sie doch immerhin das Verdienst, dass sie auch den Mosaischen Cultvorschriften den Charakter vindicirt, den die neueren Forschungen als unzweifelhaft den heidnischen zugestehen, nämlich den symbolischen. — Aus dem Bisherigen widerlegt sich meist auch schon eine zweite neuere Ansicht, die zwar nicht entfernt der **Baur**schen an Werth gleichkommt, dennoch aber nicht unerwähnt bleiben kann. Sie hält unser Fest für identisch mit dem allgemeinen Frühlings- und Sonnenfeste der alten Welt, an welchem „die siegreiche Bewegung der Wintersonne durch die Frühlingsnachtgleiche und ihr Eintritt in das Frühlingszeichen des Widders" gefeiert worden, und das „unter dem Namen Huli, Nauruz, Hilarien, διαβατήρια bekannt" sey; diese ursprüngliche Bedeutung zeige noch der Name des Festes פסח d. i. „*transitus sc. solis*" an, auch weise darauf das Bestreichen der Thürpfosten mit Blut, denn auch die Aegypter hätten nach Aussage des **Epiphanius** Bäume und Schaafe mit Röthel angestrichen, „um den Triumph der Sonne über den Winter und deren erneute Kraft zu versinnbilden", ingleichen hätten die alten Peruaner „die Hausthüren von den Tempeln und Fürstenwohnungen bis zu den Hütten als Sinnbild der Sonnengluth mit einem blutigen Teig bestrichen" [1]). Ueber den vermeintlichen Widder sagen wir nichts mehr, so wie überhaupt über die rohe Gewalt, mit der die Angabe der bibl. Urkunde hinsichtlich der geschichtlichen Bedeutung des Festes verworfen wird; wie grundfalsch die Erklärung von פסח ist, haben wir gleichfalls oben schon gesehen; ebenso, dass das Passah, schon den Zeitbestimmungen nach, kein Aequinoctialfest war, überhaupt aber von jenen kosmischen Festen himmelweit verschieden ist. Was aber die Nachricht des Epiphanius betrifft, so findet sie weder bei Herodot, noch sonst bei einem alten Schriftsteller ihre Bestätigung, und man muss sich nur über die Naivität der unpartheilichen Kritik wundern, die für uralte Aegyptische Cultgebräuche sich auf das Zeugniss eines Kirchenvaters aus dem 5ten Jahrhundert beruft, der auch da noch mit seiner Aussage verlassen und einsam

---

1) **von Bohlen** altes Indien I, S. 140. Genesis Einl. S. 139. **Vatke** bibl. Theol. S. 492—497.

dasteht. Wer will mit nur einiger Sicherheit das vormosaische Alter dieser Aegypt. Sitte darthun? Ausserdem sagt Epiphanius selbst, es habe durch dies Roth auf den grossen Weltbrand, auf das Feuer, das alles verzehre, nicht also auf den erfreulichen Triumph der Sonne über den Winter hingewiesen werden sollen [1]). Wo ist nun da das tertium comparationis? Noch misslicher steht es mit der angeblich Peruanischen Sitte, deren Erwähnung aus von Bohlens Schriften bereits auch in andere Bücher übergegangen ist [2]). Das Peruanische Fest, das hier gemeint wird, war nämlich gar kein Frühlingsfest, sondern fiel auf den ersten Tag des Herbstmonates; von Sonnentriumph kann also dabei gar keine Rede seyn. Es verhielt sich damit also: „In der Nacht bereitete man das Cancubrod in zweierlei Art. Bei der einen nämlich wurde unter den Teig etwas Blut gemischt, das man Knaben von 5 bis 10 Jahren zwischen den Augenbraunen oder Naselöchern abgezapft hatte. Gegen Morgen wuschen sich nun Alle, nahmen darauf etwas von dem mit Blut vermischten Teig, und rieben sich damit Kopf, Gesicht, Brust, Arme und Schenkel, um sich zu reinigen und alle Gebrechen und Krankheiten von sich zu entfernen. Darnach nahm der Aelteste der Familie ein wenig Teig, rieb die Hausthüre damit und klebte es sodann über dieselbe, zum Zeichen, dass die Reinigung im Hause vollbracht sey. Dieselbe Ceremonie verrichtete der Oberpriester im Sonnentempel und schickte andere Priester ab, um sie in dem Hause der Sonnenjungfrauen zu verrichten. Im Königshause kam die Verrichtung derselben dem ältesten Oheim des Königs zu“ [3]). Wie man diesen Festritus dem Isr. Passah analog finden, und daraus demonstriren mag, letzteres sey ein Frühlings- und Sonnenfest gewesen, begreife ich in der That nicht. Warum führt man nicht auch noch als Parallele den Kuhmist an, mit dem die Inder am 5ten des Sravana ihre Thüren bestreichen, um dadurch den Biss giftiger Reptilien abzuhalten [4])? Es ist wahrlich nicht abzusehen, wie weit es noch mit dem

---

1) Epiphan. de haer. 19, 3: *τὸ σχῆμα τοῦ αἵματος τὸ πυρωτὸν ἀλεξητήριόν ἐστι τῆς τοσαύτης πληγῆς καὶ τοιαύτης.*

2) z. B. in Winers Real-W. B. II, S. 233. Note 2.

3) Gerlach Fides oder die Religg. und Culte der bekanntesten Völker der Erde. Erlangen 1830. II, S. 213.

4) von Bohlen das alte Indien I, S. 250. Note.

Leichtsinn und der bodenlosen Willkür der sogenannten alttestamentlichen Kritik kommen soll. — Eine dritte neuere Ansicht, die kaum der Erwähnung geschweige der Widerlegung verdient, erklärt das Passah für ein ursprüngliches „Fest der Gersteneerndte", während dessen man „die sogenannte Mazzah" d. i. „aus geschroteter Gerste mit Wasser zubereitete Brode" gegessen habe. Später sey die Gerste nur von Armen und als Viehfutter gebraucht worden, da habe sich das Fest umgebildet zu einem Erstgeburtsfest; noch später sey die geschichtliche Bedeutung entstanden, das Gerstenbrod, als Speise der Armen und der Noth überhaupt habe dazu veranlasst, und aus den einmal vorhandenen Festgebräuchen sey dann wiederum die Geschichte des Auszugs aus Aegypten, wie sie der Exodus erzähle, gemacht worden. Noch später endlich, als die Erstgeburten ein Deputat der Priester gewesen, habe man den grössern Thieren im Vortheil der Priester ein anderes Opfer vom kleinern Vieh substituirt und dieses zu einer Familienmahlzeit verwendet [1]. Hier hat die Willkür jene Stufe erreicht, auf der sie sich lächerlich macht, und jede ernstliche Gegenrede selbst erspart. Alle biblischen Angaben werden hier auf den Kopf gestellt, und schweben noch dazu in der Luft. Gleich die Grundlage, die Behauptung hinsichtlich der מצות ist eine reine Erdichtung, mit ihr allein fällt schon das ganze darauf gebaute windige Hypothesenhaus um und thut einen grossen Fall.

§. 3.

Bedeutung des Pfingstfestes.

Dem Pfingstfeste haben, gleich Passah und Laubhütten, einzelne Rabbinen neben der natürlichen auch eine geschichtliche Bedeutung beilegen wollen und es auf die Gesetzgebung am Sinai bezogen [2]; allein in der ganzen biblischen Urkunde findet sich davon keine Spur, auch Philo ist noch nicht damit bekannt, und selbst unter den Rabbinen herrscht

---

1) George die jüdischen Feste S. 222—238.

2) Maimonid. More neb. 3, 41: *Festum septimanarum est dies ille, quo Lex data fuit. Ad hujus diei honorem pertinet, quod dies a praecedenti solenni festo (Passah) ad illum usque diem numerantur.*

darüber verschiedene Ansicht [1]). Die Angaben des Textes führen auf keine andere Bedeutung, als dass mit Pfingsten die am Tage der Darbringung der Erstlingsgarbe begonnene Getreideerndte feierlich beschlossen ward. Jener an das Passah sich anschliessende Tag war die Zeit des „Anfangens der Sichel im Felde“ Deut. 16, 9, Pfingsten dagegen der Festtag הַקָּצִיר d. i. des abgeschnittenen Getreides, also des Endes der Erndte. Ex. 23, 16. Beide Tage stehen somit in genauer Beziehung zu einander, daher denn auch ausdrücklich noch verordnet wird, es solle vom Tag der Erstlingsgarbe angefangen werden zu zählen bis zum fünfzigsten Tag, an welchem Pfingsten zu feiern sey. Deut. 16, 9. Lev. 23, 15. 16. Anfang und Ende der Getreideerndte bildend gehören die beiden Tage zusammen und umschliessen eine grössere, genau abgemessene Periode, welche eben durch diese Einschliessung innerhalb zweier sich auf einander beziehenden Tage selbst als eine festliche, geweihete Periode, als eine Gottes-Zeit bezeichnet wird, analog der Festdauer des Passah und Laubhütten, an deren Anfang und Ende ein eigentlicher Fest- und Ruhetag steht, wodurch eine siebentägige, wie hier eine siebenwöchentliche Periode umschlossen wird. Pfingsten als der Schlusstag dieser Periode heisst daher bei den Rabbinen עצרת של פסח [2]) (S. 618 f.), ja zu Josephus Zeiten war sogar עצרת (עצרתא, Ἀσαρϑά) der gewöhnliche Name für Pfingsten [3]). Als eine heilige, geweihete Periode wird die vom Tag der Erstlingsgarbe und von Pingsten umschlossene Zeit auch noch insonderheit dadurch bezeichnet, dass sie nach der Zahl gemessen und bestimmt ist, welche der Ein-

---

1) **Abarbanel** in Leg. fol. 262: *Nam Lex divina.... non opus habet sanctificatione diei, quo ejus memoria recolatur. Sed causa festi septimanarum est initium messis tritici.* Doch bemerkt er in der Folge: *Hoc quidem extra controversiam est, quod in festi septim. die Lex lata sit, sed festum in ejus memoriam non institutum.*

2) Midrasch schir haschir. 36, 1. bei **Reland** Antiq. sacr. 4, 4, 2. **Abarbanel** sagt von dem achten Tag des Laubhüttenfestes, den die Urkunde עצרת nennt: *Videtur hic dies eo modo se habere ad festum Tabernaculorum, quo se habet dies Pentecostes ad festum Paschatis. Quemadmodum enim hic septem septimanas numerare jubemur et quinquagesimum pro festo habere, ita ibi post septem festi dies octavum feriatum facere.*

3) **Joseph.** Antiq. 3, 10, 6: τῇ πεντεκοστῇ, ἣν Ἑβραῖοι Ἀσαρϑὰ καλοῦσι. σημαίνει δὲ τοῦτο πεντεκοστήν. — **Mischna** Erachim 11, 3. **Surenhus.** Mischn. II, pag 418. **Lightfoot** Opp I, p. 743. **Reland** l. c. **Iken** dissertt. 5, 8. p. 57.

theilung des ganzen Festcyklus zu Grunde liegt, und jeder einzelnen Fest- oder Gotteszeit als solcher aufgeprägt seyn musste, nach der Sieben. Die Getreideerndte dauerte in Palästina, weil das Getreide auf dem Felde selbst gedroschen ward [1]), etwas länger, als bei uns; allein dass gerade siebenmal sieben Tage oder sieben Wochen und nicht mehr und nicht weniger dazu nöthig waren, wird Niemand behaupten wollen. Das Absichtliche dieser Bestimmung des Zeitmasses ist unbestreitbar, zumal wenn man damit das Jobeljahr vergleicht, welches ganz analog das fünfzigste, nach sieben Jahrwochen folgende Jahr war, wie Pfingsten der fünfzigste Tag, nach sieben Tageswochen. Diese Auffassung des Pfingstfestes erklärt auch allein den gewöhnlichsten Namen desselben חַג הַשָּׁבֻעוֹת d. i. Fest der Wochen; denn nichts wäre sonderbarer und räthselhafter, als die Benennung eines Festes blos nach der Zeit seiner Entfernung von einem andern vorausgegangenen, wenn es nicht zu dieser Zeit selbst in einer bestimmten, wesentlichen Beziehung stünde und nicht zu ihr selbst seinem Wesen nach gehörte. Die Wochen sind ja an sich nichts, was Gegenstand eines religiösen Festes seyn kann; dies ist vielmehr dasjenige, was gerade in diesen Wochen zu geschehen pflegt, das Erndten. Um eben die Beziehung des Festes auf die vorausgegangene Zeit und namentlich seine Verbindung mit dem zum Passah gehörigen Tag der Erstlingsgarbe anzudeuten, erhielt Pfingsten jenen Namen. Ferner erklärt sich bei unsrer Auffassung auch die nur eintägige Dauer des Festes, welche insofern etwas auffallend ist, als doch die beiden andern zu derselben Classe gehörigen Feste je sieben Tage währen. War nämlich Pfingsten nur der feierliche, festliche Schlusstag einer grössern geweiheten Periode, welche bereits nach der Sieben abgemessen war und in diesem Schlusstag gewissermassen culminirte und sich vollendete, so wäre es ja eher auffallend, wenn dies Fest gleichfalls noch sieben Tage gedauert hätte; vielmehr konnte es seiner Idee nach gar nicht länger dauern als nur Einen Tag [2]). Endlich erklärt sich bei

---

1) Winer Real W. B. I, S. 399 f.

2) Was hierüber George die jüd. Feste S. 261 f. sagt, ist, insoweit es das Verhältniss zu der Dauer der zwei andern Feste betrifft, ganz irrig, nur das ist richtig, wenn er, aber in anderm Zusammenhang behauptet: „in dieser Idee eines Schlussfestes ist eine nur eintägige Feier indicirt.“

unsrer Auffassung auch das Verhältniss der **Feier** des Pfingstfestes zu der Feier des Tages der Erstlingsgarbe. Letzterer hat nämlich, obgleich von ihm an gezählt wird und Pfingsten insofern sich nach ihm richtet, gar keine selbstständige Feier, er ist ein mit einem andern Hauptfeste verbundenes, untergeordnetes Nebenfest, das Pfingsten an Wichtigkeit weit nachsteht. Dies rührt aber ganz natürlich daher, dass die Eröffnung der Erndte nur durch ihren Schluss Werth hat, indem dieser kein blosses Aufhören, sondern zugleich Ziel und Zweck ist, und der Anfang eigentlich nur um des Endes willen gefeiert ward. Mit Recht nennt daher **Philo** den Tag der Erstlingsgarbe gegenüber dem Schlusstag der ganzen Erndte προέορτον ἑτέρας ἑορτῆς μείζονος [1]).

Sehr beachtenswerth ist es nun für den Geist und Charakter des Mosaismus überhaupt, dass er die ganze Erndtezeit durch die Einschliessung in zwei geweihete Tage selbst zu einer geweiheten, religiösen Zeit macht. Hiernach sollte die Erndtezeit als eine Gottes-Zeit, als eine Zeit göttlicher Offenbarung erscheinen, weil sie das unverkennbarste Zeugniss des göttlichen Waltens, Schaffens und Wirkens, der göttlichen Güte und Treue ist. Während dieser ganzen Zeit, deren Ziel und Spitze nur das Pfingstfest war, sollte das Volk den Blick nach Oben richten und stets dessen gedenken, der seine Hand aufthut, Allen ihre Speise zur rechten Zeit giebt und was da lebet sättiget mit Wohlgefallen. Zugleich wurde durch eine solche Sanction der ganzen Erndtezeit diejenige Beschäftigung, welche den ausschliesslichen, mit der ganzen religiösen und politischen Verfassung zusammenhängenden Nahrungs- und Erwerbszweig bilden sollte, der Ackerbau, der eben in und mit der Erndte sein Ziel erreicht hat, unter den religiösen Gesichtspunkt gestellt und geweiht. Ferner aber erhielt die mehr allgemein religiöse Beziehung unsres Festes auf das göttliche Wirken und Walten durch die genaue Verbindung der geweiheten Erndtezeit mit dem Passah und durch die unmittelbare Anknüpfung an letzteres Fest einen mehr speciell religiösen Charakter, nämlich den des Mosaismus Passah erinnerte daran, dass Jehova Israel erret-et, es erst zum Volk geschaffen und ins Leben gerufen, zu

---

1) **Philo** de sept. et fest. pag. 1192.

seinem Volk des Eigenthums gemacht habe; wenn nun an dieses Fest unmittelbar die feierliche Erndtezeit angeschlossen und mit ihm in unzertrennliche organische Verbindung gebracht war, so trat damit auch zugleich der Tag, in welchem die Erndtezeit culminirte, Pfingsten, in eine wesentliche Beziehung zu dem grossen Ereigniss, um desswillen Passah gefeiert wurde; diese Beziehung kann aber keine andere seyn, als die, dass Jehova dem Volke, dem er Leben und Existenz verliehen, das er namentlich zu seinem Volke gemacht, auch das nöthige Subsistenz- oder Lebensmittel, das Brod, die tägliche Nahrung, darreichen und verschaffen wolle. Das Volk selbst wurde auf diese Weise stets daran erinnert, dass derselbige Gott, welcher Israel aus Aegypten geführt und zu seinem Volke gemacht, um es zu heiligen, es auch sey, der Jahr aus Jahr ein Brod aus der Erde schaffe, und die Felder segne, dass er aber auch dies für sein Volk thue, um es durch die Gemeinschaft mit ihm zu heiligen. Erwägt man, dass gerade bei einem Fest, welches sich nur auf die Erzeugnisse der Natur bezog, die Ideen der Naturreligion d. i. des Heidenthums, in dessen Mitte der Mosaismus isolirt stand, desto eher sich einschleichen konnten, so wird man die Verbindung des Pfingstfestes mit dem Passah desto zweckmässiger finden, indem dadurch die Gaben der Natur und das Naturleben als Gaben und Wirkungen des Gottes Israels, des Bundesgottes Jehova, der eben in der Ausführung aus Aegypten sich recht eigentlich als einen persönlichen, allmächtigen, rettenden, mit einem Wort lebendigen Gott erwiesen hatte, dargestellt wurden. So ward überhaupt auf mehrfache Weise das scheinbar blosse Naturfest ganz in den Kreis der eigenthümlich Mosaischen religiösen Anschauung gezogen und erhielt den Charakter aller übrigen Feste, nämlich den theokratischen.

Der Festritus besteht ausser den allgemeinen für alle Festtage vorgeschriebenen Opfern ganz einfach in der Darbringung zweier Brode, zu deren jedem ein Lamm als Dankopfer kam. Während beim Beginn der geweiheten Erndtezeit, am Tage nach dem Passah, eine Garbe, ein Quantum Aehren, oder rohes Getreide als Repräsentant des nun reifen Getreides dargebracht ward, war beim Schluss der Erndte die ganz natürliche Darbringung eigentliches Brod, als Repräsentant oder factischer Beweis der nunmehr vollzogenen Erndte und des erhaltenen Erndtesegens überhaupt. Ausdrücklich vorgeschrieben ist die Zuberei-

tung dieses Brodes aus Weizenmehl: mit der Gerste, als dem zuerst reifen Getreide, begann die Erndte, darum war die am Tag nach dem Passah darzubringende Garbe eine Gerstengarbe; mit dem Weizen dagegen schloss die Erndte, darum ziemte es sich, an ihrem Schluss diese Getreideart darzubringen; ausserdem erforderte die Natur der Sache, dass, wenn man sich einmal im Besitz der ganzen Erndte sah, die Darbringung nicht aus einer geringern, sondern aus der ersten und besten Gattung des Getreides bestehen musste. Ebenso ausdrücklich ist bestimmt, das Brod zu säuern, was sonst bei den eigentlichen Opferbroden verboten war. Hier handelte es sich nämlich darum, das Brod als gewöhnliche tägliche Nahrung, als das allgemeine Lebensmittel zu repräsentiren: nothwendig musste es daher auch in der Art und Beschaffenheit, wie es gewöhnlich, und nicht wie es aussergewöhnlich war, dargebracht werden, also gesäuert. Uebrigens ist das Gesetz darin ganz consequent, dass es dieses gesäuerte Brod nicht auf den Altar bringen, sondern nur weben lässt. Etwas Analoges ist oben bei den Dankopferbroden vorgekommen (S. 372). Warum aber sollte es nicht Ein Brod seyn, warum gerade לֶחֶם שְׁתַּיִם, so dass bei den Rabbinen שתי הלחם d. i. Zweibrod schlechthin für Pfingstbrod steht? Zufall kann dies nicht gewesen seyn, es muss seinen bestimmten Grund gehabt haben, über den man aber bei den Auslegern meist keine Auskunft erhält. Nur die Typologie hat sich darauf eingelassen und meint, die Zweiheit des Brodes deute auf die Vereinigung der Juden und der Heiden zu Einem Ganzen hin, womit sich aber nicht leicht Jemand wird begnügen wollen. Die genaue Beziehung des Pfingstfestes zum Tag der Erstlingsgarbe giebt uns allein den richtigen Aufschluss. An letzterm Tage nämlich bestand die Darbringung in einem עֹמֶר, an Pfingsten dagegen in לֶחֶם, beides steht sich einander gegenüber und wird auch Lev. 23, 15. 17 in unverkennbare Beziehung zu einander gesetzt. Nun ist aber עֹמֶר nicht blos Benennung für Garbe, sondern zugleich für ein bestimmtes Quantum Getreide, nämlich für ein עִשָּׂרוֹן d. i. Zehntheil, daher Josephus das Wort geradezu durch ἀσσάρων giebt [1]); wahrscheinlich rührt dies daher, dass

---

1) Joseph. Antiq. 3, 1, 6. Vgl. 3, 6, 6.

eine Garbe in der Regel so viel ausgab. Zwei solcher Zehntheile nun sollten, wie die Urkunde ausdrücklich bestimmt, zu dem לֶחֶם genommen werden; dem Quantum nach ward also an Pfingsten das Doppelte dargebracht von dem was am zweiten Tag des Passah. Dies war aber ganz dem Verhältniss beider Tage zu einander angemessen: die grössere Wichtigkeit des Schlusstages der Erndte im Verhältniss zum Anfangstag derselben, wie wir sie nachgewiesen, erforderte nach der den Hebräern üblichen Bezeichnungsweise des Höhern, Uebergeordneten in seinem Verhältniss zum Niedern und Untergeordneten (vgl. S. 116) Verdoppelung des darzubringenden Materials; am Tag nach dem Passah ward das einfache Quantum roh, unverarbeitet dargebracht, denn es wies auf das erst reif gewordene zum Abschneiden fähige Getreide hin, an Pfingsten dagegen das doppelte Quantum, aber, weil das Fest auf das bereits abgeschnittene Getreide, auf den Schluss und Zweck der Erndte hinwies, zubereitet, d. i. in Form des Brodes, das ja Zweck und Ziel der Erndte überhaupt ist. Die Darbringungsweise des Pfingstbrodes war übrigens dieselbe wie bei der Erstlingsgarbe, es wurde gewoben und damit als Dankopfer bezeichnet; nach Lev. 23, 20 fiel es dann den Priestern zu [1]), denn wegen des Gesäuertseyns durfte nichts davon auf den Altar kommen. Wie die Erstlingsgarbe von Einem Lamm, so war das Zweibrod ganz folgerichtig von zwei Lämmern begleitet, nur waren letztere nicht wie jenes Brand-, sondern Dankopfer. Der Anfangstag der Erndte war ja noch kein eigentliches Dankfest, wie der Schlusstag. Jener eröffnete nur feierlich eine geweihete Periode und hatte insofern mehr allgemeinen Charakter, dem das Brandopfer entsprach; dieser dagegen wies ganz bestimmt auf den verliehenen Segen, auf den wirklichen Besitz der Erndtegaben hin und forderte darum auch bestimmt zum Dank auf, welcher sich dann auch in eigentlichen Dankopfern ausdrücken musste. Recht als Dankfest erschien Pfingsten auch noch dadurch, dass ausser dem Zweibrod, welches die Gesammtheit des Volkes darbrachte, noch jeder Einzelne je nach dem, was ihm die Erndte ertragen, freiwillig eine Gabe darbrachte.

Wenn die Bedeutung des Pfingstfestes auch nicht immer in

1) Carpzov Appar. crit. pag. 412.

der Weise, wie wir sie zu entwickeln versuchten, aufgefasst wurde, so blieb man doch immer im Allgemeinen bei den Angaben der biblischen Urkunde darüber. Von diesen aber hat George abgehen zu müssen geglaubt. Pfingsten, behauptet er, sey spätern Ursprungs als Passah, und erst entstanden, als die Gerste, auf welche sich Passah bezog, „nur zur Speise für die Thiere verwendet wurde“, dagegen „der Weizen für den Menschen eine grössere Wichtigkeit als die Gerste erhielt“; daher auch die Abhängigkeit vom Passah. Nun habe dieses seine Beziehung auf Erndte nach und nach verloren und Pfingsten sey das einzige Erndtefest geworden; ganz zuletzt habe es um der Gleichförmigkeit willen auch eine historische Bedeutung, wie die beiden andern Jahresfeste bekommen [1]). Eine Widerlegung und genaue Beleuchtung scheint mir diese ohnehin mit den willkürlichsten Ansichten über das verschiedene Alter der Bücher des Pentateuchs zusammenhängende Hypothese nicht werth zu seyn. Die Kritik ist eine schöne und nöthige Kunst; die deutlichsten und bestimmtesten Angaben der biblischen Urkunde aber wie Kraut und Rüben durcheinander zu werfen, ist gar keine Kunst, sondern eben so leicht als verkehrt und widerlich.

§. 4.

Bedeutung des Laubhüttenfestes.

Die im Allgemeinen schon oben angegebene Bedeutung dieses Festes ist wie beim Passah eine doppelte, nämlich eine historische und eine natürliche. Wir müssen jede derselben erst für sich besprechen, um sodann ihr Verhältniss zu einander zu bestimmen und zu zeigen, wie beide in Einem Feste vereinigt werden konnten. Da von den zwei Namen, die das Fest führt, jeder einer der beiden Bedeutungen entspricht, so gehen wir billig von ihnen bei unsrer Entwickelung aus.

Der erste Name חַג הַסֻּכּוֹת, welcher auf die geschichtliche Bedeutung hinweist, ist, wie diese selbst im Verhältniss zu der natürlichen, der bei weitem wichtigere und darum auch gewöhnliche, der zugleich das Eigenthümliche der Festfeier bezeichnet. Vergleicht man die Stelle Lev. 23, 42. 43: „In Hütten (בַּסֻּכֹּת)

1) George die jüd. Feste S. 258 ff.

sollt ihr wohnen sieben Tage, jeder Eingeborene in Israel soll wohnen in Hütten (בַּסֻּכֹּת), damit eure (künftigen) Geschlechter wissen, dass in Hütten (בַּסֻּכּוֹת) ich die Söhne Israels habe wohnen lassen, als ich sie ausführte aus Aegypten, Ich Jehova, euer Gott"; so fällt in die Augen, dass sich hier Alles um den mit Nachdruck hervorgehobenen Begriff סֻכֹּת dreht. Das Wort סֻכָּה heisst nicht an und für sich schon „Laubhütte", wie es gewöhnlich hier übersetzt wird, sondern bezeichnet überhaupt eine geringe, unbedeutende, leicht aufzurichtende und leicht abzubrechende Wohnung Hiob 38, 8. Gen. 33, 17, Jon. 4, 5. Jes. 4, 6. Amos 9, 11, daher es mit אֹהֶל Zelt, bewegliche Wohnung synonym steht; namentlich heissen die Lev. 23, 42. 43. סֻכֹּת genannten Wohnungen an andern Stellen אֹהָלִים Deut. 1, 27. Ps 106, 25. Num. 16, 26. 24, 5. Deut. 11, 6. Lev. 14, 8. Das Wohnen in solchen Hütten oder Zelten ist dem Hebräer eine bekannte Bezeichnung einer wandernden, unsteten, namentlich nomadischen Lebensweise, im Gegensatz gegen die durch feste Wohnsitze bedingte und an sie sich anschliessende Lebensweise, besonders Agrikultur. So heisst Gen. 4, 20 Jabal אֲבִי יֹשֵׁב אֹהֶל וּמִקְנֶה d. i. der Vater der Hüttenbewohner und Heerden [1]), und Jer. 35, 7. 9. 10 bildet das Wohnen in Hütten den Gegensatz gegen das Wohnen in Häusern (בַּיִת) und das Bauen der Aecker und Weinberge. Vgl. noch Jes. 13, 20. Hab. 3, 7. Hohel. 1, 5. In diesem Gegensatz ist nun auch hier das Wohnen in Hütten aufzufassen, denn das ganze Volk sollte während dieses Festes seine Häuser verlassen und die festen Wohnsitze mit beweglichen vertauschen. Knüpft sich nun überhaupt an das „Wohnen in Hütten" unzertrennlich die Vorstellung des Wanderns und Herumziehens, des Entbehrens fester, ruhiger, bleibender Wohnsitze, die Vorstellung einer unsteten Lebensweise, so ist jener die eigentliche Festfeier bildende Gebrauch eine factische Hinweisung auf das Wanderleben des Volkes, welches mit dem Auszug aus Aegypten begann und mit der Besitznahme des verheissenen Landes aufhörte. Das „Wohnen in Hütten" war so-

---

1) Jarchi sagt zu dieser Stelle: *Hic (Jabal) primus fuit, qui pecudes pavit in desertis et habitans in tentoriis, ea movit, prout deficiebat pabulum pecoris sui: quando deficiebat pabulum in loco hocce abibat ille, et figebat tentorium suum in alio loco.*

mit für Israel, welches nicht die Bestimmung hatte, ein unstet umherziehendes Nomadenvolk zu seyn, sondern Ackerbau zu treiben und eine daran sich nothwendig anschliessende geordnete Lebens- und Beschäftigungsweise zu haben, nur ein vorübergehendes Moment seiner Geschichte, ein Factum, und eben als solchem war ihm unser Fest gewidmet, um das Volk stets an dieses Factum zu erinnern. Allein so wenig wie das Passah war Laubbütten ein blosses Erinnerungsfest; wie dort vielmehr, so konnte auch hier das geschichtliche Factum Gegenstand einer religiösen Feier nur insofern werden, als in ihm eine Idee lag, durch die es mit den religiösen Vorstellungen und dem religiösen Leben des Volkes zusammenhing. Welche ist aber nun diese religiöse Idee? Die biblische Urkunde lässt uns darüber nicht im Zweifel. Ziel und Zweck des Zuges durch die Wüste war das Land Kanaan, das Gott dem Volke bei seinem Auszug aus Aegypten als Besitzthum verheissen hatte. Ex. 3, 17. Im Gegensatz zu Aegypten, wo Noth und Mühe das Volk drückte, und zur Wüste, wo es ihm an Wasser und Brod fehlte, war Kanaan das Land des Heils und der Ruhe, das Land wo Milch und Honig fliesst. Deut. 8, 1—18. 11, 8—12. In ihm vereinigte sich alles, was Israel als Volk nur wünschen und begehren konnte, daher es nicht blos als das von Gott gelobte, verheissene Land bezeichnet wird, sondern sogar schlechthin „die Verheissung" genannt wird, Hebr. 9, 11, d. i. die Summe alles von Gott Verheissenen. In dieses Land nun zu gelangen, vermochte das Volk nicht durch eigene Kraft, sondern nur durch die „Kraft und Stärke Seiner Hand", durch die Allmacht Jehova's, der seinen Bund und Schwur halten wollte Deut. 8, 17. 18. Er leitete das Volk „durch die grosse und schreckliche Wüste" und „brachte Wasser hervor aus dem Felsen, er speisete es mit Man"; jedes auch das grösste Hinderniss, das sich in den Weg stellte, räumte er hinweg und führte alles zum verheissenen Ziel. Die Zeit des Zuges durch die Wüste ist daher für Israel eine Zeit göttlicher Offenbarung; wenn schon die Errettung aus Aegypten selbst, so erscheint noch viel mehr diese gleichsam fortwährende Errettung, diese wunderbare, oft dunkle und unbegreifliche aber zuletzt doch siegreiche Leitung und Führung (Ex. 23, 20 ff.) als eine Bewährung, dass Jehova der Gott Israels ist. Insofern nun das Land Kanaan für Israel als Volk die Summe alles Verheissenen „die Verheissung" selbst war, ist

auch diese göttliche Leitung und Führung für Israel als Volk der Typus seiner Führung alle Zeiten hindurch, sie ist die Bürgschaft, dass Jehova immerfort sein Volk wunderbar leiten und wenn auch manchmal auf dunkeln, unbegreiflichen Wegen doch siegreich zum Ziele, das er verheissen, führen werde; Israel sollte in dieser Beziehung für seine Zukunft gleichsam einen Schluss a majore ad minus machen. Die religiöse Idee somit, welche in dem geschichtlichen Factum des „Wohnens in Hütten" liegt, ist die wunderbare siegreiche göttliche Führung Israels, also eine recht eigenthümlich Mosaische Idee, denn sie fällt zuletzt mit der Grundidee des Mosaismus, dem Bunde Israels mit Jehova, zusammen. Nun wird sich auch leicht zeigen, wie jenes geschichtliche Factum, das Gegenstand unsres Festes ist, mit dem religiösen Leben des Volkes zusammenhing. Wie nämlich die Zeit des „Wohnens in Hütten" objectiv, von Seiten Gottes, eine Zeit göttlicher Führung und der Bewährung göttlicher Treue war, so wurde dieselbe Zeit subjectiv für das Volk eine Zeit der Versuchung, der Prüfung seines Glaubens an den Unsichtbaren, der Hingabe an die göttliche Führung, der Bewährung der Treue gegen Jehova, seinen Gott. Und wie jenes „Wohnen in Hütten" objectiv der Typus aller göttlichen Leitung des Eigenthumsvolkes für ewige Zeiten ist, so sollte es auch subjectiv den Typus derjenigen religiösen Gesinnung bezeichnen, welche Israel gegen Jehova stets und allezeit erwiesen hatte, die den Grundton des israelitisch-religiösen Lebens bildet, und die auch wirklich dieses Volk vor allen Völkern des Alterthums einzig auszeichnet, die Gesinnung des Glaubens an das Wort der Verheissung, des unbedingten Vertrauens auf den zwar unsichtbaren, aber Alles leitenden, persönlichen, lebendigen Gott [1]). vgl Hebr. 11. —

1) Von dieser Seite her haben auch einzelne Rabbinen unser Fest aufgefasst, nur aber zu sehr die Beziehung auf den Einzelnen statt auf das ganze Volk und seine Geschichte geltend gemacht. So sagt der Verfasser des Buches Menorat Hamaor fol. 39, 2 (bei Dachs p. 527): *Etiam quando dicunt in tract. Succa cp. 1 „Linque habitationem fixam, maneasque in accidentaria", intentio eorum fuit (docere), praeceptum de tabernaculis eum in finem fuisse datum, ut eo edoceamur: Nullam homini fiduciam esse collocandam in altitudine aut firmitate domus suae aut in bona ejusdem dispositione, quamvis omnibus bonis abundet; neque auxilio nitatur ullius hominis, ne quidem si terrae totius dominus ejusque rex foret, verum ei confidat, cujus verbo secula facta sunt; apud illum enim solum potentia est atque fides, adeo ut ex quacunque alia re, in qua fiduciam homo collocabit, consolationem nullam recepturus sit.* Num. 23, 19. Ps. 32, 10. Ps. 92, 2. Vgl. auch die Stelle des Rabbi Salomon Ephraim in dem Buche Keli Jakar bei Dachs p. 546.

der Weise, wie wir sie zu entwickeln versuchten, aufgefasst wurde, so blieb man doch immer im Allgemeinen bei den Angaben der biblischen Urkunde darüber. Von diesen aber hat George abgehen zu müssen geglaubt. Pfingsten, behauptet er, sey spätern Ursprungs als Passah, und erst entstanden, als die Gerste, auf welche sich Passah bezog, „nur zur Speise für die Thiere verwendet wurde“, dagegen „der Weizen für den Menschen eine grössere Wichtigkeit als die Gerste erhielt“; daher auch die Abhängigkeit vom Passah. Nun habe dieses seine Beziehung auf Erndte nach und nach verloren und Pfingsten sey das einzige Erndtefest geworden; ganz zuletzt habe es um der Gleichförmigkeit willen auch eine historische Bedeutung, wie die beiden andern Jahresfeste bekommen [1]). Eine Widerlegung und genaue Beleuchtung scheint mir diese ohnehin mit den willkürlichsten Ansichten über das verschiedene Alter der Bücher des Pentateuchs zusammenhängende Hypothese nicht werth zu seyn. Die Kritik ist eine schöne und nöthige Kunst; die deutlichsten und bestimmtesten Angaben der biblischen Urkunde aber wie Kraut und Rüben durcheinander zu werfen, ist gar keine Kunst, sondern eben so leicht als verkehrt und widerlich.

§. 4.
Bedeutung des Laubhüttenfestes.

Die im Allgemeinen schon oben angegebene Bedeutung dieses Festes ist wie beim Passah eine doppelte, nämlich eine historische und eine natürliche. Wir müssen jede derselben erst für sich besprechen, um sodann ihr Verhältniss zu einander zu bestimmen und zu zeigen, wie beide in Einem Feste vereinigt werden konnten. Da von den zwei Namen, die das Fest führt, jeder einer der beiden Bedeutungen entspricht, so gehen wir billig von ihnen bei unsrer Entwickelung aus.

Der erste Name חַג הַסֻּכּוֹת, welcher auf die geschichtliche Bedeutung hinweist, ist, wie diese selbst im Verhältniss zu der natürlichen, der bei weitem wichtigere und darum auch gewöhnliche, der zugleich das Eigenthümliche der Festfeier bezeichnet. Vergleicht man die Stelle Lev. 23, 42. 43: „In Hütten (בַּסֻּכֹּת)

---

1) George die jüd. Feste S. 258 ff.

sollt ihr wohnen sieben Tage, jeder Eingeborene in Israel soll wohnen in Hütten (בַּסֻּכֹּת), damit eure (künftigen) Geschlechter wissen, dass in Hütten (בַּסֻּכּוֹת) ich die Söhne Israels habe wohnen lassen, als ich sie ausführte aus Aegypten, Ich Jehova, euer Gott"; so fällt in die Augen, dass sich hier Alles um den mit Nachdruck hervorgehobenen Begriff סֻכֹּת dreht. Das Wort סֻכָּה heisst nicht an und für sich schon „Laubhütte", wie es gewöhnlich hier übersetzt wird, sondern bezeichnet überhaupt eine geringe, unbedeutende, leicht aufzurichtende und leicht abzubrechende Wohnung Hiob 38, 8. Gen. 33, 17. Jon. 4, 5. Jes. 4, 6. Amos 9, 11, daher es mit אֹהֶל Zelt, bewegliche Wohnung synonym steht; namentlich heissen die Lev. 23, 42. 43. סֻכֹּת genannten Wohnungen an andern Stellen אֹהָלִים Deut. 1, 27. Ps 106, 25. Num. 16, 26. 24, 5. Deut. 11, 6. Lev. 14, 8. Das Wohnen in solchen Hütten oder Zelten ist dem Hebräer eine bekannte Bezeichnung einer wandernden, unsteten, namentlich nomadischen Lebensweise, im Gegensatz gegen die durch feste Wohnsitze bedingte und an sie sich anschliessende Lebensweise, besonders Agrikultur. So heisst Gen. 4, 20 Jabal אֲבִי ישֵׁב אֹהֶל וּמִקְנֶה d. i. der Vater der Hüttenbewohner und Heerden [1]), und Jer. 35, 7. 9. 10 bildet das Wohnen in Hütten den Gegensatz gegen das Wohnen in Häusern (בַּיִת) und das Bauen der Aecker und Weinberge. Vgl. noch Jes. 13, 20. Hab. 3, 7. Hohel. 1, 5. In diesem Gegensatz ist nun auch hier das Wohnen in Hütten aufzufassen, denn das ganze Volk sollte während dieses Festes seine Häuser verlassen und die festen Wohnsitze mit beweglichen vertauschen. Knüpft sich nun überhaupt an das „Wohnen in Hütten" unzertrennlich die Vorstellung des Wanderns und Herumziehens, des Entbehrens fester, ruhiger, bleibender Wohnsitze, die Vorstellung einer unsteten Lebensweise, so ist jener die eigentliche Festfeier bildende Gebrauch eine factische Hinweisung auf das Wanderleben des Volkes, welches mit dem Auszug aus Aegypten begann und mit der Besitznahme des verheissenen Landes aufhörte. Das „Wohnen in Hütten" war so-

---

1) Jarchi sagt zu dieser Stelle: *Hic (Jabal) primus fuit, qui pecudes pavit in desertis et habitans in tentoriis, ea movit, prout deficiebat pabulum pecoris sui: quando deficiebat pabulum in loco hocce abibat ille, et figebat tentorium suum in alio loco.*

mit für Israel, welches nicht die Bestimmung hatte, ein unstet umherziehendes Nomadenvolk zu seyn, sondern Ackerbau zu treiben und eine daran sich nothwendig anschliessende geordnete Lebens- und Beschäftigungsweise zu haben, nur ein vorübergehendes Moment seiner Geschichte, ein Factum, und eben als solchem war ihm unser Fest gewidmet, um das Volk stets an dieses Factum zu erinnern. Allein so wenig wie das Passah war Laubhütten ein blosses Erinnerungsfest; wie dort vielmehr, so konnte auch hier das geschichtliche Factum Gegenstand einer religiösen Feier nur insofern werden, als in ihm eine Idee lag, durch die es mit den religiösen Vorstellungen und dem religiösen Leben des Volkes zusammenhing. Welche ist aber nun diese religiöse Idee? Die biblische Urkunde lässt uns darüber nicht im Zweifel. Ziel und Zweck des Zuges durch die Wüste war das Land Kanaan, das Gott dem Volke bei seinem Auszug aus Aegypten als Besitzthum verheissen hatte. Ex. 3, 17. Im Gegensatz zu Aegypten, wo Noth und Mühe das Volk drückte, und zur Wüste, wo es ihm an Wasser und Brod fehlte, war Kanaan das Land des Heils und der Ruhe, das Land wo Milch und Honig fliesst. Deut. 8, 1—18. 11, 8—12. In ihm vereinigte sich alles, was Israel als Volk nur wünschen und begehren konnte, daher es nicht blos als das von Gott gelobte, verheissene Land bezeichnet wird, sondern sogar schlechthin „die Verheissung" genannt wird, Hebr. 9, 11, d. i. die Summe alles von Gott Verheissenen. In dieses Land nun zu gelangen, vermochte das Volk nicht durch eigene Kraft, sondern nur durch die „Kraft und Stärke Seiner Hand", durch die Allmacht Jehova's, der seinen Bund und Schwur halten wollte Deut. 8, 17. 18. Er leitete das Volk „durch die grosse und schreckliche Wüste" und „brachte Wasser hervor aus dem Felsen, er speisete es mit Man"; jedes auch das grösste Hinderniss, das sich in den Weg stellte, räumte er hinweg und führte alles zum verheissenen Ziel. Die Zeit des Zuges durch die Wüste ist daher für Israel eine Zeit göttlicher Offenbarung; wenn schon die Errettung aus Aegypten selbst, so erscheint noch viel mehr diese gleichsam fortwährende Errettung, diese wunderbare, oft dunkle und unbegreifliche aber zuletzt doch siegreiche Leitung und Führung (Ex. 23, 20 ff.) als eine Bewährung, dass Jehova der Gott Israels ist. Insofern nun das Land Kanaan für Israel als Volk die Summe alles Verheissenen „die Verheissung" selbst war, ist

auch diese göttliche Leitung und Führung für Israel als Volk der Typus seiner Führung alle Zeiten hindurch, sie ist die Bürgschaft, dass Jehova immerfort sein Volk wunderbar leiten und wenn auch manchmal auf dunkeln, unbegreiflichen Wegen doch siegreich zum Ziele, das er verheissen, führen werde; Israel sollte in dieser Beziehung für seine Zukunft gleichsam einen Schluss a majore ad minus machen. Die religiöse Idee somit, welche in dem geschichtlichen Factum des „Wohnens in Hütten" liegt, ist die wunderbare siegreiche göttliche Führung Israels, also eine recht eigenthümlich Mosaische Idee, denn sie fällt zuletzt mit der Grundidee des Mosaismus, dem Bunde Israels mit Jehova, zusammen. Nun wird sich auch leicht zeigen, wie jenes geschichtliche Factum, das Gegenstand unsres Festes ist, mit dem religiösen Leben des Volkes zusammenhing. Wie nämlich die Zeit des „Wohnens in Hütten" objectiv, von Seiten Gottes, eine Zeit göttlicher Führung und der Bewährung göttlicher Treue war, so wurde dieselbe Zeit subjectiv für das Volk eine Zeit der Versuchung, der Prüfung seines Glaubens an den Unsichtbaren, der Hingabe an die göttliche Führung, der Bewährung der Treue gegen Jehova, seinen Gott. Und wie jenes „Wohnen in Hütten" objectiv der Typus aller göttlichen Leitung des Eigenthumsvolkes für ewige Zeiten ist, so sollte es auch subjectiv den Typus derjenigen religiösen Gesinnung bezeichnen, welche Israel gegen Jehova stets und allezeit erwiesen hatte, die den Grundton des israelitisch-religiösen Lebens bildet, und die auch wirklich dieses Volk vor allen Völkern des Alterthums einzig auszeichnet, die Gesinnung des Glaubens an das Wort der Verheissung, des unbedingten Vertrauens auf den zwar unsichtbaren, aber Alles leitenden, persönlichen, lebendigen Gott [1]. vgl Hebr. 11. —

1) Von dieser Seite her haben auch einzelne Rabbinen unser Fest aufgefasst, nur aber zu sehr die Beziehung auf den Einzelnen statt auf das ganze Volk und seine Geschichte geltend gemacht. So sagt der Verfasser des Buches Menorat Hamaor fol. 39, 2 (bei Dachs p. 527): *Etiam quando dicunt in tract. Succa cp. 1 „Linque habitationem fixam, maneasque in accidentaria", intentio eorum fuit (docere), praeceptum de tabernaculis eum in finem fuisse datum, ut eo edoceamur: Nullam homini fiduciam esse collocandam in altitudine aut firmitate domus suae aut in bona ejusdem dispositione, quamvis omnibus bonis abundet; neque auxilio nitatur ullius hominis, ne quidem si terrae totius dominus ejusque rex foret, verum ei confidat, cujus verbo secula facta sunt; apud illum enim solum potentia est atque fides, adeo ut ex quacunque alia re, in qua fiduciam homo collocabit, consolationem nullam recepturus sit.* Num. 23, 19. Ps. 32, 10. Ps. 92, 2. Vgl. auch die Stelle des Rabbi Salomon Ephraim in dem Buche Keli Jakar bei Dachs p. 546.

Aus dem Bisherigen ergiebt sich nun das Verhältniss unsres Festes zu den beiden andern derselben Klasse. Während Passah auf die Schöpfung Israels als Volk sich bezieht, hat Laubhütten es mit dem Lebenslauf und Lebensschicksal desselben zu thun; durch die Errettung aus Aegypten wurde das Leben, die religiöse und politische Existenz Israels möglich, der Zug durch die Wüste war eine, wie schon bemerkt, fortgehende Errettung, die vollkommenste Bewährung der Fortdauer des Bundes mit Jehova; was jene anfing, wurde durch diese zu seinem Ziel und Ende gebracht. So viel wichtiger also das Leben selbst als die Geburt ist, so viel höher steht auch Laubhütten über Passah. Noch höher steht es aber über Pfingsten, das vom Passah ganz abhängig und diesem selbst untergeordnet ist. Laubhütten ist also unter den drei Jahresfesten das höchste und grösste Fest [1]) und wird darum bei den Juden *κατ' ἐξοχην* חג „das Fest" schlechthin genannt [2]). Damit hängt dann genau zusammen, dass es, was gleichfalls sich aus der entwickelten Grundidee ergiebt, das fröhlichste aller Feste war. Vgl. Deut. 16, 14. 15 [3]). Nichts konnte und musste im verheissenen Lande für das Volk erfreulicher seyn, als der Blick auf die siegreiche Führung seines Gottes, der es auf wunderbare Weise nach dem Wandern zur Ruhe gebracht (Hebr. 4), auf die treue Erfüllung der Verheissung, auf die unfehlbare Erreichung des grossen Ziels: darin lag dem gesammten Volke ja für alle Zeiten hinaus die Bürgschaft fortwährenden Beistandes und des endlichen Sieges bei allen Widerwärtigkeiten [4]).

---

1) Philo Opp. II, 286: *ἑορτῶν μεγίστη*. Joseph. Antiq. 8, 4, 1: *ἑορτὴ σφόδρα ἁγιωτάτη καὶ μεγίστη*. 15, 3, 3: *ἑορτὴ εἰς τὰ μαλίστα τηρουμένη*.

2) Vgl. Dachs pag. 219 u. 426 sq. Reland Antiq. sacr. 4, 5, 1. — Gemara Chagiga cp. 1. und Rosch haschana fol. 4. (1 Kön. 8, 2. 65. 2 Chron. 7, 8).

3) Maimonid. Lul. 8, 12: *Quamquam praeceptum sit de omnibus festis, ut in iis laetemur, attamen in festo tabernaculorum stante templo laetitiae longe (prae ceteris) abundantissimae tempus fuit.* Vgl. auch die Worte des R. Abraham in Tzeror Hammor bei Dachs pag. 351 u. 532 sqq. Nach Josephus (Antiq. 11, 5) verordnete Esra hinsichtlich dieses Festes *μὴ δακρύειν*, und *μὴ δεῖν ἐν αὐτῇ κλαίειν* etc.

4) Kaum Erwähnung, geschweige Widerlegung verdient die Rabbinische Meinung (bei Dachs l. c.), die besondere Freude habe ihren Grund in der Sühne, durch welche dem Volk die Sünde der Anbetung des goldenen Kalbs vergeben worden sey und welche an dem Versöhnungstage, 5 Tage vor Laubhütten stattfinde!

Der zweite Name חַג הָאָסִף wird uns gleichfalls in der Urkunde selbst erklärt, wenn es Ex. 23, 16 heisst: „das Fest der Einsammlung (הָאָסִף), wenn du eingesammelt hast (בְּאָסְפְּךָ) deine Arbeit vom Felde“; vgl. Lev. 23, 36. Deut. 16, 13. Laubhütten war das Fest der Erndte und Einheimsung aller derjenigen Erzeugnisse des Bodens, die nicht zum Getreide gehörten, also des Obstes, des Oels, des Weins. Für ein mit seiner äussern Existenz ganz und gar nur auf die Cultur des Bodens gewiesenes Volk macht das Getreide doch nur den einen Hauptheil seiner Existenzmittel aus, der andere sind die genannten Erzeugnisse. Das Einerndten dieser letztern ist daher nicht minder von Wichtigkeit, und da es vermöge der Naturverhältnisse von dem Einerndten des Getreides entfernt liegt, so wäre es eher auffallend, wenn nur diese und nicht auch jene Erndte ihre Feier gehabt hätte; im Gegentheil die letzte Erndte, „das Einsammeln“, stand insofern noch hoch über der Getreideerndte, als sie den Schluss der ganzen Erndte überhaupt bildete und man sich nun im Besitz **aller** Erzeugnisse des Bodens sah. Laubhütten fasst auf diese Weise Pfingsten gewissermassen in sich, was auch die Urkunde selbst bestimmt ausspricht, wenn sie Deut. 16, 13 sagt: „das Hüttenfest sollst du halten sieben Tage, wenn du eingesammelt hast von deiner Tenne (Getreide) und von deiner Kelter (Wein).“ Eben dies erhob denn auch natürlich Laubhütten in der Eigenschaft als Erndtefest über Passah und Pfingsten und gab ihm auch von dieser mehr äussern Seite her den Charakter besonderer und erhöheter Fröhlichkeit, wozu noch kommt, dass namentlich die Producte, auf deren Einsammlung sich das Fest zunächst bezog, auch mehr als das zum täglichen Unterhalt erforderliche Brod zum Lebensgenuss und zur Freude dienen, und, wie vorzüglich Oel und Wein, Zeugnisse des Reichthums und Ueberflusses sind. Mit Laubhütten hörte alle Feldarbeit auf, und der Winter, die Zeit der Ruhe nahm ihren Anfang; jeder sah sich für seine Mühe das Jahr über belohnt, die Sorgen waren verschwunden, die ganze Fülle des göttlichen Segens lag in eines Jeden Händen: keine Zeit des Jahres forderte in gleicher Weise so zu Freude und Fröhlichkeit auf.

Fragen wir nun nach dem Verhältniss der durch seine zwei Namen ausgedrückten scheinbar so verschiedenen beiden Bedeu-

tungen unseres Festes, so wird nach dem Bisherigen die Antwort nicht schwer seyn. Ueber die Verbindung der natürlichen und geschichtlichen Bedeutung im Allgemeinen haben wir schon oben gesprochen (S. 540); was aber speciell die beiden gerade unserm Feste eigenthümlichen Bedeutungen betrifft, so boten sich für ihre Verbindung mit einander mehrfache gegenseitige Beziehungen und Parallelen dar, und zwar in der Art, dass die natürliche, niedere Beziehung immer geeignet war, die geschichtliche, höhere, religiöse zu vermitteln oder hervorzurufen. Die Zeit des „Einsammelns von der Tenne und von der Kelter", die Zeit der vollendeten Erndte sämmtlicher Erzeugnisse des Bodens erinnerte an die während des kleinen Zeitraums eines Jahres bewährte Treue Gottes, mit welcher er das Wort der Verheissung: „Es soll nicht aufhören Saat und Erndte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht" (Gen. 8, 22) erfüllt hatte, an seine weise Leitung während dieses Jahres, vermöge deren Regen und Sonnenschein zur rechten Zeit eingetreten und Alles zum Ziel der Reife gelangt war; eine solche Zeit war ohne Zweifel die geeignetste zur festlichen Erinnerung an diejenige Treue Gottes, mit welcher er die grosse Verheissung, Israel in das Land seiner Väter zu bringen, erfüllte, ingleichen an seine mächtige und gnädige Leitung, die alle Hindernisse überwand und zum ersehnten Ziele brachte. Nach der Einsammlung sämmtlicher Erzeugnisse des Bodens ferner sah sich das ackerbauende Volk am Ende seiner jährlichen Mühe und Arbeit, im Besitz des verheissenen und gehofften Segens, fühlte sich belohnt für alle Last und für den Glauben, mit dem es auf Hoffnung die Saat ausgestreut hatte, und konnte nun der Ruhe geniessen; gewiss war keine Zeit geeigneter als diese, um zu erinnern an die überstandene Mühe des Wanderlebens in der Wüste, an die Zeit der Prüfung des Vertrauens, an die grosse Wohlthat, in den Besitz des verheissenen und ersehnten Landes, und damit zugleich in die Ruhe nach dem Kampfe gekommen zu seyn. Die sinnliche Freude, welche hervorzurufen Wein, Oel und Obst insbesondere geeignet sind, sollte die höhere Freude über ein Ereigniss, in welchem sich für Israel alles Heil und Glück vereiniget, vermitteln. Etwas Analoges findet bei uns bis heute am Weihnachstfest statt.

Der Festritus, zu dem wir uns nun wenden, muss, wie sich von selbst versteht, nothwendig der Spiegel der Bedeutung des Festes, und zwar nicht blos einer Seite desselben, sondern

des Ganzen seyn. Nun giebt aber die Urkunde, so viel auch die spätere Zeit Zusätze gemacht haben mag, nichts weiter an, als „das Wohnen in Hütten", und es ist nun die Frage, inwiefern dies auf die gedoppelte Bedeutung unsres Festes hinwies. Die Hütten als solche und im Allgemeinen erinnerten an die Hütten bei der Wanderung durch die Wüste, also an den Hauptgegenstand des Festes; ihre Beschaffenheit dagegen, ihr Aussehen, die grünen Baumzweige, aus welchen sie verfertigt waren, so wie die Früchte, welche darin hingen, repräsentirten die natürliche Seite des Festes, das Einsammeln namentlich der Baumfrüchte. Die Typologie hat auch die einzelnen Bäume, deren Aeste und Fruchtzweige zu den Hütten verwendet wurden, gedeutet[1]), jedoch mit Unrecht, denn wenn es hier auf bestimmte, einzelne Baumarten angekommen wäre, so würden in der Parallelstelle Nehem. 8, 15 schwerlich andere Arten vorgeschrieben werden; überdiess sind die Benennungen mehr generell und unbestimmt. Wohl aber werden an beiden Stellen solche Bäume genannt, welche im Allgemeinen in zwei Classen zerfallen, es sind theils Frucht- oder Nutzbäume, wie der עץ הדר, der Oel- und der Dattelpalmenbaum, theils Laubbäume, wie der עץ עבת und die Bachweiden, jene gewähren Genuss, diese geben Schatten und damit Erquickung und Ruhe; beide Gattungen repräsentiren insofern das, was die letzte Erndte mit sich brachte und was in höherem Sinne auch die Hauptidee bei der geschichtlichen Bedeutung war. — Aus den zahlreichen theilweise oben angeführten näheren Bestimmungen der jüdischen Tradition über die Beschaffenheit der Laubhütten geht jedenfalls im Allgemeinen hervor, für wie wichtig und bedeutungsvoll dieselben gehalten wurden; im Einzelnen sieht man auch daraus, wie viel Gewicht darauf gelegt ward, dass die Hütten recht eigentlich als solche erscheinen, nämlich unter freiem Himmel stehen und die festen Wohnsitze vertreten sollten. Ebenso ist es immerhin beachtenswerth, dass die Bestimmungen über das Maass und die Form der Hütten ihnen den Charakter religiöser, heiliger Wohnstätten geben wollen, denn die Form des Vierecks, die Maase nach der Sieben und Zehn haben wir auch bei der „Hütte" des Zeugnisses als bedeutsam angetroffen (I, S. 210 ff.).

---

1) Dachs p. 527 sqq.

Die Festopfer unterscheiden sich von den für die andern hohen Festtage bestimmten im Allgemeinen durch ihre grössere Anzahl, was die Rabbinen veranlasste, dem Feste sogar einen besondern Namen beizulegen, nämlich יום המרובה d. i. *dies multiplicationis* [1]), statt eines Stiers täglich, wie an andern Festen, im Ganzen siebenzig, statt eines Widders täglich zwei, statt sieben Lämmer täglich vierzehn; nur das Sündopfer war immer blos Ein Ziegenbock. Der nachgewiesene höhere Rang unsres Festes ist die natürliche Ursache dieser vervielfachten Anzahl der Opfer, indem, wie wir schon öfter gesehen haben, die Symbolik wie die Sprache der Hebräer die höhere Stufe durch Vervielfachung zu bezeichnen pflegt. Dass nur das Sündopfer nicht vervielfacht war, kann an dem fröhlichsten der Feste, dem die Beziehung auf Sühne nicht mehr eigen war, als den andern Festen, wohl aber die auf göttliche Wohlthaten, nicht auffallen. Was nun die Vervielfachung selbst betrifft, so ist sie bei dem Widder und den Lämmern eine einfache Verdoppelung, bei den Stieren aber eine im Ganzen genommen zehnfache Vermehrung. Der Stier ist das höchste Opferthier, hatte insbesondere für ein ackerbauendes Volk grosse Wichtigkeit, und stand als solches auch mehr als Lämmer und Widder mit der Grundidee des Festes, dem festen Wohnsitz im verheissenen Lande und der sich daran knüpfenden Cultur des Bodens in Berührung; es war sehr passend, die Zahl gerade dieser Opferthiere besonders zu vervielfachen. Die Bestimmung derselben auf Siebenzig im Ganzen ist, wie in die Augen fällt, keine willkürliche, sondern absichtliche; die Zahl Siebenzig kommt auch sonst als heilige und bedeutsame vor; sie ist jedenfalls eine zusammengesetzte aus Sieben und Zehn. Dass aber, wenigstens hier ihre Bedeutung nach der Sieben sich richtet und Zehn nur Vervielfachung der Sieben ist, also Nebenzahl, erhellt aus der Vertheilung der gesammten Stiere auf die sieben Tage des Festes. Diese war nämlich so getroffen, dass auf den letzten Tag gerade sieben Stiere kommen mussten und diese Zahl an jedem Tag rückwärts um einen stieg, mithin auf den ersten Tag dreizehn kamen, welche Zahl jedoch nie und nirgends im Mos. Cultus in prägnantem Sinne sich gebraucht findet; also nach der Sieben richtete sich die ganze Vertheilung. Dies erscheint insofern ganz angemessen, als Sieben nicht minder die

---

1) Mischna Menachoth. 13, 5. Reland Antiq. sacr. 4, 5, 5.

eigentliche Opferzahl wie die eigentliche Festzahl ist. Durch die mit ihr verbundene Zehn erhält aber das Festopfer hier den Charakter der höchsten Vollständigkeit und Vollkommenheit (I, S. 175), was dem Charakter unsres Festes vollkommen entsprach. Schwieriger ist es, den Grund der stufenweisen Vertheilung der Gesammtzahl auf die sieben Tage des Festes anzugeben. Die Rabbinen haben hierüber allerlei gefabelt [1]), und die christlichen Ausleger lassen uns, mit Ausnahme dieses oder jenen Typologen [2]), gänzlich im Stich. Mir scheint die stufenweise Abnahme der Opferthiere auf eine stufenweise Abnahme des festlichen Charakters der sieben Tage des Festes hinzuweisen, jedoch so, dass der letzte Tag immer noch über dem ersten jedes andern Festes stand, insofern an ihm statt eines Stiers sieben geopfert wurden. Da alle Zeitrechnung und insonderheit der Festkalender gänzlich durch den Lauf des Mondes bestimmt wurde und selbst jede neue Erscheinung desselben (Neumond) eine Art Fest war, so lässt sich wohl vermuthen, dass jenes Abnehmen der sieben Tage an Festlichkeit durch das Abnehmen des Mondes bedingt und ihm parallel war. Laubhütten fiel ja, wie Passah mit dem ersten Festtage auf den Tag des Vollmonds, und es lag in der That nicht so ferne, dass man, da der erste Festtag nach dem höchsten Stand des Mondlichtes sich richtete, die übrigen Tage in einem mit dem Abnehmen dieses Lichtes parallelen Abnehmen der Festlichkeit sich dachte, zumal der Umlauf des Mondes in Abschnitten von sieben Tagen, dem Maas der Festdauer, sich vollendete. Wären an jedem der sieben Tage die gleiche Zahl Stiere, nämlich immer zehn, geopfert worden, so würde eine Zahl als Hauptzahl sehr bestimmt hervorgetreten seyn, welche in gar keiner unmittelbaren Beziehung zur Bedeutung der Opfer oder zum Begriff einer Festzeit stand. Bei der getroffenen Vertheilung dagegen erschien nicht

---

1) Gemara Babyl. Succa fol. 55. *Quid sibi volunt 70 illi juvenci? sunt pro totidem nationibus mundi. Ad quid ergo unicus ille juvencus* (der am 8ten Tag geopfert ward)? *Est pro unica quoque natione (sc. Israel).* Der Völker wurden nach und nach immer wenigere, bis endlich alle sich unter die Herrschaft des Messias beugten. Vgl. Carpzov Appar. pag. 72 und 420. Anders der Rabbi Isaak Ben Arama Aked. Is. fol. 198: *singulis festis diebus juvencorum numerus minuebatur, ad ostendendum homini per totum vitae suae curriculum in id incumbendum esse, ut diminuat negotia sua mundana, ut vitae seculi futuri particeps fiat, etc.* Vgl. Dachs pag. 530.

2) Lundius jüd. Heiligth. S. 1066. Carpzov l. c.

nur die hier so bedeutsame Sieben als Hauptzahl, sondern es wurde auch noch weiter die Abnahme der Festlichkeit angedeutet.

Auffallend ist, dass עצרת nicht, wie beim Passah, auf den siebenten Tag des Festes fiel, sondern auf den folgenden achten Tag gesetzt war. Man muss wohl beachten, dass dieser achte Tag gar nicht als im strengen Sinn zu Laubhütten gehörig betrachtet wird [1]), denn alle diesem Feste eigenthümlichen Opfer werden nur für sieben Tage bestimmt, und namentlich sind die siebenzig Stiere, das charakteristische Festopfer, auf die siebentägige Festdauer so vertheilt, dass die sieben letzten auf den siebenten Tag kommen; der achte Tag, עצרת, hat dann nur die gewöhnlichen, an jedem Festtag, selbst an den Neumonden üblichen Opfer. Vermöge dieser scharfen Unterscheidung von den sieben Tagen des Laubhüttenfestes erscheint der achte Tag nur als eine Art Zuthat oder Zusatz zu dem Feste [2]). Während beim Passah עצרת mit dem siebenten Tag verbunden und dieser darum besonders heilig war, gleich dem ersten, wurde sie bei Laubhütten vom siebenten Tag getrennt und auf einen weitern, besondern Tag verlegt. Wahrscheinlich geschah dies aus einem doppelten Grunde, einmal, um dadurch die siebentägige Dauer in ihrer ganzen Vollständigkeit scharf hervorzuheben, ähnlich wie unsere zweiten Feiertage die auf den Sonntag fallenden Feste vor den gewöhnlichen Sonntagen hervorheben, sodann besonders, weil ja diese עצרת der Schlusstag sämmtlicher Feste des ganzen Jahres war [3]) und es deshalb um so weniger geeignet erschien, ihn mit einem einzelnen, speciellen Feste zusammenfallen zu lassen.

Noch haben wir des Lesens des Gesetzes im Sabbatjahr auf das Laubhüttenfest zu gedenken. Im Allgemeinen war davon oben (S. 603) schon die Rede. Dass gerade Laubhütten dazu gewählt ward, muss seinen Grund gehabt haben. Wäre beim Pfingstfest an die Gesetzgebung gedacht worden, so würde das Lesen sicher

---

1) Ewald Götting. Anzeigen 1835. S. 2034.

2) So sieht ihn auch die Jüd. Tradition an, die ihn geradezu דירית i. e addidamentum nennt Joma fol. 42. Die Gemara sagt Succa fol. 48: *dies octavus est festum singulare.* Vgl bei Dachs pag. 357 fg.

3) Philo de sept. et fest. pag. 1196. ἑπτὰ δ᾽ ἡμέραις ὀγδόην ἐπισφραγίζεται, καλέσας ἐξόδιον αὐτήν· οὐκ ἐκείνην, ὡς ἔοικε, μόνον τῆς ἑορτῆς, ἀλλὰ πασῶν τῶν ἐτησίων, ὅσας κατηριθμήσαμεν. τελευταία γάρ ἐστι τοῦ ἐνιαυτοῦ καὶ συμπέρασμα σταθερώτερον καὶ ἁγιώτερον.

an diesem Festtage statt gefunden haben. Als das grösste Fest war Laubhütten wohl auch das feierlichste und besuchteste, das Lesen selbst erhielt dadurch mehr Wichtigkeit und Feierlichkeit. Da es ohnehin, wie wir gesehen haben, mit der Sabbatsidee zusammenhing, so schien Laubhütten wohl auch deshalb besonders dazu geeignet, weil es in den Sabbatmonat fiel, der Versöhnungstag aber dazu nicht passend war [1]).

Ein auffallendes Beispiel, wie heidnische Schriftsteller den Mosaismus und seine religiösen Institutionen total misverstanden, und wie wenig Werth daher ihre Angaben haben, liefert uns der sonst so treffliche Plutarch, der die Feier des Laubhüttenfestes für eine Verehrung und Fest des Dionysus angesehen wissen will [2]). Die ausgelassene Freude, der sich die späteren Juden an diesem Feste überliessen, und die vielleicht der Bacchantischen Freude nicht ganz unähnlich war, scheint eine solche verkehrte Auffassung veranlasst zu haben. Der neuesten Kritik hat es beliebt, auch Laubhütten seine historische Bedeutung zu entziehen und es zum reinen Naturfest zu machen. So besonders George: es sey ein Fest der Weinlese gewesen, bei welcher man wegen des beständigen Arbeitens auf dem Lande und des Uebernachtens unter freiem Himmel Hütten aus Baumzweigen aufgerichtet habe, in denen dann auch noch das Fest selbst gefeiert worden sey; je nach der Naturbeschaffenheit des Jahres und der frühern oder spätern Reife der Früchte sey auch das Fest bald früher, bald später eingetreten. Nach dem Exil habe man es erst an Einem Orte, in Jerusalem gefeiert, und dies habe denn auch die Festsetzung auf einen bestimmten Tag nach sich gezogen; aber auch da sey es noch eine lange Zeit hindurch bloses Erndtefest geblieben, wie Plutarchs Nachricht bestätige, und erst in der spätesten Zeit habe es die geschichtliche Bedeutung erhalten, die ihm Lev. 23. zuschreibe [3]). Sehr wahr sagt Winer von dieser Combination: „ich fürchte,

1) Die späteren Juden haben dem ganzen Feste noch einen neunten Tag beigefügt, den sie חג שמחת התורה *festum laetitiae legis* nannten, nicht aber wegen jenes feierlichen Lesens, sondern sie dankten an diesem Tage Gott, dass er ihnen gestattet, wiederum ein Jahr hindurch im Gesetz zu lesen und zu forchen, denn sie beendigten da das Lesen des Gesetzes in den Synagogen und fingen von vorne an. Buxtorf synag. Jud. cp. 27. Dachs pag. 361.

2) Plutarch sympos. 4, 5. (Winer Real W. II, S. 9 fg.)

3) George die jüd. Feste. S. 276. fgg.

dass, wenn Jeder sogleich nach seinen leicht hingestellten Hypothesen über die Abfassung der biblischen Bücher den Stoff der biblischen Archäologie ordnen will, diese Wissenschaft zuletzt alle Sicherheit verlieren wird.“ [1]) Ich habe diese Hypothesen nur als Beispiel angeführt, wohin der eingebildete Scharfsinn sich verirrt, der da vermeint, das Gras wachsen zu sehen und dabei gewesen zu seyn, als Gott die Welt erschuf. Eine Widerlegung muthe man mir aber nicht zu.

VIERTES KAPITEL.

Der Versöhnungstag.

§. 1.

Beschreibung der Feier desselben.

Eine ziemlich ausführliche Beschreibung der Feier des Versöhnungstages, wie sich deren kein anderer Festtag zu erfreuen hat, gibt uns der Abschnitt Lev. 16, 1—34, mit welchem zu vergleichen Lev. 23, 26—32 und Num. 29, 7—11. Die Tradition fügt dem Texte eine zahllose Menge minutiöser Bestimmungen bei [2]), von denen wir, wie immer, nur diejenigen anführen, die zur Erläuterung von irgend einem Interesse sind.

Der Versöhnungstag יוֹם הַכִּפּוּרִים [3]) fiel auf den Zehnten des siebenten Monats und war ein שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן, d. i. ein hohes Ruhefest, der einzige Tag im Jahr, an welchem das gesammte Volk sich kasteiete (ענה נפש), d. i. fastete (Jes. 58, fg. Ps. 35, 13); jeder, der dies unterlies, sollte mit der Ausrottung bestraft werden, Lev. 23, 29. An diesem Feste functionirte allein der Hohepriester und besorgte den ganzen eigentlichen Festritus.

1) Winer a. a. O. S. 7.

2) Vgl. Mischna Joma, welchen Tractat Seringham commentirt hat: *Joma, codex Talmudicus, Franecker* 1696, auch abgedruckt bei Surenhus. Mischna II, pag. 205 sqq.

3) Meyer de dieb. et temp. fest. Carpzov Appar. crit. pag. 433—441. Winer Real W. B. II, S. 762—768.

Nachdem er sich gebadet, legte er eine besondere nur für seine Functionen an diesem Tage bestimmte Kleidung an, die nicht, wie seine gewöhnliche Amtskleidung (S. 97 fgg.) aus acht, sondern nur aus vier Stücken bestand, nämlich Rock כְּתֹנֶת, Hüftkleid מִכְנָס, Gürtel אַבְנֵט und Kopfbund מִצְנֶפֶת (Vgl. oben S. 61—69. 110.) Alle diese Stücke waren von בַּד verfertigt, also linnen und ganz und gar weiss (I, S. 263. 310.); nicht einmal der Gürtel hatte andere Farbe und Stoff. Seine Functionen begann der Hohepriester damit, dass er einen Stier und einen Widder zum Heiligthum herzubrachte; letzterer sollte zum Brand-, ersterer zum Sündopfer dienen und zwar für ihn und sein Haus בַּיִת, d. i. für die ganze Priesterfamilie; beide Thiere hatte er daher auch aus seinem Besitzthum und nicht von der Gemeinde zu nehmen [1]). Diese hingegen hatte ihm zwei Böcke שְׂעִירִים und einen Widder übergeben, letzterer war bestimmt zum Brandopfer, erstere beide לְחַטָּאת, d. i. zum Sündopfer. Allein nur einer von beiden sollte geschlachtet werden. Der Hohepriester hatte sie nämlich vor die Thüre des Zeugnisszeltes zu stellen und über sie zu losen. Nach der Tradition geschah dies vermittelst einer Urne (קַלְפִּי), in welche zwei Loose geworfen wurden, die man dann herauszog [2]), ein Loos לַיהוָה und ein Loos לַעֲזָאזֵל. Der Bock, auf welchen jenes Loos herauskam, wurde zur Darbringung bestimmt, der andere dagegen „lebendig vor Jehova gestellt, um ihn zu sühnen und לַעֲזָאזֵל in die Wüste zu schicken.“ Hier fragt sich nun vor Allem, was ist עֲזָאזֵל? Wir beschränken uns hinsichtlich dieses vielbesprochenen Wortes nur auf das Nöthige; da es sonst nirgends vorkommt, so ist für die richtige Bestimmung seiner Bedeutung das Verständniss des ganzen Festritus sehr wichtig, ja entscheidend. Hier haben wir es vor der Hand nur mit dem Sprachlichen zu thun [3]). Unter den verschiedenen

---

1) Die Tradition hebt dies noch besonders hervor. Jonathan: *juvencus hostiae pro peccato ejus aere* (דהוא ממוניה) *comparabatur.* Jarchi *emendus hic erat ex propriis, non vero sumtibus ecclesiae.*

2) Mischna Joma cap. 3. 9. und Seringham zu cp. 4, 1. bei Surenhus II., pag. 223 und 226.

3) Hermannsen observatt. de nomine Azazel Havn. 1833. Winer Real W. B. II, S. 765 fgg., wo eine gedrängte Zusammenstellung der wichtigern Erklärungen des Wortes sich findet und die gehörigen literarischen Nachweisungen gegeben werden.

Meinungen darüber haben sich folgende mehr oder weniger Geltung verschafft: 1) עזאזל komme von עז und אזל *abire* und heisse somit, wie es die Vulgata gibt, *hircus emissarius*, oder die LXX ἀποπομπαῖος, womit auch der Talmud übereinstimme, der diesen Bock gewöhnlich שעיר המשתלח zu nennen pflege [1]. So schon Theodoret und Cyrill, in neuerer Zeit Heine, Geddes, Vater. Allein עז heisst nie Bock, sondern immer Ziege; überhaupt aber kann עזאזל so wenig Bezeichnung des einen Bockes selbst seyn, als das gegenüberstehende יהוה Bezeichnung des andern; auch unterscheidet V. 10. sehr deutlich עזאזל von dem Bocke selbst: „umzuschicken אתו לעזאזל d. i. ihn zu (für) Asasel in die Wüste," wo es unmöglich ist, das לעזאזל als Apposition zu אתו zu nehmen. Mit Recht ist diese Erklärung des Wortes gegenwärtig meist ganz verlassen worden. 2) עזאזל sey Bezeichnung eines Ortes, und zwar *a*) eines bestimmten, nicht weit vom Sinai gelegenen Berges, von welchem der nicht geopferte Bock herabgestürzt worden sey. So mehrere Rabbinen, wie Kimchi, Abenesra u. A. [2], unter den Neuern Vatablus und Deiling. Allein woher soll dann das Wort kommen? es müfste gerade ein Nomen proprium seyn, und da wäre es nicht nur auffallend, dass sonst nirgends von diesem Berg Asasel etwas vorkommt, sondern nach dem konstanten Sprachgebrauch des Pentateuchs müsste הר dabei stehen, wie Gen. 8, 4. 10, 30. 31, 21. Ex. 29, 11. 33. 6. Num. 20, 22. 27, 12. Deut. 3, 5. 4, 48. 11, 29. 33, 2. 23. 34, 1. Offenbar hat zu dieser gezwungenen Erklärung der erwähnte, aber sehr späte jüdische Gebrauch, jenen Bock von einer Anhöhe herabzustürzen, wovon der biblische Text nichts weiss, Veranlassung gegeben. *b*) עזאזל bezeichne einen einsamen, abgelegenen Ort, Einöde. So zuerst Bochart, der das Wort vom عزل *removere* ableitet, es als Arabischen *pluralis fractus* fasst, und *recessus* übersetzt [3]. Dies hat Hackmann dahin modificirt, dass er es statt *plur. fractus* für ein Derivatum der 12. Arab. Conjugation افعوعل gehalten wissen will und *locus remotissimus* übersetzt [4].

---

1) Mischna Joma cp. 4, 2. und 6, 2. Sekelim 4, 2.
2) Vgl. die Stellen bei Bochart Hieroz. I, 2, 54. pag. 651.
3) Bochart l. c.
4) Hackmann Praecidan. sacra I, pag. 232.

Gegen diese Erklärung spricht aber entschieden die Verbindung V. 10: לַעֲזָאזֵל הַמִּדְבָּרָה welche eine reine Tautologie enthielte, da מִדְבָּר namentlich Wüste heisst, insofern darunter Einöde zu verstehen ist (Jes. 35, 1. Jer. 9, 2. Joel 2, 3. 3, 24 u. s. w.), und aus der Verwechslung des מִדְבָּר mit אֶרֶץ גְּזֵרָה d. i. (nach der Vulgata) *terra solitaria*, V. 22 sieht man deutlich, dass ersteres das ausdrückt, was עֲזָאזֵל nach jener Ableitung bezeichnen soll; dies kann aber deshalb nicht seyn, weil sonst die Stelle sagen würde: „um ihn zu schicken für die Einöde in die Einöde." 3) עֲזָאזֵל sey Benennung eines bösen Dämon oder geradezu Name des Teufels. So nicht wenige Rabbinen, insbesondere aber Spencer, der diese Erklärung ausführlich und mit vielem Schein der Wahrheit begründet hat [1]). Unter den Neuern haben sie wieder aufgenommen Gesenius, de Wette, Rosenmüller, Hengstenberg, und ich gestehe, früher, ehe ich das Ganze des Mos. Cultus genau durchforscht hatte, selbst sehr eingenommen für sie gewesen zu seyn. Sie gründet sich hauptsächlich auf die Tradition, welche Azazel, auch Azalzel und Azael als bösen Dämon, als gefallenen Engel kennt und namentlich mit Sammael gleich fasst [2]). Hiernach fiele jede Tautologie im Texte weg, vielmehr wäre der Gegensatz zu לַיהוָה ein sehr scharfer: ein persönliches Wesen stünde dem andern gegenüber, und das Loos würde nicht zwischen einer Person und Sache, sondern, wie auch sonst immer, zwischen zwei Personen gezogen. Dazu kommt noch, dass auch sonst die Wüste, in die der לַעֲזָאזֵל bestimmte Bock geschickt werden soll, als Aufenthaltsort der bösen Geister gedacht wird (Matth. 12, 43. Luk. 8, 29. Offb. 18, 2. Tob. 8, 3. Jes. 13, 21 [3]). Dessen ungeachtet hält auch diese Erklärung bei näherer Prüfung nicht Stich. Ihre Hauptstütze, die Angabe der Tradition wird nicht entfernt durch irgend eine Spur in den biblischen Büchern bestätigt, wie schon Bochart mit Recht hervorgehoben hat, ja sie

1) Spencer de leg. Hebr. ritual. III, 8. cp. 1. pag. 451 sqq.

2) Buxtorf Lex. Talmud pag. 1495. Eisenmenger entdecktes Judenthum II, S. 155, wo Rabbinische Stellen gesammelt sind. Rosenmüller Morgenland II, S. 192. Mercer praelect. in Gen. pag. 88. Fabricius Cod. Pseudepigr. V. T. I. pag 179. 191. Capellus Opp. posthum pag. 309. 313. Auch bei den Gnostikern kommt dieser Name vor. Irenaeus haer. I, 12. Epiphan. haer. 34.

3) Gesenius Jesaias II, S. 465 f. Maimonid. More neb. 3, 80.

ist nicht einmal bei den Rabbinen allgemein: Jonathan weiss noch nichts davon, Jarchi, Aben-Esra, Kimchi und andere bedeutende Rabbinen, die einer alten und allgemeinen Ueberlieferung nimmer würden widersprochen haben, fassen das Wort anders und berufen sich dabei gerade auf die Tradition. Dies könnte nicht der Fall seyn, wenn die Erklärung vom Teufel gleiches Alter mit der bibl. Urkunde selbst hätte. Offenbar gehört sie also erst der spätern Tradition an oder ist vielmehr nur die Ansicht Einzelner. Dass die Araber und Muhamedaner mit Asasel einen bösen Dämon benennen, ist wohl richtig [1], allein abgesehen davon dass sie diesen Namen, gleich so vielem Anderem von den Juden erhielten, scheint ihnen auch noch, wie Tholuck gezeigt hat, eine Verwechslung begegnet zu seyn [2]. Doch darauf sich näher einzulassen, ist hier der Ort nicht. — 4) עֲזָאזֵל ist „Pealpal - Form von עָזַל *removit*, mit Ausstossung des Endbuchstabens der Penultima und Ersetzung desselben durch einen unwandelbaren Vokal, wie חֲצוֹצֵר für חֲצַרְצֵר, diese Form ist Steigerungsform, mithin „„zu völliger Hinwegschaffung““ [3]. So Tholuck, nachdem Ewald schon von der Erklärung unter 3. abgegangen war [4]; auch Winer, der früher das Wort vom Teufel verstand, hat sich neuerlichst für diese Auffassung erklärt, die auch Paulus und Steudel befolgt haben [5]. Sie ist ohne Zweifel die richtige, wie sich ganz besonders aus der Bedeutung des ganzen Festritus zeigen wird. Sprachlich hat sie jedenfalls nichts gegen sich; auch verursacht sie nichts weniger als eine Tautologie, wie die unter 1. und 2., und giebt auch, wie wir sehen werden, einen sehr guten Gegensatz zu לַיהוָֹה. Dass die spätern Juden das Wort zum Nomen proprium machten und damit einen Dämon bezeichneten, kann insofern nicht auffallen, als sie, wie Tholuck bemerkt, überhaupt mehrere biblische Termini auf Dämonen gedeutet haben, so das יֵצֶר הָרַע Gen. 6, 5, נֶגַע Ps. 91, 10, קֶטֶב Ps. 91, 6. u. A. Das Gegenüberstehen des לַיהוָֹה konnte sie dazu um so

1) Rosenmüller Morgenland II, S. 192.

2) Tholuck Br. an die Hebr. Beil. 2. S. 80.

3) Ebendaselbst.

4) Ewald krit. Gramm. S. 243.

5) Winer Real W. B. II, S. 767. Paulus theol. Litt. Bl. zur allg. K. Z. 1835. S. 502. Steudel Glaubenslehre S. 258. Anm.

eher veranlassen. — Wir kehren zum Texte zurück. Nachdem durchs Loos über die Bestimmung der beiden Böcke entschieden war, hatte der Hohepriester zuerst seine und seines Hauses Versöhnung zu vollziehen: er schlachtete den Stier des Sündopfers, nahm von dessen Blut und ging damit ins Allerheilige der Wohnung. Vor seinem Eintritt in letzteres füllte er jedoch die Rauchpfanne mit Kohlen vom Räucheraltar und that beide Hände voll Räucherwerk darauf, so dass die Caporeth, vor die er im Allerheilgen treten musste, mit einer Rauchwolke bedeckt ward. Nun sprengte er von dem Blute mit dem Finger siebenmal gegen die Caporeth hin, ging dann heraus und schlachtete den durchs Loos לַיהוָה bestimmten Sündopferbock des Volks, mit dessen Blut er gleichfalls ins Allerheilige trat und daselbst, nachdem er die Caporeth wieder mit einer Rauchwolke bedeckt, eben so verfuhr wie mit dem Blute des Stiers. Ueber die Art dieses Besprengens drückt sich der Text so aus: עַל־פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת קֵדְמָה וְלִפְנֵי הַכַּפֹּרֶת, vom Blut des Stiers V. 14, und vom Blut des Bockes V. 15: עַל־הַכַּפֹּרֶת וְלִפְנֵי הַכַּפֹּרֶת. Damit wird deutlich jedesmal ein zwiefaches Sprengen angeordnet, und es ist mehr als ungenau, beides zusammenzuwerfen und blosse Wiederholung in den Worten zu finden. Zuerst sollte der Hohepriester sprengen über oder auf (עַל) die Caporeth vorne (קֵדְמָה) [1], sodann aber siebenmal vor (לִפְנֵי) dieselbe; ob auf den Boden oder wie sonst, ist nicht näher angegeben. Hiernach scheint denn die erstere Sprengung nur eine einfache, einmalige gewesen zu seyn, denn in beiden Versen fehlt die Zahlbestimmung dabei, während jedesmal bei dem „vor der Caporeth" ausdrücklich ein siebenfaches Sprengen geboten wird. Im zweiten Tempel, wo die Bundeslade fehlte, sprengte daher auch der Hohepriester, nach dem einstimmigen Zeugniss der Tradition, im Ganzen achtmal, nämlich einmal in die Höhe und siebenmal gegen den Boden [2].

---

1) de Wette übersetzt: „über die Vorderseite des Deckels morgenwärts", was nicht ganz deutlich ist. Die Vorderseite der Caporeth war vermöge der Stellung der Stiftshütte (I, S. 210) ohnehin gegen Morgen gerichtet. Der Sinn ist offenbar der: Aaron sollte vor die Caporeth treten, nicht hinter sie, oder an eine der schmalen Seiten, sondern so, dass das Blut, was er sprengte, zwischen die beiden Cherubs, wo Jehova unsichtbar thronte, kam. Ganz irrig nahm man das קֵדְמָה auch so, als ob der Hohepriester überhaupt gegen Morgen, also gegen den Vorhang zu, gesprengt habe. Vgl. die Ausleger bei Polus Crit. sacr. zur St.

2) Carpzov Apparat. Crit. pag. 436. Lightfoot Opp. I, p. 745.

Mit dem Blute beider Sündopfer besprengte er nach seinem Austritt aus dem Allerheiligen die Hörner des Räucheraltars siebenmal und wie es scheint auch den Brandopferaltar, denn dieser heisst schlechthin הַמִּזְבֵּחַ, wie V. 20 und 33 steht. Nicht ganz übergehen dürfen wir hierbei die bekannte Controverse über das Ein- oder mehrmalige Eingehen des Hohenpriesters in das Allerheilige. Gegen ein blos Einmaliges Eingehen spricht der klare Sinn des Textes V. 14 vgl. mit 15, wonach es jedenfalls ein zweimaliges war. Dies hält Philo fest und behauptet, ein drei- und viermaliges sey bei Todesstrafe verboten gewesen [1]). Allein nicht mit Unrecht bemerkt Winer, der Text mache selbst ein dreimaliges Eingehen nicht unwahrscheinlich; denn V. 12 sagt, Aaron solle das Rauchwerk in der Rauchpfanne מִבֵּית לַפָּרֹכֶת d. i. innerhalb des Vorhangs, also ins Allerheilige bringen; dann folgt erst V. 14 die Weisung, dass er vom Blut des Stiers nehmen und an die Caporeth sprengen solle. Schwerlich trug er das Gefäss mit Blut und die Rauchpfanne zugleich, denn wie wäre es da möglich gewesen, hinter den Vorhang zu kommen? es durfte ja Niemand in dem Heiligthum seyn, der ihm hätte behülflich seyn können. Eben dies mag veranlasst haben, dass die Rabbinische Tradition bestimmt ein viermaliges Eingehen behauptet [2]). Denn wenn er zuerst nur hineinging, um die Rauchpfanne mit dem brennenden Räucherwerk hinzustellen, sodann mit dem Blut des Stiers, und zum drittenmal mit dem Blut des Bockes, so ist es ganz folgerichtig anzunehmen, dass er nach dem Besprengen der Altarhörner im Heiligen, das auf das dritte Eingehen folgte, sich nochmals ins Allerheilige begab, um die Rauchpfanne wieder zu holen. Ein fünfmaliges oder noch mehreres Eingehen will aber die Jüdische Tradition, wie Philo schon das dreimalige, mit dem Tode bestraft wissen [3]). Das ἅπαξ Hebr. 9, 7 geht nicht auf den Tag, sondern auf das Jahr, wie ausdrücklich dabei steht. Die Annahme der jüd. Tradition vom viermaligen Eingehen, die auch Dassov, Deiling, Carpzov u. A. vertheidigt haben, scheint mir, wenn auch nicht gerade absolut nothwendig, doch insofern nicht ungeeignet, als bei ihr die Schwie-

---

1) Philo de legat. ad Cajum. pag. 1035. Winer a. a. O. S. 764 f.
2) Mischna Joma cp. 5, 1—7.
3) Maimonid. de ingressu in Sanct. cp. 1, 8. Meyer de fest. dieb. II, 15, 12.

rigkeit, wie der Priester Rauchpfanne und Spreggefäss zugleich hinter den Vorhang, den er selbst aufheben musste, bringen konnte, sich hebt. Gut ists, dass für die Bedeutung des Festritus die ganze Frage keine weitere Wichtigkeit hat. — Nun folgte der Ritus mit dem lebendiggelassenen Bock. Der Hohepriester legte seine beiden Hände auf den Kopf desselben, bekannte auf ihn alle Missethaten und Vergehungen des gesammten Volks, und legte sie (נתן) auf den Kopf des Thieres, welches sodann durch (ביד) einen dazu bereit stehenden Mann in die Wüste geschickt wurde. Die Tradition giebt nicht nur die Formel an, mit der das Sündenauflegen geschah [1]), sondern behauptet noch weiter: es sey dem Bock ein rothes Tuch auf den Kopf zwischen die Hörner gebunden und er selbst von einer Anhöhe, die einige Stunden von Jerusalem lag, herabgestürzt worden; auf dem Weg dahin seyen in Entfernung von je einer halben Stunde Hütten errichtet gewesen, wo man den Mann, der das Thier führte, mit Speise und Trank erquickt habe u. s. w. [2]). Unterdessen ging der Hohepriester wieder in das Zeugnisszelt, legte dort die linnene, ganz weisse Kleidung ab, badete sich an heiligem Ort, und zog seine gewöhnliche Amtskleidung wieder an. In dieser opferte er nun die beiden Widder, deren einer sein eignes, der andere des Volkes Sündopfer begleitete. Weder der Stier noch der Bock wurden aber gegessen, sondern nachdem nur die gewöhnlichen Fetttheile auf den Altar gekommen waren, ausserhalb des Lagers verbrannt, gemäss der allgemeinen Regel Lev. 6, 30. Der Mann sowohl, welcher den Bock in die Wüste brachte, als der, welcher das Verbrennen der Sündopfer besorgte, mussten beide, ehe sie wieder ins Lager eintraten, sich baden und ihre Kleider waschen.

§. 2.

Bedeutung des Versöhnungsfestes.

Der Name dieses Festes יוֹם הַכִּפֻּרִים, welcher keiner weitern Erläuterung mehr bedarf [3]), giebt seine Bedeutung im All-

---

1) Diese Formel steht Mischna Joma cp. 6, 2. bei Surenhus. II, pag. 239. auch bei Lightfoot Opp. I, pag. 745.

2) Mischna Joma cp. 6, 3—6. (Surenhus. II, pag. 240).

3) Die Pluralform כפרים ist die auch sonst nicht seltene von Ab-

gemeinen an: das ganze Fest hat einzig und allein Sühne zum Zweck, und zwar im ausgedehntesten Sinne, allgemeine, sich auf Alles erstreckende Sühne. Auf diese bezieht sich denn auch der Festritus mit allen seinen Einzelheiten, und es versteht sich daher von selbst, dass wir, um denselben richtig aufzufassen, von dem Begriff der Sühne ausgehen und ihn unverrückt im Auge behalten müssen.

Schon oben (S. 543 f.) wurde angegeben, dass und warum das Versöhnungsfest das höchste und wichtigste von allen Festen war. In ihm concentrirt sich die allgemeine Mos. Festidee, das שַׁבָּת; es ist nicht blos שַׁבָּת, ja nicht blos שַׁבָּתוֹן, sondern שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן (Lev. 16. 31. 23, 32), d. i. das Fest aller Feste, der Tag, in welchem die Ruhe, die jeden Tag zur Gotteszeit macht, die höchste Stufe erreicht hat. Dieser Charakter kommt aber dem Versöhnungsfeste deshalb zu, weil es vermöge der Identität der Begriffe Sühnen und Heiligen, wie Sühn- so auch eo ipso Heiligungsfest ist. In der Idee der Heiligkeit und Heiligung aber concentrirt sich die Israelitische Religion überhaupt, sie ist das Herz und Lebensprincip des Mosaismus, das ihn zugleich von allen andern Religionen des Alterthums scharf unterscheidet; in dem Feste daher, welches nur und allein der Heiligung bestimmt ist, concentrirt sich zugleich gewissermassen der ganze Mosaismus. Dabei ist nicht zu übersehen, wie auch hier die Idee der höchsten Ruhe שַׁבָּת und die des Heiligseyns in die genaueste Verbindung mit einander treten, und das κατ' ἐξοχην Ruhefest eo ipso auch das Heiligungsfest ist (S. 539. 580 f.). Als das grösste und höchste Fest führt es bei den Juden bis heute den Namen יוֹמָא רַבָּא d. i. der grosse Tag, und noch häufiger schlechthin יוֹמָא „der Tag“ [1]). Man würde sehr irren, wollte man diese Benennung nur für eine abgekürzte halten, oder sie daher ableiten, dass das Fest nur Einen Tag dauerte (das war ja auch bei Pfingsten der Fall); sondern sie rührt einzig daher, dass den Juden dieser Tag der Tag κατ' ἐξοχην war, der Tag,

---

stractis, die von nom. verb. gebildet sind. Ewald krit Grammatik §. 177. S. 327 Man hat daher in diesem Plural nichts Besonderes zu suchen, wie z. B. Abarbanel that. Vgl. bei Meyer l. c. II, 15, 1 Reland Antiq. sacr. 4, 6, 1.

1) Der von dem Versöhnungsfest handelnde Tractat der Mischna heisst יומא bekanntlich. — de Wette Archäologie S. 214.

dem Israel keinen andern Tag im Jahr an die Seite stellen konnte [1]), und es ist gewiss sehr bezeichnend für den Charakter und das Wesen der Israelitischen Religion im Verhältniss zu allen andern Religionen, dass der Tag der Sühne und Heiligung als der Tag aller Tage, als der Tag κατ' ἐξοχην betrachtet ward. Etwas Aehnliches findet sich nirgends. Unsere Aufgabe ist es nun, nachzuweisen, wie in dieser Grundidee des Festes alle, theils mehr allgemeine, theils specielle gesetzliche Bestimmungen über seine Feier wurzeln und bald in unmittelbarer bald in mittelbarer Beziehung zu ihr stehen.

Zuerst tritt uns die Bestimmung der Zeit entgegen, wann das Fest gefeiert werden soll: am zehnten des siebenten Monats. Das Absichtliche hierbei liegt offen zu Tage. Der Sabbat κατ' ἐξοχην, der שבת שבתון konnte in keinen andern Monat fallen als in den Sabbatmonat, und das Sühn- und Heiligungsfest musste nothwendig in dem Monat des Jahres gefeiert werden, der die Sühn- und Heiligungszahl Sieben an sich trug. Die Bestimmung des Tages dieses Monats richtet sich, obgleich er nicht nur in diesem Monat, sondern selbst im ganzen Jahr der höchste ist, nicht nach dem Stand des Mondes (Vollmond), wie Passah und Laubhütten; diese Feste waren Natur- und Geschichtsfeste, ihre Bedeutung ist durch die Zeit und das Leben in der Zeit bedingt, billig richtete sich daher ihre Feier nach dem allgemeinen Zeitmesser, dem Monde; das Sühn- und Heiligungsfest dagegen stand in gar keiner Beziehung zur Natur oder Geschichte, es liegt seiner Bedeutung nach über aller Zeit und ist ein rein ideales Fest. Die Zeit seiner Feier wird daher auch durch die Idee bestimmt, d. i. Zahl und Maass derselben haben mit äusserlichen, natürlichen Verhältnissen nichts zu thun. Wie bei der Zahl des Monats, so ist dies auch bei der des Tages der Fall. Zehn ist die allumfassende Zahl, die Zahl der Vollkommenheit und Vollendung (I, S. 175); diese Zahl sollte ganz consequent derjenige Tag an sich tragen, der der umfassendste, vollkommenste Tag, der Tag κατ' ἐξοχην, der יומא רבא ist. Die Rabbinen meinen freilich anders; das Sühnfest falle auf den

---

1) Carpzov App. crit. pag. 433: *Dicitur hoc festum* יומא *voce Chaldaica, Dies* κατ' ἐξοχην, *dies totius anni praecipuus ac summus.* Reland Antiq. l. c. — Surenhus. Mischna II, praefat. pag. 6.

zehnten Tag, weil Adam am zehnten Tag nach seinem Fall Busse gethan habe, oder weil Abraham am zehnten Tage beschnitten worden sey!! [1])

Nächst der Zeit kommt die Bestimmung über die Art in Betracht, wie der Sühntag überhaupt zugebracht und verlebt werden soll; nicht blos nämlich in strenger Ruhe von aller Arbeit, wie alle andern Festtage auch, sondern ganz Israel soll an ihm auch **fasten**, und zwar von einem Abend bis zum andern (mit dem Abend des Neunten begann der Zehnte Lev. 23, 32), was an keinem andern Festtage geschah. Der Text braucht dafür beständig den Ausdruck עִנָּה נֶפֶשׁ, womit zugleich der Zweck oder die Bedeutung des Fastens angegeben wird; denn derselbe bezeichnet nicht allein das Enthalten von gewissen Speisen oder von sinnlichen Genüssen überhaupt, sondern allgemeiner ein Niederhalten des Nephesch, insofern er der Sitz aller *ἐπιθυμια* ist, also ein Verleugnen desselben, was sich theils als Enthaltsamkeit, theils als Demüthigung oder Entsagung kund thut. Verleugnung des Nephesch bedingt nach Mosaischer Vorstellung die Sühne durch Opfer (S. 211); der Tag der allgemeinen Sühne für das ganze Volk verlangte daher auch von dem ganzen Volk ein allgemeines עִנָּה נֶפֶשׁ; er sollte ein Tag der Entsagung, des Ernstes, der Demüthigung und insofern auch der Busse seyn. Zu weit aber scheint es gegangen zu seyn, wenn man ihn, wie nicht selten geschieht, um des Fastens willen für einen förmlichen Trauertag ausgiebt. Denn nach Mos. Begriffen sind Heiligkeit und Trauer eher Gegensätze (S. 433) und der Heiligungstag kann eben darum kein förmlicher Trauertag gewesen seyn.

Treten wir nun dem eigentlichen Zweck des Festes, nämlich der **Sühne** näher, so stellt sich der Betrachtung zuerst das Umfassende derselben, ihre **Allgemeinheit** dar. Der Tag der Sühne schlechthin war als solcher der Tag allgemeiner Sühne, d. h. der Sühne, die alles umfasste, was ihrer irgendwie bedarf. Dies war aber nach der deutlichen Unterscheidung des Festrituals (V. 33) im Ganzen dreierlei: die Priesterschaft (d. i. der Hohepriester und sein Haus, vgl. V. 6 mit 33), das Heiligthum mit seinen Geräthen, und das gesammte Volk. Hierbei fällt

---

1) **Reland** Antiq. sacr. 4, 6, 4.

zweierlei auf: einmal die scharfe Trennung der Priester und ihres Hauptes vom Volke, welche die Festverordnung wiederholt macht (V. 3. 5. 6. 11. 14. 15. 17. 33), sodann die Sühne des an sich leblosen Heiligthums. Wesen und Bestimmung des Priesterthums ist die Vermittlung der Heiligung, die durchs Sühnen geschieht; nur um deswillen stand in Israel ein besonderer Stand, der Priesterstand dem Volke gegenüber (S. 21 vgl. 16). Wenn daher irgendwo, so musste bei dem Feste, welches es nur mit der Heiligung durch Sühne zu thun und sonst keinen andern Zweck hat, diese Trennung und Unterscheidung zwischen Priesterstand und Volk hervortreten: ehe für das ganze Volk die Heiligung durch Sühne vermittelt werden konnte, musste erst der Vermittler- oder Priesterstand selbst gesühnt seyn, daher denn auch die Sühne des letztern der des erstern vorausgeht V. 14. 15. Durch diese Anordnung wurde auf der einen Seite zwar der Unterschied des Priesterstandes, dessen höhere theokratische Stellung wohl hervorgehoben und dem Volke im Bewusstseyn erhalten, auf der andern Seite aber auch dieser Stand selbst und namentlich sein Repräsentant, der κατ' ἐξοχην Heilige, der Hohepriester, als an und für sich, Jehova gegenüber, ebenso der Sühne und Heiligung bedürftig dargestellt, wie das gesammte Volk und jeder Einzelne in ihm. Für den Priesterstand, der so bevorzugt erschien, war dieses factische Bezeugen seiner Sühnbedürftigkeit ebenso demüthigend und heilsam, als dadurch beim Volke jede falsche Vorstellung von einer wirklichen, realen Heiligkeit jenes Standes und insbesondere seines Oberhauptes ferne gehalten ward. Das Versöhnungsfest lehrte ganz Israel factisch: Nur Einer ist heilig, Jehova, der Heilige Israels, von ihm allein können und müssen Alle geheiliget werden. Was sodann die Sühne des Heiligthums betrifft, so giebt der Text selbst genügende Auskunft darüber, wenn er V. 16 sagt: „und also thue er dem Zeugnisszelt, welches bei ihnen sich niedergelassen (הַשֹּׁכֵן אִתָּם) in der Mitte ihrer Unreinigkeiten (טֻמְאֹתָם).“ טמא ist der technische Ausdruck für levitische Unreinigkeit, welche in leiblichen, meist unvermeidlichen Verhältnissen ihren Grund hat, und weil sie am Leiblichen, Aeusserlichen haftet, als ansteckend betrachtet wurde: auf Alles, was der Unreine berührte, pflanzte sich die Unreinigkeit fort, und in gewissen Fällen verbreitete sie sich sogar auf die ganze nächste

gemeinen an: das ganze Fest hat einzig und allein Sühne zum Zweck, und zwar im ausgedehntesten Sinne, allgemeine, sich auf Alles erstreckende Sühne. Auf diese bezieht sich denn auch der Festritus mit allen seinen Einzelheiten, und es versteht sich daher von selbst, dass wir, um denselben richtig aufzufassen, von dem Begriff der Sühne ausgehen und ihn unverrückt im Auge behalten müssen.

Schon oben (S. 543 f.) wurde angegeben, dass und warum das Versöhnungsfest das höchste und wichtigste von allen Festen war. In ihm concentrirt sich die allgemeine Mos. Festidee, das שַׁבָּת; es ist nicht blos שַׁבָּת, ja nicht blos שַׁבָּתוֹן, sondern שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן (Lev. 16. 31. 23, 32), d. i. das Fest aller Feste, der Tag, in welchem die Ruhe, die jeden Tag zur Gotteszeit macht, die höchste Stufe erreicht hat. Dieser Charakter kommt aber dem Versöhnungsfeste deshalb zu, weil es vermöge der Identität der Begriffe Sühnen und Heiligen, wie Sühn- so auch eo ipso Heiligungsfest ist. In der Idee der Heiligkeit und Heiligung aber concentrirt sich die Israelitische Religion überhaupt, sie ist das Herz und Lebensprincip des Mosaismus, das ihn zugleich von allen andern Religionen des Alterthums scharf unterscheidet; in dem Feste daher, welches nur und allein der Heiligung bestimmt ist, concentrirt sich zugleich gewissermassen der ganze Mosaismus. Dabei ist nicht zu übersehen, wie auch hier die Idee der höchsten Ruhe שַׁבָּת und die des Heiligseyns in die genaueste Verbindung mit einander treten, und das κατ' ἐξοχην Ruhefest eo ipso auch das Heiligungsfest ist (S. 539. 580 f.). Als das grösste und höchste Fest führt es bei den Juden bis heute den Namen יוֹמָא רַבָּא d. i. der grosse Tag, und noch häufiger schlechthin יוֹמָא „der Tag“ [1]). Man würde sehr irren, wollte man diese Benennung nur für eine abgekürzte halten, oder sie daher ableiten, dass das Fest nur Einen Tag dauerte (das war ja auch bei Pfingsten der Fall); sondern sie rührt einzig daher, dass den Juden dieser Tag der Tag κατ' ἐξοχην war, der Tag,

---

stractis, die von nom. verb. gebildet sind. Ewald krit Grammatik §. 177. S. 327. Man hat daher in diesem Plural nichts Besonderes zu suchen, wie z. B. Abarbanel that. Vgl. bei Meyer l. c. II, 15, 1 Reland Antiq. sacr. 4, 6, 1.

1) Der von dem Versöhnungsfest handelnde Tractat der Mischna heisst יומא bekanntlich. — de Wette Archäologie S. 214.

dem Israel keinen andern Tag im Jahr an die Seite stellen konnte [1]), und es ist gewiss sehr bezeichnend für den Charakter und das Wesen der Israelitischen Religion im Verhältniss zu allen andern Religionen, dass der Tag der Sühne und Heiligung als der Tag aller Tage, als der Tag κατ' ἐξοχην betrachtet ward. Etwas Aehnliches findet sich nirgends. Unsere Aufgabe ist es nun, nachzuweisen, wie in dieser Grundidee des Festes alle, theils mehr allgemeine, theils specielle gesetzliche Bestimmungen über seine Feier wurzeln und bald in unmittelbarer bald in mittelbarer Beziehung zu ihr stehen.

Zuerst tritt uns die Bestimmung der Zeit entgegen, wann das Fest gefeiert werden soll: am zehnten des siebenten Monats. Das Absichtliche hierbei liegt offen zu Tage. Der Sabbat κατ' ἐξοχην, der שבת שבתון konnte in keinen andern Monat fallen als in den Sabbatmonat, und das Sühn- und Heiligungsfest musste nothwendig in dem Monat des Jahres gefeiert werden, der die Sühn- und Heiligungszahl Sieben an sich trug. Die Bestimmung des Tages dieses Monats richtet sich, obgleich er nicht nur in diesem Monat, sondern selbst im ganzen Jahr der höchste ist, nicht nach dem Stand des Mondes (Vollmond), wie Passah und Laubhütten; diese Feste waren Natur- und Geschichtsfeste, ihre Bedeutung ist durch die Zeit und das Leben in der Zeit bedingt, billig richtete sich daher ihre Feier nach dem allgemeinen Zeitmesser, dem Monde; das Sühn- und Heiligungsfest dagegen stand in gar keiner Beziehung zur Natur oder Geschichte, es liegt seiner Bedeutung nach über aller Zeit und ist ein rein ideales Fest. Die Zeit seiner Feier wird daher auch durch die Idee bestimmt, d. i. Zahl und Maass derselben haben mit äusserlichen, natürlichen Verhältnissen nichts zu thun. Wie bei der Zahl des Monats, so ist dies auch bei der des Tages der Fall. Zehn ist die allumfassende Zahl, die Zahl der Vollkommenheit und Vollendung (I, S. 175); diese Zahl sollte ganz consequent derjenige Tag an sich tragen, der der umfassendste, vollkommenste Tag, der Tag κατ' ἐξοχην, der יומא רבא ist. Die Rabbinen meinen freilich anders; das Sühnfest falle auf den

---

1) Carpzov App. crit. pag. 433: *Dicitur hoc festum* יומא *voce Chaldaica, Dies* κατ' ἐξοχην, *dies totius anni praecipuus ac summus.* Reland Antiq. l. c. — Surenhus. Mischna II, praefat. pag. 6.

zehnten Tag, weil Adam am zehnten Tag nach seinem Fall Busse gethan habe, oder weil Abraham am zehnten Tage beschnitten worden sey!! 1)

Nächst der Zeit kommt die Bestimmung über die Art in Betracht, wie der Sühntag überhaupt zugebracht und verlebt werden soll; nicht blos nämlich in strenger Ruhe von aller Arbeit, wie alle andern Festtage auch, sondern ganz Israel soll an ihm auch fasten, und zwar von einem Abend bis zum andern (mit dem Abend des Neunten begann der Zehnte Lev. 23, 32), was an keinem andern Festtage geschah. Der Text braucht dafür beständig den Ausdruck עִנָּה נֶפֶשׁ, womit zugleich der Zweck oder die Bedeutung des Fastens angegeben wird; denn derselbe bezeichnet nicht allein das Enthalten von gewissen Speisen oder von sinnlichen Genüssen überhaupt, sondern allgemeiner ein Niederhalten des Nephesch, insofern er der Sitz aller ἐπιϑυμια ist, also ein Verleugnen desselben, was sich theils als Enthaltsamkeit, theils als Demüthigung oder Entsagung kund thut. Verleugnung des Nephesch bedingt nach Mosaischer Vorstellung die Sühne durch Opfer (S. 211); der Tag der allgemeinen Sühne für das ganze Volk verlangte daher auch von dem ganzen Volk ein allgemeines ענה נפש; er sollte ein Tag der Entsagung, des Ernstes, der Demüthigung und insofern auch der Busse seyn. Zu weit aber scheint es gegangen zu seyn, wenn man ihn, wie nicht selten geschieht, um des Fastens willen für einen förmlichen Trauertag ausgiebt. Denn nach Mos. Begriffen sind Heiligkeit und Trauer eher Gegensätze (S. 433) und der Heiligungstag kann eben darum kein förmlicher Trauertag gewesen seyn.

Treten wir nun dem eigentlichen Zweck des Festes, nämlich der Sühne näher, so stellt sich der Betrachtung zuerst das Umfassende derselben, ihre Allgemeinheit dar. Der Tag der Sühne schlechthin war als solcher der Tag allgemeiner Sühne, d. h. der Sühne, die alles umfasste, was ihrer irgendwie bedarf. Dies war aber nach der deutlichen Unterscheidung des Festrituals (V. 33) im Ganzen dreierlei: die Priesterschaft (d. i. der Hohepriester und sein Haus, vgl. V. 6 mit 33), das Heiligthum mit seinen Geräthen, und das gesammte Volk. Hierbei fällt

---

1) Reland Antiq. sacr. 4, 6, 4.

zweierlei auf: einmal die scharfe Trennung der Priester und ihres Hauptes vom Volke, welche die Festverordnung wiederholt macht (V. 3. 5. 6. 11. 14. 15. 17. 33), sodann die Sühne des an sich leblosen Heiligthums. Wesen und Bestimmung des Priesterthums ist die Vermittlung der Heiligung, die durchs Sühnen geschieht; nur um deswillen stand in Israel ein besonderer Stand, der Priesterstand dem Volke gegenüber (S. 21 vgl. 16). Wenn daher irgendwo, so musste bei dem Feste, welches es nur mit der Heiligung durch Sühne zu thun und sonst keinen andern Zweck hat, diese Trennung und Unterscheidung zwischen Priesterstand und Volk hervortreten: ehe für das ganze Volk die Heiligung durch Sühne vermittelt werden konnte, musste erst der Vermittler- oder Priesterstand selbst gesühnt seyn, daher denn auch die Sühne des letztern der des erstern vorausgeht V. 14. 15. Durch diese Anordnung wurde auf der einen Seite zwar der Unterschied des Priesterstandes, dessen höhere theokratische Stellung wohl hervorgehoben und dem Volke im Bewusstseyn erhalten, auf der andern Seite aber auch dieser Stand selbst und namentlich sein Repräsentant, der κατ' ἐξοχην Heilige, der Hohepriester, als an und für sich, Jehova gegenüber, ebenso der Sühne und Heiligung bedürftig dargestellt, wie das gesammte Volk und jeder Einzelne in ihm. Für den Priesterstand, der so bevorzugt erschien, war dieses factische Bezeugen seiner Sühnbedürftigkeit ebenso demüthigend und heilsam, als dadurch beim Volke jede falsche Vorstellung von einer wirklichen, realen Heiligkeit jenes Standes und insbesondere seines Oberhauptes ferne gehalten ward. Das Versöhnungsfest lehrte ganz Israel factisch: Nur Einer ist heilig, Jehova, der Heilige Israels, von ihm allein können und müssen A l l e geheiliget werden. Was sodann die Sühne des Heiligthums betrifft, so giebt der Text selbst genügende Auskunft darüber, wenn er V. 16 sagt: „und also thue er dem Zeugnisszelt, welches bei ihnen sich niedergelassen (הַשֹּׁכֵן אִתָּם) in der Mitte ihrer Unreinigkeiten (טֻמְאֹתָם).“ טֻמְאָה ist der technische Ausdruck für levitische Unreinigkeit, welche in leiblichen, meist unvermeidlichen Verhältnissen ihren Grund hat, und weil sie am Leiblichen, Aeusserlichen haftet, als ansteckend betrachtet wurde: auf Alles, was der Unreine berührte, pflanzte sich die Unreinigkeit fort, und in gewissen Fällen verbreitete sie sich sogar auf die ganze nächste

leblose Umgebung (S. 454 ff.). Das Heiligthum nun, obwohl es von keinem bewusst- oder anerkannt-Unreinen betreten werden durfte, befand sich doch „in der Mitte“ derer, bei denen fortwährend unwillkürlich und unvermeidlich Unreinigkeit sich einstellte, und insofern in der Mitte der Unreinigkeiten, wie der Text sich ausdrückt; auch konnte ja ein Priester oder Levit, der, ohne es selbst zu wissen, unrein geworden war, das Heiligthum berührt und es auf diese Weise unmittelbar in den Augen Jehova's verunreinigt haben. Immerhin bedurfte es darum der Sühne, insofern diese eine Bedeckung der Unreinigkeit war. — Ueberhaupt aber ist es nicht zu übersehen, dass das allgemeine Sühnobject am grossen Sühntage gerade in jene drei einzelne Objecte, Priesterstand, Heiligthum und Volk zerfällt. Diese bilden nämlich mit einander gewissermassen Ein Ganzes. Um mit Jehova dem Heiligen im Bund und in Gemeinschaft zu bleiben, muss die ganze Gemeinde gesühnt und geheiligt werden; um diese Sühne und Heiligung zu vermitteln, besteht der Priesterstand, der recht eigentlich aus der Idee der Heiligungsvermittlung hervorgegangen ist; um aber diese Vermittlung möglich zu machen, hat Jehova sich unter dem Volke niedergelassen (שכן) und seine Wohnung ist das Heiligthum d. h. die Stätte seiner sich offenbarenden, wirksamen (heiligenden) Heiligkeit. So vollendet sich innerhalb dieser drei die Idee des Heiligen für die Israel überhaupt und es erscheint somit vollkommen angemessen, dass an dem Feste, dessen ausschliessliche Bestimmung Sühne und Heiligung ist, die drei Momente der Heiligungsidee als gesonderte Theile eines Ganzen nebeneinander treten.

Den Vollzug der allgemeinen Sühne nun trägt das Gesetz ausdrücklich dem Hohenpriester auf, und zwar ihm allein: nur er sollte an diesem Tage functioniren. Auch dies brachte die Natur der Sache mit sich. Die allgemeine d. i. umfassendste Sühne war als solche auch die grösste und höchste, welche zu vollziehen nothwendig dem zukommen musste, in welchem sich das Priesterthum und der Priester – d. i. der Sühn- und Heiligungsstand concentrirt, der eben deshalb auch der grösste und höchste Priester ist. Mag der Hohepriester auch an andern Festtagen nicht unthätig beim Cultus geblieben seyn, so erforderte doch kein anderes Fest in gleicher Weise gerade seine Amtsthätigkeit, als eben dieses allgemeine Sühn- und Heiligungsfest,

dessen Grundidee mit der des Priesterthums, das im Hohenpriester culminirt und vertreten wird, gewissermassen zusammenfällt. Daraus erklärt sich denn auch unmittelbar die Anordnung einer besondern Amtskleidung statt der gewöhnlichen. Der Text nennt dieselbe geradezu בִּגְדֵי־קֹדֶשׁ d. i. Kleidung der Heiligkeit; dieser Bestimmung entsprach Stoff (Linnen) und Farbe (weiss), worüber oben (S. 72 ff.); und wenn nicht einmal der Gürtel, der bei der gewöhnlichen sonst gleichfalls ganz weissen Priesterkleidung bunt war (S. 85), eine andere als weisse Farbe haben durfte, so sieht man daraus, wie streng und ausschliesslich hier die Bedeutung der Heiligkeit hervortreten sollte. Bei der allgemeinen und umfassendsten Sühnung, bei welcher der Hohepriester recht eigentlich als höchster Priester d. i. als der letzte und vollkommenste Mittler der Heiligung erschien, sollte er auch eine Amtskleidung tragen, welche ausschliesslich auf diese seine höchste Priester- d. i. Heiligungswürde hinwies. Sobald daher die grosse Sühne vollzogen war, legte er, und zwar nicht erst am Abend des Festes, sondern gleich nach Beendigung jenes Actes noch vor Darbringung des Brandopfers, diese besondere Kleidung ab und die gewöhnliche wieder an. V. 23. 24. Dabei ist sich zu erinnern, dass der Gürtel überhaupt Amts- und Dienstzeichen ist (S. 84); die ausschliesslich weisse Farbe desselben, die im Verhältniss zu der der gewöhnlichen Priestergürtel noch besonders auffallen musste, wies darauf hin, dass der Hohepriester hier nicht sowohl im Dienste Jehova's überhaupt, sondern namentlich des Heiligen, sich in seiner Heiligkeit an Israel offenbarenden Jehova's functionire. Uebrigens zeichnete er sich auch in dieser ganz einfachen Kleidung vor den gemeinen Priestern doch immer noch durch die höhere Kopfbedeckung (מִצְנֶפֶת S. 141 f. 111) aus, die ihn als höher stehend darstellte, was ja auch hier, wo er gerade als das Haupt des Priesterstandes functionirte, eigentlich nothwendig war [1]).

---

1) Grotius sagt über diese Kleidung: *Notandum autem summum sacerdotem in die expiationis non omnia habuisse solita sibi ornamenta, sed tantum qualia habebant sacerdotes alii, tanquam in moerore.* Nach ihm sagt auch Rosenmüller in den Scholien z. St.: *Ceterum die expiationis non licebat Pontifici Maximo alias vestes induere, nisi quae erant etiam gregariorum sacerdotum, quod dies ille luctus esset, quo splendidis vestibus Sacra facere indecorum fuisset.* Beides ist ganz irrig. Der Hohepriester sollte an diesem Tage wahrlich nicht degradirt werden, im Gegentheil gerade da erschien er als der Jehova „Nächste“,

Der Sühnact selbst bildet natürlich das eigentliche Centrum des Festrituals. Wir ziehen dabei zuerst die Mittel, mit welchen, und sodann die Art und Weise, wie er vollzogen ward, in Betracht. Die Mittel waren natürlich Sühnopfer im strengen Sinne des Wortes, also Sündopfer (S. 386 f.), welche wie immer von Brandopfern begleitet waren (S. 362). Die zu den Sündopfern gewählten Thiere sind die gewöhnlichen: der Stier, den Aaron für sich und sein Haus darbringen sollte, ist das eigentlich priesterliche Opferthier Ex. 29, 3. 14. Lev. 4, 3. (S. 428); der Bock שָׂעִיר, der für die Gesammtheit, für das Volk vorgeschrieben, ist das allgemeine Sündopferthier (S. 398 f.). Ganz eigenthümlich aber bestimmt V. 5, dass nicht Ein Bock nur, sondern zwei לְחַטָּאת genommen werden sollen, von denen nach der Entscheidung des Looses der eine geschlachtet, der andere lebendig in die Wüste geschickt ward. Man hat vor dem לחטאת ein אֲשֶׁר יִהְיוּ ergänzen zu müssen geglaubt und dann übersetzt: „welche tauglich sind zu einem Sündopfer.“ [1]) Allein diesen Sinn drückt das Ritualgesetz niemals so aus, vielmehr steht dann immer תְּמִימִם dabei; gleich die folgenden Worte widerlegen diese gezwungene Erklärung: wie der איל אחד dienen sollte לעלה, so sollten die שני־שעירי עזים dienen לחטאת. Ohne der Sprache irgend Gewalt anzuthun, kann man dies nicht anders verstehen, als: beide Böcke mit einander hatten Ein und dieselbe Bestimmung, nämlich לחטאת. Dies wird auch durch das Loosen vorausgesetzt, denn hätten beide ganz verschiedene, heterogene Bestimmung gehabt, so konnte es nicht gleich viel seyn und dem Loose zu entscheiden überlassen werden, welcher die eine und welcher die andere Bestimmung haben solle; aus dem Loosen zwischen beiden geht vielmehr hervor, dass sie einander ganz gleich sind, zusammengehören, Eines mit einander ausmachen und daher auch Eine Bestimmung haben, die nur auf verschiedene, eben durchs Loos erst festzu-

---

und an keinem Tage gab sich seine Rang- und Amtsverschiedenheit deutlicher zu erkennen, als an demjenigen, wo er that, was nie ein anderer Priester thun durfte, nämlich ins Allerheilige eingehen. Noch unerklärbarer ist die Deutung der weissen Farbe auf Trauer. Warum sagt denn der Text nicht: das ist die Kleidung der Trauer, statt: das ist die Kleidung der Heiligkeit? Wo und wann war denn Weiss die Farbe der Trauer? Dafür galt von jeher überall Schwarz. — Vgl. noch über die weisse Kleidung Rhode die h. Sage der Bactrer S. 474.

1) Süskind im Flattschen Magazin 3. S. 220.

setzende Weise erreicht werden sollte. Die Tradition urgirt daher auch die völlige Gleichheit der Böcke und will, dass sie nicht blos von Einer Gattung, sondern auch in allem übrigen in der Farbe, Grösse, Gestalt, Werth einander gleich gewesen seyen [1]). Wenn nun diese gleiche Bestimmung hier durch חטאת bezeichnet wird, so ist sich zu erinnern, dass das Wort eigentlich „Sünde" ἁμαρτια heisst, dann aber auch, wie die LXX es übersetzen περὶ ἁμαρτίας d. i. das, was um der Sünde willen, nämlich um sie zu tilgen, da ist, also Sühnmittel. Da nun nach Mos. Vorstellung das Sündentilgen nur durch Opfer geschehen kann (Hebr. 9, 22), so hat sich mit חטאת die Bedeutung „Sündopfer" verbunden, die aber nicht an und für sich schon in ihm liegt, sondern jedesmal erst durch den Zusammenhang bedingt wird. Wir sind daher auch hier nicht genöthigt, das Wort gerade in der eingeschränktesten Bedeutung „Sündopfer" zu nehmen, sondern können es ganz allgemein mit den LXX περὶ ἁμαρτιας übersetzen. Die zwei Böcke sollte also Aaron nehmen von der Gemeinde um der Sünde willen, d. h. zur Tilgung der Sünde. Wie aber nun diese Tilgung durch zwei Böcke geschah, geben dann die folgenden Verse an, nämlich dadurch, dass der eine geschlachtet und sein Blut an die Caporeth gesprengt wurde, der andere aber die Sünden in die Wüste trug, und es tritt nur die Frage ein, warum denn die Sündentilgung, die sonst immer durch ein blutiges Opfer vollzogen zu werden pflegte, gerade hier noch ausserdem durch Wegtragen der Sünden in die Wüste geschehen sollte. Da es feststehender Mosaischer Grundsatz ist, dass nur durch Opferblut Sünde getilgt wird, so versteht es sich, dass auch hier die eigentliche Sündentilgung durch den ersten für Jehova bestimmten Bock und dessen Blut vollzogen ward, zumal letzteres, was sonst nie geschah, sogar an die Caporeth, das höchste und vollkommenste Sühngeräthe, kam; der Ritus mit dem andern Bock erscheint daher dagegen nur als eine besondere Zugabe aus besondern Gründen, als eine Art Ergänzung der durch das Opfer geschehenen Sündentilgung, hervorgerufen durch die gerade hier eintretenden Verhältnisse. Es galt hier nämlich, wie bemerkt, die allgemeinste d. h. die

1) Mischna Joma cp. 6, 1: *De duobus hircis diei expiationis mandatum est, ut sint pares* במראה ובקומה ובדמים ובלקיחתן כאחד *i. e. in aspectu, statura et pretio, et ut simul etiam capiantur.* Ebenso Maimonides de die propit 5, 14.

umfassendste, vollständigste, höchste Sühne, über die hinaus keine weitere mehr für Israel denkbar war; sie als solche auch möglichst darzustellen und zu versinnlichen, lag recht eigentlich im Wesen und in der Bestimmung unsres Festes. Daher sollten denn, nachdem bereits durch Blutsprengung die Sühne „geendigt“ war (V. 20), die Sünden noch ausserdem in die Wüste fortgetragen werden. Während daher der eine Bock ליהוה bestimmt war und geopfert wurde, sollte der andere dienen לעזאזל, d. i. zur gänzlichen Hinwegschaffung. Wir werden sogleich das Verhältniss dieser beiden Arten der Sündentilgung zu einander näher bestimmen. Hier nur noch die Bemerkung, dass eine solche Erweiterung oder Ergänzung der Sühne natürlich nicht durch Ein Thier möglich war, sondern nur durch zwei; diese mussten aber dann, weil sie mit einander eines und dasselbe bewerkstelligen sollten, wenigstens von einer und derselben Gattung, ja überhaupt möglichst gleich seyn und eben dadurch ihre unzertrennliche Zusammengehörigkeit, ihre relative Einheit andeuten.

Wenden wir uns nun zu der Art und Weise des Vollzugs der grossen Sühne durch die eben besprochenen Sühnmittel, so zeigt sich als das Eigenthümliche und Unterscheidende, dass das Blut sowohl des Stiers als des Bockes in das Allerheiligste gebracht und hier an und vor die Caporeth gesprengt wurde. Dies bedarf keiner weitern Erörterung mehr, da wir bereits oben die Caporeth als die höchste und vollkommenste Sühnstätte und das Besprengen derselben als die höchste und vollkommenste Art des Sühnens kennen gelernt haben (I, S. 390 und oben S. 345): hier aber galt es ja gerade die höchste und umfassendste Sühne; es fragt sich nur noch, warum nicht allein die Sünden des Volks, sondern auch die des Hohenpriesters und seines Hauses gleichfalls bei der Caporeth gesühnt werden mussten. Offenbar hat dies seinen Grund darin, dass der Hohepriester gerade hier recht eigentlich als das Haupt und der Höchste des ganzen Priestervolkes, das in ihm sich concentrirt und durch ihn repräsentirt wird (S. 13), erscheint; unmöglich konnte seine Sühne an einem untergeordneten Sühngeräthe vor sich gehen, denn er würde dadurch ja nicht als über, sondern als unter dem Volke stehend erschienen seyn; auch oben schon fanden wir, dass das Sündopfer des Hohen-

priesters wegen einer einzelnen Sünde ganz dasselbe war, wie das des Volkes, und er dadurch eben diesem gleichgestellt wurde (S. 399). — Das Blutsprengen selbst war übrigens bei dem Stier- wie bei dem Bockopfer ein doppeltes: mit beiderlei Blut sollte auf oder über (עַל) die Caporeth und dann vor (לִפְנֵי) sie, letzteres siebenmal, gesprengt werden. Mir scheint damit eine doppelte Sühne bezweckt worden zu seyn: die erstere mag sich auf die zu sühnenden Personen, die letztere auf die Caporeth selbst und das Allerheilige bezogen haben. Darauf führt nämlich V. 19, wo ganz parallel auch der Altar, welcher der Caporeth correspondirt (S. 345), durch siebenmalige Besprengung zu heiligen angeordnet wird; dort wie hier ist noch ausdrücklich bestimmt, dass diese siebenmalige Besprengung mit dem Blute des Stiers und mit dem Blute des Bocks geschehen sollte, während jene einmalige, mit dem Blut nur Eines Thieres vorgenommene sich jedesmal auf ein besonderes Object bezieht. Dass überhaupt das Heiligthum nicht mit dem Blute nur Eines, sondern mit dem beider Sündopfer gesühnt wurde, lag in der Natur der Sache, denn dem Heiligthum gegenüber, welches der Sühne bedurfte, weil es durch die Sünden aller, des Priesterstandes, wie des Volkes verunreinigt war, gehörten diese letztern beide zusammen. Sehr zweckmässig wurde auch das Blut nicht überall hin im Heiligthum herumgesprengt, sondern nur an die drei Geräthe, in denen sich jede der drei Abtheilungen concentrirt. Von der Wolke, in welche der Hohepriester bei seinem Eintritt ins Allerheilige die Caporeth einhüllen musste, war schon oben die Rede (I, S. 395 ff.). Hier ist nur noch darauf aufmerksam zu machen, dass dazu קְטֹרֶת סַמִּים d. i. Räucherwerk des Wohlgeruchs verwendet wurde, somit zugleich um die Caporeth der möglichste Wohlgeruch sich verbreiten sollte, was nicht minder bedeutsam war, als die Wolke selbst (I, S. 459 f.). — Nach Beendigung der dreifachen Sühne durch Blut folgte dann der Ritus mit dem zweiten lebendigen Bock, der beladen mit Sünden in die Wüste geschickt ward. Es wurde schon bemerkt, dass dieser Act kein für sich bestehender, oder gar heterogener im Verhältniss zu dem eigentlichen mit Blut vorzunehmenden Sühnact war, sondern nur ein ausserordentlicher Zusatz zu diesem, um das, was derselbe darstellte, die Sündentilgung, noch zu verstärken. Das Tilgen der Sünde fasst der Hebräer überhaupt als ein Unsicht-

barmachen derselben in den Augen und vor dem Angesichte Jehova's auf. Dies kann dann auf doppelte Weise geschehen, nämlich durch Bedecken und Zudecken oder durch Wegschaffen und Entfernen. Sollte nun nicht blos eine gewöhnliche, sondern die allgemeinste, umfassendste, vollkommenste Tilgung der Sünden symbolisch im Cultus dargestellt werden, so war es ganz angemessen, zu der erstern Art des Tilgens noch die zweite hinzuzufügen, um auf diese Weise der Sühne das Gepräge der möglichsten Vollständigkeit und Vollkommenheit zu geben. Durch ein und dasselbe Mittel, durch den שְׂעִיר עִזִּים, nur aber, wie nicht anders möglich war, in zwei Exemplaren, geschah beides, das Bedecken und das Wegschaffen, denn beides sollte als eine und dieselbe Sache erscheinen. Was der erste Bock, der als Sündopfer starb, nicht mehr darzustellen vermochte, ersetzte der mit ihm gleichsam Eins seyende zweite, indem er die zugedeckten Sünden auch obendrein noch gänzlich fortschaffte, und zwar in die Wüste. Diese ist der Ort der Oede und Leere, wo es an allem dem mangelt, wodurch sich Gott in seiner Herrlichkeit, Macht, Güte, Heiligkeit bezeugt, also der Gegensatz zu dem Ort, wo Jehova seine Herrlichkeit u. s. w. offenbart, zu dem Ort seiner Wohnung, wo alles grünet und blühet, wo Licht und Leben herrscht. Wie Gott da, wo er sich offenbart, auch in besonderm Sinne i s t und gegenwärtig gedacht wird, so ist die Stiftshütte die Stätte göttlicher Offenbarung und Gegenwart; die Wüste dagegen ist am wenigsten Ort der Gegenwart Jehova's, weil er sich dort am wenigsten offenbart; vielmehr wird sie eher als der Aufenthaltsort der unreinen, ungöttlichen Geister gedacht. Sollten nun die Sünden aus den Augen und von dem Angesichte Jehova's aufs möglichste entfernt werden, so konnte dies nicht bezeichnender geschehen, als durch das Wegtragen derselben in die Wüste. Darum legt denn der Hohepriester, nachdem er die Sünden Israels bereits mit Blut zugedeckt, sie auch noch dem Bocke aufs Haupt, „auf dass er auf sich alle Missethaten trage ins wüste Land.“ V. 22. Damit dies Ziel aber ja nicht verfehlt werde, hatte ein Mann das Geschäft, den Bock an den Ort seiner Bestimmung zu führen, was wegen der Bedeutsamkeit dieses Ortes durchaus nothwendig war. — Wie man nach dem Allem noch „zweifelhaft“ seyn kann, „ob der weggetriebene Bock die Sünden des Volks blos wegtragen oder an dessen Stelle

büssen sollte“ [1]), begreife ich in der That nicht. Denn wenn überhaupt hier an eine Substitution und Sündenimputation gedacht werden sollte, so hätten die Sünden jedenfalls dem Bock, der den Tod litt, aufgelegt werden müssen, nicht aber dem, welcher lebendig fortgeschickt wurde; nichts wäre ja verkehrter, als nach der Abbüssung der Sünden durch den Straftod diese nun erst noch einem andern Thiere zu imputiren. Der ganze Festritus ist das entschiedenste Zeugniss gegen die Straftodtheorie beim Opfer. Dem ersten Bock werden die Sünden nicht aufgelegt und doch stirbt er, dem zweiten Bock legt sie aber der Hohepriester aufs Haupt, und gerade der stirbt nicht, sondern wird lebendig fortgeführt. Uebrigens haben selbst solche, welche beim Opfer Stellvertretung und Straftod annehmen, doch den Ritus mit dem lebendigen Bock als ein symbolisches Wegtragen der Sünden angesehen [2]). — Noch sind die etwas schwierigen Worte V. 10 zu erörtern; nachdem durch das Loos über beide Böcke entschieden war, sollte der zweite, noch ehe der erste geschlachtet wurde, „lebendig vor Jehova gestellt werden לְכַפֵּר עָלָיו לְשַׁלַּח אֹתוֹ לַעֲזָאזֵל.“ Das לְכַפֵּר עָלָיו hat man übersetzt: *ut per eum fiat expiatio*; so **Bochart**, dem **Rosenmüller** folgt, früher schon **Witsius**, auch **Abenesra** und das Buch Siphra fassen die Worte so. Allein das Mittel der Sühne wird bei כִּפֶּר immer durch בְּ, niemals durch עַל bezeichnet, welches vielmehr ohne Ausnahme das Object der Sühne anzeigt (S. 204); sodann geschah ja gerade das כִּפֶּר, wie die Urkunde deutlich besagt, durch den geschlachteten Bock, das Wegtragen נשׂא hingegen durch den lebendigen. Andere haben לְכַפֵּר עָלָיו übersetzt *ad expiandum Deum*, was nicht minder unrichtig ist; denn niemals steht Jehova als Object bei כִּפֶּר, auch sieht man aus dem folgenden אֹתוֹ, das unmöglich auf Jehova bezogen werden kann,

---

1) de **Wette** hebr. Archäologie S. 214.

2) So sagt z. B. **Calvin** z. St.: *Ego vero quod simplicius est et certior amplector, eoque sum contentus: hircum, qui vivus et liber abibat, vice piaculi esse, ut ex illius discessu et fuga certior fieret populus peccata sua procul abacta evanuisse.* — Ausführlich hat **Süskind** die Ansicht von stellvertretendem Straftod und Sündenimputation bei den Böcken am Versöhnungsfest besprochen und zu widerlegen gesucht. Er schliesst mit den Worten: „durch das Wegtragen der Sünden der Israeliten in eine abgelegene Wildniss sollte symbolisch erklärt werden, dass diese Sünden jetzt gleichsam vor dem Auge Jehova's verdeckt, seinem Blick entzogen seyen.“ **Flatt** Magazin III, S. 215 ff.

dass auch עליו auf den Bock selbst geht; und ausserdem würde auch bei dieser Auffassung das כפר dem zweiten Bock zugeschrieben, während es gerade die eigenthümliche und unterscheidende Bestimmung des zu schlachtenden Bockes ist. Wir sind durch den Sprachgebrauch durchaus genöthigt, die fragliche Formel, die so häufig vorkommt, auch hier zu fassen, wie sonst immer, also zu übersetzen: „um ihn (den Bock) zu sühnen.“ Wozu aber dies? Die Sühne war bei ihm etwas Aehnliches, wie bei den Sühngeräthen und Sühnwerkzeugen des Heiligthums, welche durch das Opferblut von Neuem geweiht wurden; dieser zweite Bock war ja auch gewissermassen ein Sühnwerkzeug, indem die Sünden auf ihn gelegt wurden und er sie fortzubringen hatte; zu dieser heiligen Bestimmung ward er geweiht, daher denn auch das שלח als unmittelbarer Zweck des כפר hier erscheint, und der Bock „vor Jehova lebendig“ stehen bleiben musste bis das כפר im ganzen Umfange beendigt war (V. 20). Auf welche Weise er gesühnt ward, ist nicht gesagt, nur darf im Allgemeinen vorausgesetzt werden, dass es durch Blut geschah, denn alles כפר ward so vollzogen.

Mit dem Wegführen des Bockes in die Wüste schliesst der ganze ausserordentliche Sühnact, daher nun sogleich, wie bereits bemerkt, der Hohepriester die ausserordentliche Sühn- oder Heiligungskleidung ab- und die gewöhnliche wieder anlegt. Alles was nun noch geschieht, ist ganz gewöhnlicher Art. Zuerst werden die zu den zwei Sündopfern gehörigen Brandopfer dargebracht, dann das Fett der erstern auf dem Altar angezündet, alles Uebrige aber ausserhalb des Lagers verbrannt, worüber schon oben (S. 397). Wenn sowohl der Mann, welcher den Bock fortführte, als der, welcher die Sündopfer ausserhalb des Lagers verbrannte, vor der Rückkehr in letzteres ihre Kleider und sich selbst waschen mussten, so geschah dies offenbar wegen ihrer Entfernung aus dem Lager, aus der Gemeinschaft der Reinen; jeder Wiedereintritt in das Lager, dessen Mittelpunkt das Heiligthum bildete, war durch irgend eine Reinigung bedingt, weil der Aufenthalt ausserhalb desselben ohne Wissen irgendwie levitisch verunreinigt haben konnte. Jedenfalls war es nicht der Act des Fortführens oder des Verbrennens, was verunreinigte, auch nicht die Berührung der Thiere, durch welche die Sünden getilgt wurden, denn sonst hätte vor allem der mit

ihnen am meisten beschäftigte Hohepriester unrein geworden seyn müssen. Allerdings musste auch dieser nach Beendigung des Sühnactes sich waschen; dass dies aber nicht in Folge einer durch die Beschäftigung mit den Sühnthieren erwachsenen Unreinigkeit geschah, ist deshalb klar, weil er sich gerade ebenso auch vor Beginn seiner Functionen an diesem Tage waschen musste. V. 4. 24. Warum aber überhaupt solch zweimaliges Waschen? Nach Exod. 30, 19 ff. war es allgemeine Vorschrift: „Aaron und seine Söhne sollen sich daraus (aus dem Reinigungsbecken im Vorhof) waschen ihre Hände und ihre Füsse. Wenn sie eingehen zum Zeugnisszelte, sollen sie sich mit Wasser waschen, dass sie nicht sterben, oder wenn sie zum Altar nahen zum Dienste, um Feuerung anzuzünden für Jehova.“ (I, S. 491 fg.) So sollte sich auch hier Aaron waschen, ehe er in die Wohnung trat, V. 4., ingleichen, ehe er zum Altar nahete, um die Brandopfer und das Fett der Sündopfer (Feuerung) anzuzünden, V. 24. 25., nur mit dem Unterschiede, dass er nicht bloss Hände und Füsse, sondern überhaupt seinen Leib (בשׂר) waschen sollte, was die besondere Wichtigkeit und erhöhete Heiligkeit der Functionen dieses Tages erforderte; sonst würde es auch gar nicht erwähnt seyn.

§. 3.

Kritische Uebersicht der verschiedenen Deutungen des Versöhnungsfestes.

Die hohe Wichtigkeit des Versöhnungsfestes für den Mos. Cultus, der in ihm gewissermaſsen culminirt, hat, wie sich erwarten läſst, von jeher vielfache Versuche veranlaſst, das so sorgfältig beschriebene Festritual wenigstens in seinen Hauptmomenten zu erklären und zu deuten. Man hat dabei sehr verschiedene Wege eingeschlagen, und da wir im vorigen § jede Berührung mit abweichenden Deutungen absichtlich vermieden haben, so ist es jetzt um so mehr an der Zeit, wenigstens die bemerkenswertheren unter ihnen vergleichend zu prüfen, um dadurch die unsrige weiter zu begründen und zu rechtfertigen.

I. Die R a b b i n e n, bei denen man am meisten Aufschluss zu erwarten berechtigt wäre, lassen sich, wie gewöhnlich, gerade am wenigsten auf die Bedeutung des Festrituals ein, überbieten sich dagegen in kleinlichen Bestimmungen über das Aeuſsere des Ceremoniells, was uns natürlich hier nichts weiter angeht. Da jedoch

Viele unter ihnen das für die Auffassung des Ganzen so wichtige Wort עזאזל, von einem bösen Dämon oder vom Teufel selbst verstanden, so muſsten sie sich jedenfalls darüber aussprechen, warum und in welchem Sinne der Bock für den Teufel bestimmt gewesen sey. Wie bemerkt, folgten ihnen in jener Worterklärung bis heute auch christliche Gelehrte, daher es angemessen seyn wird, wenn wir hier überhaupt das Verhältniss dieser Erklärung zum Princip des Mosaismus und namentlich zur Grundidee unseres Festes näher beleuchten. Die Rabbinen fassen dies Verhältniss so auf: der Bock sey ein Geschenk an den Teufel, um ihn zu bestimmen, daſs er die zur Versöhnung Israels dargebrachten Opfer nicht unwirksam, unkräftig machen möge, vielmehr aus einem Ankläger ein Fürsprecher des Volks werde [1]. Dass eine solche Auffassung, bei der ohnehin alle Einzelheiten des Ritus unerklärt und räthselhaft bleiben, nicht im Sinne des alten Mosaismus liegt, bedarf keines Beweises. Wo findet sich im ganzen Mos. Cultus nur eine Spur von dem Gedanken, der Teufel vermöge die heiligsten und höchsten Opfer unkräftig zu machen und bedürfe deshalb Begütigung? Nicht viel annehmlicher ist aber die Deutung mehrerer christlicher Gelehrten: der Bock sey allerdings nicht als Opfer dem Teufel dargebracht, sondern ihm (zur Qual) Preis gegeben worden [2]. Fasst man einmal עזאזל als persönliches, übermenschliches Wesen Jehova gegenüber auf, so erlaubt es der Text nach V. 8. nicht, das לעזאזל in ganz anderem Sinne als das ליהוה zu nehmen; vielmehr ist

1) Pirke Elieser cp. 46: „Deswegen geben ihm die Israeliten ein Geschenk (שוחד Bestechungsgeschenk Ex. 23, 8. Ps. 15, 5.) am Versöhnungstag, damit er ihr Opfer (קרבן) nicht unwirksam machen möge (בטל).“ Jalkut chadasch fol. 101. 23: „Wenn der Sammael den Bock empfängt, nachdem die Israeliten ihre Sünden bekannt haben, wird er ihr Fürsprecher (סניגור).“ In dem Buche Caphthor p. 71 bei Buxtorf Synag. cp. 21. wird gesagt: *Judaeos ideo Satanae dedisse munus, ut illius oculos perstringerent, ne ab illo accusarentur, quia scriptum est (Ex. 23): munus excaecat oculos videntis.* Ebenso der R. Bechai und der R. Mose Bar Nachman in ihren Commentaren zu Lev. 16. und R. Menachem bei Bochart Hieroz. I, 2, 56. p. 652. Vgl. Eisenmenger entdecktes Judenthum II, S. 155 fgg. Rosenmüller Morgenland II, S. 197. — Aus den angeführten Stellen erhellt übrigens, dass die Rabbinen nicht, wie es ihnen häufig zugeschrieben wird, den Bock als eigentliches Opfer (קרבן) für den Teufel betrachteten, gleich dem ersten Bock für Jehova: nur als Gabe schlechthin wollten sie ihn gelten lassen; freilich inconsequent.

2) Meyer de fest. dieb. 2, 15, 16: *non quasi diabolo offerretur, sed volente Deo exponeretur vexandus Diabolo.* Witsius Aegyptiac. 2, 9, 3: *non fuit caper emissarius Diabolo oblatus, sed voluntate Dei expositus vexandus Diabolo.* — Turretin de satisfact. pag. 140.

man dann genöthiget, in dem zweiten Bock so gut ein Opfer anzuerkennen, als in dem ersten, zumal beide vorher V. 5. als לחטאת bestimmt bezeichnet werden. Unerhört aber wäre es, dem Mosaismus neben dem Jehovaopfer auch ein Teufelsopfer zuzuschreiben, während gleich im folgenden Kapitel (Lev. 17, 7.) streng verboten wird, einem andern als Jehova, namentlich den שְׂעִרִים zu opfern. Sodann würde nach jener Deutung der Text gerade das, was nach ihr Hauptsache wäre, das *vexari* verschweigen, indem er von keinem andern Zweck weiss, als von dem, dass der Bock auf sich die Sünden in die Wüste trage. Endlich ist das *vexari* selbst eine dem alten Mosaismus völlig fremde Idee, von der am wenigsten im Cultus eine Spur sich entdecken lässt, die auch in gar keiner wesentlichen Beziehung zu dem Begriff der Sühne, als dem ausschliesslichen Ziel unsres Festes steht. Eine dritte Erklärung spricht sich dahin aus: „Man entsagte durch diesen Act dem Reiche der Finsterniss und seinem Fürsten, man sandte ihm gleichsam die Sünden zurück, zu denen er verführt, und wodurch er sich das Volk oder Einzelne zu eigen zu machen gesucht hatte, man drückte symbolisch die Wahrheit aus, dass der, welchem Gott Versöhnung ertheilet, frei ist von der Gewalt des Bösen.“ So Hengstenberg, dem, freilich in ganz anderer Tendenz, George gefolgt ist [1]); und in der That, soll einmal עזאזל den Teufel bezeichnen, so ist diese Auffassung noch die beste. Allein nirgends im Mos. Cultus werden Jehova und der Teufel überhaupt nebeneinandergestellt, geschweige denn gar in der Art, dass zwischen beiden über eine Sache geloost würde. Dies hätte in den Augen des Volks den Schein einer Gleichstellung beider Wesen gehabt. Der Mosaismus hatte im göttlichen Erziehungsplan die grosse Aufgabe, dem Heidenthum gegenüber durch Lehre und Cultus die Einheit des göttlichen Wesens zu verkünden, und wenn er diese Aufgabe gehörig lösen wollte, so erforderte eben der Gegensatz gegen das Heidenthum und die Gefahr, in welcher Israel sich in dieser Hinsicht befand, eine besondere Strenge hierin, die wir denn auch überall in einem Grade finden, dass sie eher zu gross als zu gering erscheint. Offenbar würde aber der so strenge Mos. Monotheismus gänzlich aus seiner Konsequenz fallen, wenn er an dem heiligsten und wichtigsten Festtag, bei einer religiösen Feierlichkeit, in der der ganze Cultus kulminirt, den Teufel so

---

1) Hengstenberg Christologie I, 1. S. 37. George die jüd. Feste S. 297: „der Bock war der Träger, der die vom Asasel herrührende Masse der Sünde ihm wieder zuführen sollte.“

neben Jehova gestellt hätte, wie es nach dieser Deutung V. 8—10. der Fall wäre. Will man auch dem alten Mosaismus die Lehre vom Teufel nicht absprechen, so muss man es doch für entschieden seiner ihm in der götttlichen Oekonomie vorgezeichneten Bestimmung zuwider erklären, dass er dieselbe gerade hier und in der vorgegebenen Weise sollte geltend gemacht und hervorgehoben haben. Sodann ist, abgesehen von dem Allem, die Idee, welche der Ritus mit dem lebendigen Bock symbolisiren soll, nämlich Zurückschicken oder Wiederzuführen der Sünden zu dem Teufel, nicht blos dem Mosaismus, sondern der ganzen Bibel völlig fremd; so oft auch vom Teufel oder von der Versöhnung die Rede seyn mag, wird doch nie und nirgends die Sündentilgung und Sündenvergebung in dieser Weise gefasst. Sühne ist der grosse und ausschliessliche Zweck des ganzen Festrituals und besteht nach Mos. Vorstellung darin, dass die Sünde in den Augen und dem Angesicht Jehova's, der unter Israel wohnt und in besonderm Sinne bei ihm gegenwärtig ist (I, S. 387.), verschwindet, sey es nur durch Bedecken כפר oder durch Wegtragen und Entfernen נשא; sollte aber auch das zur Sühne integrirend gehören, dass die Sünden dem Teufel wieder zurückgegeben werden, so käme durch diese Auffassung etwas ganz Neues in den Mosaischen Sühnbegriff und namentlich in unsern Festritus herein, was sonst niemals mit einem Sühnact verbunden ist, obwohl es hiernach nothwendig dazugehörte. Dass der Ritus mit dem zweiten Bock aber in der genauesten Beziehung zu der Mosaischen Sühnidee, wie sie unsre ganze Untersuchung nachgewiesen, steht, zeigt die genaue Verbindung der beiden Böcke mit einander, welche zusammen לחטאת (V. 5.) dienen sollen, somit nicht völlig verschiedene, nie zusammenverbundene Ideen darstellen können. So zeigt sich die Auffassung des עזאזל vom Teufel nicht minder von rein innerer, wie von sprachlich-historischer Seite her als völlig unhaltbar und es ist vollkommen richtig, wenn Baumgarten-Crusius sagt, sie „widerstreite ganz den allgemeinen Religionslehren im Mosaismus, wie der Bedeutung dieser Versöhnungsceremonie“ 1).

II. Die christliche Typik hat nicht leicht einen Theil des alttest. Cultus so vielfach behandelt, als das Versöhnungsfest. Von Anfang an blieb sie sich zwar darin gleich, dass sie das Ganze auf das neutest. Versöhnungswerk deutete, und namentlich in dem getödte-

1) Baumgarten-Crusius bibl. Theologie S. 294.

ten Sündopfer, wie in dem sühnenden Hohenpriester nach Hebr. 9. ein Vorbild Christi erkannte; desto verschiedener war aber stets die Auffassung des in jener neutest. Stelle gar nicht erwähnten lebendig gelassenen Bockes. Im Allgemeinen zerfallen die typischen Deutungen in zwei Hauptklassen, deren eine in beiden Böcken zusammen, die andere nur in dem getödeten ein Vorbild Christi erblickt und dem zweiten eine entgegenstehende Beziehung giebt. — *a*) Die älteste christliche Deutung überhaupt findet sich im Brief des **Barnabas** und ist kurz diese: Die Aehnlichkeit, ja Gleichheit beider Böcke zeige, dass sie miteinander den Einen Jesus vorbildeten: der erste sey das eigentliche Opfer für die Sünden des Volkes gewesen und entspreche dem gleichfalls für Alle in den Tod gegebenen Christus; der zweite sey verflucht, angespieen, mishandelt und dann verstossen worden, was alles auch Christus erfahren habe. Der Purpurfaden aber, welcher dem zweiten verstossenen Bock aufs Haupt gelegt worden, bilde vor, dass der Verfluchte und Verstossene dennoch ein Gekrönter (ἐστεφανωμένος) d. i. Herr und König sey; als solchen würden ihn die Juden erst bei seiner Wiederkunft erkennen und dann über die ὁμοιότης dessen, den sie verflucht, mit dem, der das Gott wohlgefällige Opfer und wahrhaftig der Sohn Gottes sey, erschrecken [1]). Auch **Justin** der Märtyrer und **Tertullian** tragen diese Deutung vor [2]). Das Sinnreiche kann man ihr nicht absprechen, aber sie ist, von allem andern abgesehen, schon darum unhaltbar, weil gerade die Punkte, welche das Vorbildliche ausmachen sollen, auf die also Alles ankommt, wie das Verfluchen und Mishandeln des Bockes, der Purpurfaden, nicht in dem bibl. Texte enthalten, sondern spätere Zusätze sind. Beachtenswerth bleibt aber, dass während der Brief einerseits von genauer Bekanntschaft mit der jüdischen Tradition zeugt, andrerseits doch nichts von Asasel als Teufel weiss, ein deutlicher Beweiss, dass im ersten Jahrhundert noch nicht einmal allgemein das Wort bei den Juden so gefasst wurde. — Bei den späteren Kirchenvätern kam eine andere, kaum Erwähnung verdienende Deutung auf, nach welcher der getödtete Bock die mensch-

---

1) **Barnab.** epist. cp. 7.

2) **Justin** Martyr. Dial. cum Tryph. Jud. cp. 40. — **Tertull.** contra Jud. cp. 14. contra Marc. 3, 7. — Auch **Calvin** sagt: *Utriusque figurae veritas in Christo fuit exhibita, quia et agnus Dei fuit, cujus immolatio delevit peccata mundi, et ut καθαρμα esset, exstinctus fuit in eo decor et rejectus fuit ab hominibus.*

liche, leidensfähige, in den Tod gegebene; der zweite, lebendig gelassene, die von Leiden freie, die Sünden wegnehmende, also göttliche Natur Christi darstellen soll; so Cyrill und Theodoret [1]). Es ist schwer zu erklären, wie man den deutlichen Gegensatz der Wüste, in die der Bock geführt ward, gegen das Heiligthum als Wohnung Gottes, so gänzlich übersehen und gerade den Bock, der von letzterer weggebracht werden musste, für ein Bild der göttlichen Natur selbst halten konnte. — Als später, besonders durch Spencer's Beweisführung, die Erklärung des עזאזל vom Teufel sich geltend gemacht, deutete man den Ritus mit dem ersten Bock auf das Verhältniss Christi zu Gott, welchem er durch seinen Straftod genug gethan, den Ritus mit dem zweiten hingegen auf sein Verhältniss zum Teufel, mit dem er gekämpft und den er überwunden habe. So Witsius, Meyer, Alting, Turretin u. A. [2]). Allein wo steht denn ein Wort davon, dass das Fortführen des Bockes in die Wüste einen Kampf mit Asasel bezweckt habe? und wurde denn Christus bei seinem Leiden dem Teufel zugeschickt? — Mehr als diese gezwungene Deutung erwarb sich diejenige Beifall, die schon Calvin erwähnt, dann besonders Bochart hervorgehoben und namentlich auch Michaelis vertheidigt hat. Nach ihr ist der erste Bock ein Vorbild Christi im Stande seiner Erniedrigung, insonderheit im Tode, der zweite dagegen stellt seine Erhöhung, namentlich seine Auferstehung dar, welches beides nicht an einem und demselben Thiere habe gezeigt werden können [3]). Auch hier bedarf es gar nicht der Hinweisung auf die falschen Prämissen, sondern nur auf die deutlichen Aussprüche des Textes, der nichts von Freilassung und einem besseren Zustand, in den der zweite Bock kommen sollte, weiss, vielmehr ihn durch einen Mann fortführen lässt in die Wüste, den directen Gegensatz zu dem Wohnort Jehova's, dem Bilde des Himmels. Andere noch wunderlichere Deutungen, wie z. B. die auf den *descensus ad inferos*, weil der Bock herabgestürzt worden sey u. s. w. übergehen wir billig, und verweisen die, welche darnach begierig sind, auf die Zusammenstellung bei

---

1) Cyrill Alex. c. Julian. 9. — Theodoret. quaest. 22. in Lev. pag. 130.

2) Witsius Oecon. foed. 4, 6, 64 sqq. Meyer de dieb. fest. 2, 15, 16. Turretin. de satisf. p. 140.

3) Bochart Hieroz. I, 2, cp. 54. pag. 660.

Krafft [1]). — *b*) Unter den typischen Deutungen, welche nur den getödteten Bock für ein Vorbild Christi nehmen, nicht aber auch den zweiten, ist die des Origenes die älteste. Er versteht unter „Ἀζαζήλ" den Teufel und erklärt sich dann weiter: weil nicht alle, welche äusserlich zum Volke Gottes gehörten, auch wirklich des Herrn seyen und selig würden, vielmehr verdienten, verstossen zu werden in den Abgrund, so sey auch nur Ein Bock durch die Darbringung Gott übergeben, der andere dagegen in die Wüste zum Teufel verstossen worden; das Legen der Sünden Aller auf des letzteren Kopf bedeute nach dem Ausspruch Matth. 13, 12., dass denen vom Loos des Asasel auch noch die Sünden der Andern vom Loos des Herrn zur Büssung aufgeladen würden. Speciell vergleicht Origenes dann beide Böcke mit Christus und Barrabas, oder auch mit den zwei Schächern [2]). Diese Deutung hat vollständig die Berleburger Bibel aufgenommen [3]); etwas modificirt wurde sie aber von den Coccejanern. Diese hielten den zweiten Bock für ein Bild des Jüdischen Volkes, welches, weil es das Opfer Christi verworfen, *in desertum populorum* verstossen, von den Römern fortgetrieben und dem Teufel übergeben worden sey; es trage nunmehr nicht blos die eigenen Sünden, sondern auch die aller übrigen Völker. So namentlich Lampe und van der Wayen [4]). Diese ganze Deutung setzt sich mit dem klaren Hauptzweck des Festes in directen Widerspruch. Während es hier gerade der allgemeinsten, umfassendsten Sühne, d. i. Sündentilgung galt, soll der zweite Hapttheil des Festritus das volle Gegentheil, eine Darstellung des äussersten und grössten Strafactes gewesen seyn. Und was berechtigt zu der Annahme, dass die Gottlosen nicht nur ihre eigenen Sünden, sondern *vicario modo* auch noch die der Frommen abbüssen müssen? Die besondere Wendung, welche die Coccejaner dieser Deutung gaben, ist vollends abentheuerlich, denn man denke: Jedes Jahr fortwährend soll an dem grossen Sühntage, dem heiligsten und wichtigsten Feste, welches Israel hatte, der Hohepriester, der Repräsentant dieses Volkes, die dereinstige Verwerfung

---

1) Krafft Observatt. sacr. IV, 2. §. 7—13. pag. 51. Vgl. auch Carpzov Appar. crit. pag. 440.

2) Origenes contr. Cels. 6, 43. Homil. in Levit. 9. u. 10.

3) Band I, S. 503 fgg.

4) Lampe Gnadenbund III, S. 1447. Van der Wayer varia Sacra pag. 206 sqq. Beide widerlegt ausführlich Krafft l. c. pag. 61 sqq.

und Verstossung desselben durch eine typisch-symbolische Handlung dargestellt haben!! [1]) — Wie aber die Typik überhaupt den zweiten Bock auffassen mag, ob als Vorbild auf Christum oder auf die Verstossenen und Verdammten, in beiden Fällen wäre der Ritus immerhin dem mit dem ersten Bock ganz parallel gestellt und würde einen für sich selbstständigen, von jenem verschiedenen, ja sogar entgegengesetzten Haupttheil der ganzen Festfeier ausmachen. Da bleibt es aber unerklärlich, warum Hebr. 9. desselben gar nicht erwähnt wird. Bei unserer Deutung hingegen fällt dies weg. War das Wegschicken des Bockes nur eine Verstärkung dessen, was im Grunde schon durch das Blutsprengen im Allerheiligen geschehen war, nur eine Zugabe, durch welche die völlige Sühne möglichst versinnlicht und gewiss gemacht werden sollte, so konnte der zweite Bock auch unerwähnt bleiben: Hauptsache war das Sühnopfer und Bringen des Blutes ins Allerheilige.

III. Der vielfach betretenene Weg, die Mos. Cultgebräuche aus dem Heidenthum herzuleiten und sie mit heidnischen mehr oder weniger zu identificiren, ist auch bei unserm Festritus eingeschlagen worden. Wie gewöhnlich hat Spencer damit den Anfang gemacht, der in einer grossen Abhandlung: *De hirco emissario* auch hier seine Grundansicht vom Mos. Cultus (I, S. 39 fg.) bis ins Einzelnste durchzuführen versuchte. Das Resultat seiner Untersuchung ist den Hauptpunkten nach folgendes: Das Heidenthum habe die Lehre von zwei einander entgegengesetzten Principien, einem guten und einem bösen gehabt und daher gute und böse Götter verehrt; den erstern seyen, um sie geneigt zu machen, Sühnopfer ἱλαστικα, den letztern, um eine von ihnen herrührende Plage oder Unglück abzuwenden, Abwendungsopfer ἀποτροπαια, αποπεμπαια dargebracht, zu jenen weisse, zu diesen schwarze Thiere (s. oben S. 248. 6.), in ausserordentlichen Fällen sogar Menschen (ἀποτροπαῖοι, καταρατοῖ, ἀναθέματα, περιψήματα) verwendet worden; übrigens habe man auch zu Ehren der Götter Thiere frei entlassen. Diesen Gebräuchen verdanke auch unser Festritus seinen Ursprung, jedoch seyen sie nur modificirt aufgenommen worden. Die zwei Böcke hätten miteinander

1) Da scheint der grobe Rabbinische Irrthum, der Bock bedeute alle heidnischen Völker und namentlich die Christen, denen Gott alle Sünden Israels auflade, wenigstens erklärbarer. Vgl. Eisenmenger entdecktes Judenth. II, S. 158 fgg.

Ein Opfer gebildet, um die Israeliten zu belehren, dass nur Ein göttliches Wesen sey, dem ebensowohl Sühn- als Abwendungsopfer gebührten; deshalb seyen auch beide Böcke nicht von verschiedener, sondern von gleicher Farbe gewesen; statt der verabscheuungswerthen Menschenopfer habe das Gesetz Böcke bestimmt. Dass man aber zuletzt dem Abwendungsbock alle Sünden und Unreinigkeiten aufgelegt und ihn dem Teufel zugeschickt habe, sey geschehen, um letztern als einen unreinen Geist, mit dem man in keine *familiaritas* treten und den man nicht verehren dürfe, zu bezeichnen und zugleich factisch das Verwerfliche der heidnischen Abwendungsopfer darzustellen [1]. — Von dieser ganzen mühsam und, mit grossem Aufwand von Gelehrsamkeit aufgebauten Hypothese ist in der neuern Zeit nur das übrig geblieben, dass der Ritus mit dem zweiten Bock theils den heidnischen Abwendungsopfern, theils der den Göttern zur Ehre üblichen Freilassung von Thieren parallel stehe. Dies, den Kern der Spencerschen Ansicht, müssen wir, alles Andere als antiquirt übergehend, etwas näher ins Auge fassen. Schon der Kaiser Julian, („der verfluchte Mameluck" nennt ihn deshalb im Eifer Lundius) warf den Christen vor: Mose lehre, den *diis averruncis* zu opfern [2], und noch in jüngster Zeit äusserte sich Gesenius über das Wort עזאזל: *non dubitans reddo ἀλεξίκακος, averruncus, eoque nomine primitus idolum aliquod sacrificiis placandum, cacodaemonem in deserto habitantem, ex ritu illo vetustissimo (et gentili) hostiis mitigandum, intelligendum esse statuo* [3]. Was bereits unter I über die Deutung des עזאזל von einem bösen Dämon und ihr Verhältniss zur Mosaischen Vorstellung vom Wesen Gottes gesagt worden, gilt auch hier. Ausserdem aber kann man nur bei einer totalen Unkenntniss des Mosaischen Sühnbegriffs die heidnischen Abwendungsopfer für gleichartig mit unserm Festritus halten. Die Abwendungsopfer bezwecken eine *ἀποτροπὴ τῶν κακῶν*, sie sind Begütigungsmittel für die Gottheit, von der man eine Plage oder Unglück ableitete oder noch befürchtete; die Mosaische Sühne dagegen besteht in der Bedeckung oder Wegschaffung der Sünde aus den Augen Jehova's des Heiligen, der als solcher Israel heiligen will und darum Veranstaltung zur

1) Spencer de leg. Hebr. ritual. II, diss. 8. pag. 450—504.
2) Cyrill. c. Julian. 9.
3) Gesenius. Lex. man. ed. 1833. s. v. עזאזל.

Sühne getroffen hat; das Mos. Sühnfest ist zugleich Heiligungsfest und hat als solches gar nichts mit der Abwendung äussern Unglücks oder bevorstehender Naturplagen zu thun; sein Character ist ein ethischer, nicht aber ein kosmischer (S. 265). So gewiss unser Fest die umfassendste Sühne, also auch Heiligung zum Ziel hatte, so gewiss kann auch der zweite Haupttheil des Festritus nicht etwas bedeutet haben, was ganz ausserhalb der Idee der Heiligkeit liegt. Noch viel unstatthafter ist aber die Vergleichung des zweiten Bockes mit den zu Ehren der Götter freigelassenen Thieren, welche ἄφετα oder ἄνετα hiessen. Aus allen den Beispielen, die Spencer aus Griechischen und Römischen Schriftstellern gesammelt und zu denen in neuerer Zeit Rosenmüller noch das Indische Aswamehda (s. oben S. 218.) gefügt hat [1]), ersieht jeder, der die Augen recht aufthut, dass hier statt Aehnlichkeit eher ein Gegensatz stattfindet. Denn der Bock, auf den die Sünden gelegt wurden, erhielt nicht die Freiheit, hinzulaufen, wohin er wollte, sondern im Gegentheil, er wurde, wie das Gesetz ausdrücklich und wiederholt bestimmt (V. 21. 26.), einem Manne übergeben, der ihn, damit er nicht frei herumlaufe, führen und an einen bestimmten Ort, in die Wüste, bringen musste. Ganz irrig ist es daher auch, wenn man, wie bis heute geschieht, den Ritus mit den zwei Vögeln bei der Reinigung des Aussätzigen (S. 515 fg.) als Parallele hierher zieht. Ferner waren jene ἄφετα und ἄνετα in der Regel solche Thiere, welche nur innerhalb eines geheiligten Raumes, also nicht absolut freigelassen wurden. So z. B. in dem Hain des Tempels der Syrischen Göttin, der Persischen Artemis u. s. w. [2]); ihr Zustand galt daher als heilvoll, glücklich, erfreulich [3]). Der Ort dagegen, wohin der Bock geführt ward, war gerade das Gegentheil und der Gegensatz zum Jehovaheiligthum, die Wüste; er sollte, das war die Absicht des Fortschickens, ganz und gar aus der Nähe Jehova's aus seinem Angesicht entfernt werden; und in der Wüste selbst wartete auf ihn kein erfreulicher Zustand, sie war der Ort des Elends, er musste dort Hungers sterben oder sonst verderben, die jüd. Tradition lässt ihn gar von einem Felsen herabstürzen. Man hat also, um das Unstatthafte der vermeintlichen

---

1) Spencer l. c. cp. 4. pag. 464 sqq.

2) Lucian de Dea Syr. Opp. pag. 1073. Plutarch Lucull. pag. 507.

3) Synesius epist. 5, 6: ἔζων μετ' ἀγαθῶν τῶν ἐλπίδων, ὥσπερ ἐν ἱερῷ περιβόλῳ, τῷ κόσμῳ ζῶον ἄφετον, ἀνειμένον ζῶν.

Parallelen aus dem Heidnischen Cultus darzuthun, gar nicht einmal nöthig, auf die total verschiedene Grundidee und auf den innern Zusammenhang, in dem Alles mit ihr steht, sich zu berufen; schon eine Vergleichung nur nach Aussen reicht dazu hin. Ueberhaupt aber wird man zu dem Mos. Versöhnungsfest niemals im Heidenthum eine auch nur irgend treffende Parallele auffinden, und es ist vollkommen richtig, wenn Winer sagt: „ein gleiches Fest, wie dieser Versöhnungstag ist, findet sich bei keinem Volke des Alterthums“ [1]). Wohl hatten die alten Völker auch gewisse Sühntage, im Orient auch Fasttage, immer aber bezogen sich diese auf kosmische Verhältnisse (S. 563.) und sind von unserm Feste *toto coelo* verschieden. Der grosse Versöhnungstag bezieht sich ausschliesslich auf das, worin das charakteristische Wesen des Mosaismus besteht, was ihn scharf von allen heidnischen Religionen unterscheidet, auf die Heiligung. So gewiss keine heidnische Religion Eine Gottheit verehrte, deren Wesen in der Heiligkeit besteht, und demnach auch nicht die Heiligung des Menschen als ihr letztes Ziel aufstellt, so gewiss hat auch keine ein Heiligungsfest. Nur Israel hatte ein solches Fest, ja bei ihm war sogar, was höchst beachtenswerth und wichtig ist, dieses Fest das grösste von allen, in welchem sich der ganze Festcyklus concentrirte und culminirte. Wo im ganzen Heidenthum war dies der Fall?

IV. In der neuesten Zeit hat man dem Versöhnungsfeste seinen Mosaischen Ursprung abgestritten und die Behauptung aufgestellt, es könne erst nach dem Exil entstanden seyn; dies gehe sowohl aus seiner Tendenz im Allgemeinen als aus einzelnen Merkmalen des Festritus hervor. Eine derartige Sühne nämlich setze bei dem Volke ein allgemeines Sühnbedürfniss und dieses wiederum ein Bewusstseyn sittlichen Verderbens voraus; beides nun habe erst durch die äussere Noth und das Unglück des Volkes, in das es durch das Exil gerathen sey, herzorgerufen werden können: da habe sich, „indem das Volk den früher vergessenen Gott sich wieder ins Bewusstseyn zurückrief und nach einer Versöhnung mit dem zürnenden Jehova trachtete,“ das grosse Versöhnungsfest gebildet. Ebenso weise auch das Gebot des Fastens bei diesem Feste, als in früher Zeit nicht üblich, auf eine späte Entstehung

1) Winer Real W. B. II, S. 767.

desselben hin; für den nachexilischen Ursprung spreche namentlich das Schicken des Bocks zum Asasel oder Teufel, denn erst im Exil habe das Volk die guten und bösen Engel kennen gelernt [1]. — Diese ganze Ansicht beruht zuvörderst auf der Voraussetzung von dem nachexilischen Alter des Pentateuchs, insonderheit des Levitikus, und steht und fällt daher mit dieser. Allein wir wollen davon ganz absehen und die angegebenen Gründe einzeln für sich betrachten. Was zunächst den letzten betrifft, so sollte man nur erst beweisen, dass nach dem Exil wirklich bei den Juden עזאזל Name des Teufels war; allein er findet sich als solcher noch nicht einmal im ersten Jahrhundert, weder Philo, noch Josephus, noch die Mischna, noch eine der alten Uebersetzungen und Paraphrasen kennen diesen Namen, und doch soll er damals schon einige Jahrhunderte lang im Gebrauche gewesen, durch einen höchst wichtigen Abschnitt des Gesetzbuches sanctionirt und in die Ritualsprache aufgenommen worden seyn; wie ist dies möglich? War er aber in der Zeit nach dem Exil noch gar nicht gebräuchlich, so fällt auch von selbst die Behauptung weg, das Versöhnungsfest trage Merkmale der nachexilischen Zeit an sich. Will man aus dem Worte עזאזל, weil es Benennung des Teufels, den späten Ursprung unsres Festes beweisen, so muss man die Abfassung des Abschnittes Lev. 16. in die christliche Zeit verlegen, wozu sich kein Vernünftiger verstehen wird. Höchst auffallend ist der zweite Grund, das Vorgeben von dem erst spät aufgekommenen Fasten, das am Versöhnungsfeste geboten war. Denn es ist eine weltbekannte Sache, dass das Fasten schon in den ältesten Zeiten bei fast allen Völkern, insbesondere den orientalischen verbreitet war [2], und namentlich hatten die alten Aegypter, auf die man sich sonst so gerne beruft, ihre grossen religiösen Fasttage, wie z. B. am Isisfest (S. 228), ingleichen die alten Inder [3]. Warum soll nun allein bei den Israeliten ein so natürlicher, im allgemeinen religiösen Bewusstseyn wurzelnder Gebrauch erst durch äus-

---

1) George die jüd. Feste S. 291 ff. Vatke bibl. Theologie S. 353. 548.

2) Meiners krit. Geschichte der Religg. II, S. 139: „So wenig es jemals ein bedeutendes Volk gab, das nicht Opfer und Gaben gebracht oder Lustrationen gekannt, ebenso wenig gab es eines, das nicht Fasten, Enthaltungen und andere Büssungen geübt hätte.“ Vgl. Winer Real W. B. I, S. 425.

3) Vgl. Herodot. 2, 40. 4, 186. v. Bohlen das alte Ind. I, S. 342. — Creuzer Symbolik IV, S. 469.

sere Noth, und gerade durch die Noth im Exil entstanden seyn? Fassen wir endlich die Hauptstütze der Hypothese vom nachexilischen Ursprung unsres Festes, das vorgeblich erst durch die äussere Noth im Exil entstandene Schuldbewusstseyn und das daraus hervorgegangene Bedürfniss der Versöhnung, näher ins Auge, so zeigt sich leicht, wie irrig und unbedacht eine solche Behauptung ist. Grundlehre des Mosaismus überhaupt ist die von dem Einen Gott, der zugleich der absolut Heilige ist; die Idee der Heiligkeit bildet daher die Seele und den Mittelpunkt der Israelitischen Religion, und der ganze Cultus weist bald unmittelbar bald mittelbar auf sie hin. Eine solche Gotteserkenntniss aber musste ihrer Natur nach bei dem Volke das Schuldbewusstseyn erwecken; denn dieses kann nur da sich entwickeln, wo ein Bewusstseyn des vollkommenen Wollens, d. i. der Heiligkeit ist. Zum Beweis dient das ganze Heidenthum: wie kein heidnisches Volk das Wesen der Gottheit in die absolute Heiligkeit setzte, so hatte auch keines Erkenntniss der menschlichen Sünde und Sündhaftigkeit; über manches heidnische Volk sind so schwere und vielleicht noch schwerere Leiden ergangen als über Israel, und doch entwickelte sich bei keinem ein ähnliches Schuldbewusstseyn, so dass es, wie vorgeblich Israel, sein Sühnbedürfniss in einem eigenen Sühnfeste zu befriedigen suchte, geschweige denn, dass ein solches Fest irgendwo das höchste und wichtigste von allen Festen gewesen wäre. Nicht also das äussere Leiden im Exil, sondern die den ganzen Mosaismus von Anfang bis zu Ende durchdringende Idee der Heiligkeit Gottes rief in Israel ein Schuldbewusstseyn hervor, wie es sich bei keinem andern Volke findet. Wohl waren Leiden und Unglück in der Hand Jehova's das Mittel, jenes Bewusstseyn zu schärfen und zu beleben, aber erzeugt wurde es dadurch nimmermehr: „durchs Gesetz, d. i. die im Worte geoffenbarte Heiligkeit, kommt Erkenntniss der Sünde.“ Ganz falsch wird dann auch die Sühne selbst aufgefasst, wenn man sie als eine „Versöhnung mit dem zürnenden Jehova“ darstellt. Sie wurde immer und namentlich auch am יוֹם הַכִּפֻּרִים als ein כֹּפֶר, d. i. Zudecken, Bedecken der Sünden gedacht, und konnte eben deshalb niemals Jehova selbst oder seinen Zorn zum Object haben; sie ist nicht eine menschliche Veranstaltung, Gott zu besänftigen und zu befriedigen, sondern eine Institution des Heiligen selbst, der um sein Volk zu heiligen, auch Mittel getroffen hat, die Sünde zu bedekken und wegzuschaffen, was eben allein in seiner, des Heiligen,

nicht aber in irgend eines Menschen Kraft und Befugniss liegt. (S. 202. 204. 265.) Es ist eine leidige Manier, den Mosaischen Institutionen erst allerlei Irrthümer späterer Zeiten unterzulegen und dann daraus wieder den späten Ursprung dieser Institutionen zu beweisen. Ueberhaupt aber bleibt es eine ganz vergebliche Mühe, durch vermeintliche kritische Kunst das nachexilische Alter des Versöhnungsfestes darzuthun; denn gar nichts steht so mit allen Haupttheilen des Cultus in unzertrennlichem Zusammenhang, wie dieses Fest. Es wird fürs erste durch die Stiftshütte vorausgesetzt, und zwar nicht blos durch sie im Allgemeinen, sondern durch ihre charakteristische Einrichtung, durch die drei Abtheilungen, namentlich durch das Allerheilige, das nur an diesem Tage betreten werden durfte, und durch die Caporeth, das Centrum des ganzen Heiligthums, die nur an diesem Tage gebraucht wurde. Es wird ferner vorausgesetzt durch das Priesterthum, und zwar in seiner ganzen Ausbildung, namentlich durch das eigenthümliche Verhältniss des Hohenpriesters zu Jehova und zum Volk, das gleichfalls nur bei diesem Feste hervortritt; die ganze Opferinstitution erreicht sodann in ihm erst ihre Spitze und Vollendung, denn die Idee der Sühne erhält erst durch den Sühnact im Allerheiligen und durch ihre Ausdehnung auf die gesammte Theokratie ihre volle Bedeutung; ja endlich der ganze Festcyklus, der auf der Idee des שַׁבָּת ruht und aus ihr hervorgegangen ist, hat ohne den שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן keinen Mittelpunkt, allen einzelnen Festen fehlte ohne diesen höchsten und grössten Sabbat der Vereinigungspunkt. Dem Mos. Cultus das Versöhnungsfest nehmen, heisst ihm das Herz aus dem Leibe reissen; er ist ein Gebäude, aus welchem sich, unbeschadet des Ganzen, nicht da oder dort nach Belieben ein Stein herausnehmen lässt, am wenigsten aber der Grund- und Eckstein, das Versöhnungsfest. Hier ist keine andere Wahl: entweder muss man Alles streichen, oder Alles stehen lassen.

Register.

(Die Arabische Ziffer zeigt die Seite an.)

A.

Aaron, erster Priester II, 4. 18. sein Stab I, 365. 451. II, 12. sein Bart II, 176.
Abend, doppelter II, 614.
Abscheeren s. Haar.
Absondern so viel als Weihen II, 430 fg. ob Zweck der Reinigungen II, 480.
Abudad II, 226. 476.
Abwendungsopfer II, 283. 286. 692 fg.
Acht I, 230. 243. II, 116.
Ackerbau Bedingung aller Cultur II, 331. Grundlage des Israel. Staates II, 317. Beschäftigung des ganzen Volks II, 570. 602. 648. Verbindung mit der Ehe II, 257.
Adler im Cherub I. 311. 344.
Adonis II, 230. 557.
Adyton I, 216.
Aegypten, seine Jahresgeschichte II, 547. ist ein Pantheon und Bild des Himmels I, 101. 203. II, 550. Auszug aus Aeg. s. Auszug.
Aegyptische Bauwerke I, 218. Baumaterial I, 272 Pyramiden I, 234 fg. Tempel I, 22. 97. deren Plan und Eintheilung I, 216. Stellung I, 210. Grundform I, 248.
Aegyptischer Cultus, Verhältniſs zum Mos. I, 40. 42 fg. Gottheiten, s. die einzelnen Namen. Dreieinheit I, 149. Thierkompositionen I, 358. Priester I, 134. II, 26 fg. 31. 35. 53. 179. 503. 549. deren Kleidung II, 90. 92 fg. deren Oberhaupt als Oberrichter II, 164. Opfer II, 228 fgg. 284 fg. 385. Feste II, 547 fg. Hymnus I, 190. heilige Laden I, 399 fg. II, 549. heil. Spiegel I, 495. heil. Brode I, 486. Räucherwerk I, 467. heil. Farben I, 319 fg. (Blau I, 308). heil. Zahlen I, 133 fg. 160 fg. 190. Lotus I, 362. Trauer II, 437.
Aegyptische Weberei I, 274 fg.
Aegyptische Zeiteintheilung II, 586.
Aehren, als Opfer II, 299 fg. Aehrenmonat II, 527. 638.
Aequinoctien II, 546. 548 554. 559. 563. Stürme, im Festritus dargestellt II, 552.
Aethiopien I, 234. Sonnentisch I, 438.
Ahriman II, 227. Ahrim. Schlange II, 554.
Akazie s. Sittimholz.
Albordj I, 193. 294.
Allerheiliges I, 55. 225. Benennung I, 381. ist dunkel und ohne Götterbild I, 397. wie viel Mal der H. Priester in es tritt II, 670.
Altar, Zweck und Bestimmung I, 470 fg. Verhältniſs zum Heiligthum II, 345. Form I, 472. Hörner I, 420. 472 fg. II, 392. im Vorhof I, 477. warum zwei in der Stiftshütte I, 476. wird gesühnt II, 681. Ort für das Opferblut II, 345. von Erde I, 487 fg. von Steinen I, 489. bei den Römern II, 249.
Alte, der, Name Gottes I, 174.
Alter der Priester und Leviten II, 40. 57. der Opferthiere II, 297.
Amerika, Tempel I, 247.
Amt, dreifaches des H. Pr. II, 118 fg.
Amun I, 124. II, 232.
Anaitis II, 243 fg.
Anbetung, Begriff I, 462. ist Opfer I, 476.
Angesicht Gottes I, 428. 431.

Angorische Ziege I, 270.
Anschauungsweise des Alterthums I, 24. 26. 28.
Aoum I, 159.
Apfel als Zierrath I, 414. Symbol I, 452 fg. 457. II, 123. Assyrischer II, 625. s. Granatapfel.
Apollo I, 178. 191. 457. 474. II, 236. 591.
Apostel, zwölf I, 207. 209.
Araber, ihre zwölf Stämme I, 203. Bündnisse II, 421. Thiergebilde I, 358. Arabien, Goldland I, 260.
Arbeit, verboten an den h. Zeiten II. 533. 560 fg. 566.
Architektur s. Baukunst.
Arme des Leuchters I, 413.
Asasel II, 665 fg.
Asche, Reinigungsmittel II, 494 fg. ob verunreinigend II, 509.
Asia I, 172.
Astrologie s. Stern.
Aswamehda II, 238.
Asyle II, 51 fg.
Athem s. Odem.
Athenisches Festopfer II, 253.
Athmen Gottes I, 464.
Athor I, 139. II, 229. 552.
Atma I, 184.
Attis II, 123. 557.
Atzteken I, 247.
Augen der Erde I, 277. des Geistes Gottes I, 448 fg.
Aussatz verunreinigt II, 458. ist theokrat. Tod II, 460. 513. ob Strafe II, 463. Reinigung des Aussätzigen II, 512 fgg. seine Weihe II, 522.
Auszug aus Aegypten II, 582, 613. 619. 628. 631. 636.
Avatar I, 177. 184.
Aziluth I, 172.

B.

Baader Ansicht vom Opfer II, 288.
Baal Peor II, 473.
Baarfuſsgehen der Priester II, 69. 86. 96.
Babylon I, 99. 243. sein Reichthum an edlen Metallen I, 259. Opfer II, 238. 242. Tkierkompositionen I, 357. Tempel s. Bel. Teppiche und Weberei I, 274. 374.
Bacchus I, 334. Bacchische Religionen II, 473. Mysterien II, 151.
Backen der Brodkuchen II, 301 fg.
Backofen II, 301.
Bätilien I, 163.
Baiwe, Göttin II, 260.
Banyanenbaum II, 224.
Bart Aarons II, 176. Abscheeren des Bartes II. 184. Darbringung der Barthaare II, 440.
Bauen so viel als Schaffen I, 77. 88.
Baukunst kommt von den Göttern I, 95, ist eine heilige, priesterliche Kunst I, 96. 136. mit der symbol. Zahlenlehre verbunden I, 126. heidnische I, 233. orientalische I, 272. Grundform der Indischen I, 234. Aegyptische I, 248. 272. Griechische I, 250. Persische I, 245. Römische u. Etrusk. I, 251. mittelalterliche I, 252.
Baustoffe der Stifts H. I, 255. 290. bei Aegypt. und oriental. Bauten I, 272. Bedeutung derselben I, 276 fg.
Bauwerke nach ihren Grundrissen bei verschiedenen alten Völkern I, 238 fgg. ihr Verhältniſs zur Stifts H. I, 255.
Baum der Erkenntniſs I, 86. des Lebens II, 224. 287 fg. 347. Form des Leuchters I, 416. Bild des Wortes I, 417. des Persischen Honover I, 448. Bäume, zu den Laubhütten verwendet II, 624 fg. 659.
Baumwolle I, 263.
Becher als Symbol I, 452.
Becken im Vorhof I, 482. 491. in heidn. Tempeln I, 495.
Bedecken so viel als Sühnen II, 155. 201 fg. 265. 344. 679. 681.
Begraben der Todten II, 463. Begräbniſsplatz der Perser I, 445.
Beischlaf macht unrein II, 254. 468 fg. 470. 520.
Bel sein Heiligthum I, 99. 243 fg. 260. 374. 438. 478. Opfer II, 238.
Beltis I, 436. 478.
Berge Opferorte I, 470. vier Opferberge bei den Chinesen II, 245.
Beschneidung I, 194.
Beschwörung der Ehebrecherin II, 418. 442.
Besitz s. Eigenthum.
Besitzlosigkeit des Stammes Levi II, 43.
Beten, Begriff I, 462. s. Gebet.
Beute wird verzehntet I, 180.
Bewegung, das Wesen des Blutes und Feuers I, 333. der Zeit II, 535.
Bezaleel I, 275.
Biene, Indische I, 326.
Bild s. Symbol. Bild Gottes I, 13. 213. 355. 397. Götterbilder, älteste I, 163 (s. Götter).

Bildlichkeit, Arten derselben I, 15. s. Symbolik.
Bittere Speisen II, 637.
Bittopfer II, 385.
Blau, Farbe des Himmels und des Meers I, 305. 327. ihre Bedeutung im Mosaismus I, 327. im Heidenthum I, 325. Farbe Jehova's und der göttl. Offenbarung (Bund und Gesetz) I, 328 fg. II, 120. Farbe Krischna's u. Osiris I, 326. blau an der Stiftshütte I, 369. am Kleid des Hoh. Pr. II, 120. blaue Schnüre und Quasten I, 329.
Blei, dem Saturn geweiht I, 279. II, 589.
Blöſse, Begriff II, 82. Entblöſsung der Frauen II, 550.
Blühen, so viel als Heiligseyn II, 21. 432.
Blume, Bedeutung im Allg. I, 361. im Mosaismus I, 363 fg. Insigne des Priesterthums I, 365. II, 21. 79. Blumen und Blüthen an den Teppichen der Stiftshütte I, 314. 372. 375 fg. am Leuchter I, 415. 454. Blumensprache I, 464. Blumenkelche am Leuchter I, 414. Form der Priestermütze II, 66.
Blut ist Träger der Seele oder des Lebens I, 335. II, 207 fg. 237. 246 fg. 258. 263. 421. 517. 633 fg. Kern u. Hauptsache im Mos. Opfer II, 200. 262. 270. 288. im Indischen Opfer II, 223 im Aegypt. II, 237. im Persischen II, 225. im Babylonischen II, 239. im Chinesischen II, 245. im Griech. u. Röm. II, 246. im Nordischen II, 258. ist das eigentliche Sühnmittel II, 207 fg. 212. 346. auch Bundesmittel bei Bündniſsopfern II, 414. 420 fg. Thierblut im Opfer II, 210. 213. 343 fg. Blut Christi II, 213. Verhältniſs des Opferbluts zum Weiheöl II, 425. zum Wasser als Reinigungsmittel II, 465. bei den Sündopfern II, 392. mit Wein vermischt II, 240. mit Wasser II, 517. Baader'sche Ansicht vom Blut II, 283. Blut d. i. Blutschuld II, 451. wird getrunken II, 240. blutige und unblutige Opfer s. Opfer.
Blutfluſs verunreinigt II, 455.
Blutsprengen ist Mittelpunkt der Opferhandlung II, 200 fg. steht nur dem Priester zu II, 200. 278. 292 fg. 309. 346. Verfahren dabei II, 309. 352. Bedeutung II, 343 fg. was besprengt ward II, 345. 359. 633. Blutsprengen bei den Brandopfern II, 364. bei den Dankopfern II, 378. bei den Sündopfern II, 359. 390 fg. 501. bei den Schuldopfern II, 408. beim Passahopfer II, 633. beim Versöhnungsfest II, 669. 680 fg. Besprengung der Priester II, 424. des ganzen Heiligthums II, 674 fg.
Bock, Opferthier II, 296. 358. 398. 678. die beiden Böcke am Versöhnungsfest I, 336. II, 339. 519. 665. 671. 678 fg. 681 fg. 686 fg. 694.
Brache der Aecker II, 602. 609.
Brahman, Schöpfer und Baumeister I, 121. II, 152. Stifter des Opfers II, 220.
Brahmanen II, 31. 510 fg.
Branbanam I, 240.
Brandopfer II, 347. 351. 361 fg. ob sühnend II, 364. ist das allg. Festopfer II, 363. 584. 598. begleitet jedes andere Opfer II, 362. 423. 427. 435. 678.
Brandopferaltar I, 479. 487 fg. siehe Altar.
Braten des Passahlamms II, 615. 636.
Breter oder Bohlen der Stiftshütte I, 56. 220. 231.
Bretspiel I, 162.
Briah I, 172.
Brod als Opfer II, 300. 336. 372. Pfingstbrode II, 622. 649 fg. Schaubrode I, 409. 425 fg. ungesäuertes I, 431 fg. II, 616. 629. 642. Brod des Bundes I, 431. des Elends II, 629. mit Ysop vermischt II, 503. Symbol des Lebens I, 428. heilige Brode im Heidenthum I, 435.
Brustschild s. Choschen.
Bubastis II, 550.
Buchstaben, Symbole I, 159. 174.
Buddha I, 160. 241. 243.
Bund Gottes mit Israel ist Grundidee des Mosaismus I, 37. II, 389 fg. 541. 543. in ihm wurzelt das Priesterthum II, 14. 25. 29. die Stiftshütte I, 220 fg. 301. das Opfer II, 215 (198). Der Festcyclus II, 563. 565. insbesondere der Sabbat II, 581. er bezweckt

die Heiligung Israels I, 37. II. 324. 389. 422. ist gleichbedeutend mit Gesetz II, 328. 384. II, 389. oder Zeugniſs und Offenbarung 16. und I, 221. ist mit Worten geschrieben I, 385. seine symbol. Farbe I, 328 fg. seine Zahlen I, 193 fg. 207. 224. der Bund wird geschlossen durch Blut II, 414. 421 fg. 424. durch Salz II, 324. durch Theilung eines Thiers II, 414. 422. bezeichnet durch Steine II; 421. 424. ist zugleich Weihe II. 420. Buch des Bundes I, 414. Brod des Bundes I. 431.

Bundeslade I, 377. 386. 392. die Wolke über ihr I, 395 fg. Verhältniſs zu den heil. Laden anderer Völker I, 399 fg. ist keine ägypt. Kopie I, 404. s. auch Caporeth.

Bundesopfer II, 256. 258. 261. 413 fg. 423.

Bundesvolk s. Israel.

Bundeszeichen I, 194. II, 536. 539. 581.

Bunt Symbol der Welt I, 318.

Buphonien II, 253 fg.

Busiris II, 229. 550.

Buto II, 552.

Byssus I, 263. 310. 338. II, 72 fg. 90. 91. Kleider von Byssus II, 87.

C.

Caporeth I, 379. 381. 387 fg. II, 345. 391. 680 fg. Verhältniſs zur Gesetzeslade I, 381 fg. 392 fg.

Castriren der Priester II, 244. der Thiere II, 297. 321.

Cedernholz II, 502 fg. 518.

Ceres II, 256 fg. ihr Opferthier II, 256. Kuchen, ihr geweiht I, 436. Tempel I, 250.

Chaldäer, ihre Tempel I, 244 fg. ihre Götterbilder I, 278. 323. 466.

Chalambron, Pagode daselbst I, 239.

Cherubim, Form und Gestalt I, 311 fg. Bedeutung I, 340 fg. Repräsentanten der Schöpfung I, 346. 348. 356. 361. 372 fg. 389. ob Symbole göttlicher Eigenschaften I, 354 fg. oder mythische Wesen I, 349. oder Engel I, 349. Verhältniſs zu den heidnischen Thiergebilden I, 361. ob aus Aegypten stammend I, 357 fg. im Heiligthum I, 351. 372 fg. auf der Bundeslade I, 379 fg. 388 fg. am Thron Gottes I, 348. 373. im Paradiese I, 346. 351. 372. mit Augen bedeckt II, 77.

China, Reich und Land des Himmels I, 101. 165. Eintheilung 193. 203. Gestalt I, 165.

Chinesen, ihre Städte I, 100. Bauwerke I, 241 fg. Tempel I, 295. Altäre I, 472. Opfer II, 245. ihr Kaiser II, 152. 245. dessen Palast I, 242. 295, 297. Chinesische Dreieinigkeit I, 146 fg. Paradies I, 169. Welt- und Himmelsvorstellung I, 164. Zahlenlehre I, 133.

Choschen des H. Pr. II, 104. 127 fg.

Christus, Ziel u. Erfüllung des Gesetzes I, 14. 19 fg. II, 465. Brod des Lebens I, 430. Freiheit in ihm I, 31. seine Geburt II, 612. sein Opfer und Blut II, 213. sein Versöhnungswerk II, 689. (465) seine dreifache Würde II, 159. Verhältniſs zum Hoh.Pr. II, 156 fgg. zu den Opferthieren II, 314. 321.

Christenthum, sein Cultus I, 26.

Corruption s. Fäulniſs u. Verwesung.

Cultus, Wesen und Begriff I, 28 fgg. Mosaischer Cultus, seine Form I, 8. 23. 15. 27. kein bloſses Gepräng I, 13 fg. kein Nachbild des Königsdienstes I, 9 fg. 118. II, 480. theilweise oder totale Bildlichkeit desselben I, 21 fg. sein letzter Zweck II, 464. ist das Religionslehrbuch I, 47 fg. bezieht sich nicht auf das Naturleben I, 44 fg. 47. sein Kern und Centrum II, 190. 217. sein Verhältniſs zum Christenthum I, 15. 26. zum heidn. Cultus I, 32 fgg. insbes. zum Aegyptischen I, 42. ist Typus der politischen Einrichtungen I, 11. ist ein System von Symbolen I, 50.

D.

Dach am Räucheraltar I, 420. Dächer der oriental. Häuser I, 420. Tempeldächer I, 272. 295.

Dankopfer II, 352 fgg. 386 fgg. bei Bündnissen u. Einweihungen II, 423 fg. des Nasiräers II, 434.

die Leviten selbst ein Dankopfer II, 429.
Dämon, böser, s. Teufel.
Deckel der Bundeslade s. Caporeth.
Decke im Innern der Stiftshütte I, 62 fg. 222. von Ziegenhaaren I, 65. 224. von Leder I, 67. Maase der Decken I, 222 fg. Decke der Bundeslade I, 295.
Dekade s. Zehn.
Dekalogus, Repräsentant der Offenbarung und des Zeugnisses I, 87. 90. 383. 384. befindet sich im Centrum der Stifts H. I, 90. nach der Zehn getheilt I, 181. auf Tafeln verzeichnet I, 379. 385. Verhältniſs zur Bundeslade I, 386. 392 fg. 404. sein zweites Gebot I, 13.
Dekane des Himmels I, 178. 204. nachgebildet an Gebäuden I, 239. 245.
Delphischer Tempel, Aufschrift I, 494.
Demeter s. Ceres.
Desa's, Indische, I, 56. 240.
Diadem s. Krone.
Diana I, 318.
Dionysos I, 362. 401. 495. II, 230. 548. 663. s. Bacchus.
Dioskuren I, 331.
Dschemschid's Becher I, 452.
Drei I, 138 fgg. an der Stiftshütte I, 129. 213. 220. 224. 228. an alten Bauwerken I, 234 fgg. beim Opfern II, 225. 349. Verhältniſs zur Vier s. Vier, zur Zwölf I, 201.
Dreieck I, 144. Figur des Schiwa I, 145. des Mithras I, 166. an Bauwerken I, 250. fehlt an der Stiftshütte I, 213. Pyramidalform I, 235.
Dreieinigkeit, Indische I, 144. Chinesische I, 146. Vorderasiat. I, 148. Aegyptische I, 159. Griechische und Nordische I, 149. II, 259. Rabbinische I, 155.
Dreitheiligkeit der Stifts H. I, 213 fg. 228. der Aegypt. Tempel I, 216. (219). der Paläste I, 219. 246.
Dreiwelt I, 146. 319.
Duften so viel als Sprechen I. 464. s. Wohlgeruch.
Dunkelheit des Allerheiligen I, 397 fg. der alten Tempel I, 399.
Durga II, 556.
Dwarka I, 295.

E.

Eber, geopfert II, 260.
Ebsambol, Tempel daselbst I, 249.
Edelsteine, Bedeutung I, 276. 280. 294. 297. II, 78. am Ephod. II, 103. am Choschen II, 105 fg. 131 fg. 153.
Eden s. Paradies.
Edfu, Tempel daselbst I, 248.
Ehe der Priester II, 181 fg. Ehebund und Ehebruch II, 441. Ehelosigkeit II, 463. Ehebrecherin II, 443. Ehe in Beziehung gesetzt zur Agrikultur II, 257.
Eid, Reinigungseid II, 418. 442.
Eiferopfer II, 417 fg. 441 fg.
Eigenthum des gesammten Isr. Volks II, 317. ist Princip bei der Wahl des Opfermaterials II, 317. 334. Wiedererstattung im Jubeljahr II, 576. 604 fg. wird durch Verzehnten geweiht I, 180.
Eingang des Heiligen u. Allerh. I, 228. des Vorhofs I, 232. der Indischen Tempel I, 239. s. auch Thor.
Eingeweide der Opferthiere II, 351. fg. 383.
Einheit, Bedeutung in der Baukunst I, 253.
Einkünfte der Priester und Leviten II, 36. 46 fgg. der heidn. Priester II, 53 fg.
Eins, das und die Eins I, 139 fg. ist Drei I, 141. Verhältniſs zur Zehn I, 175.
Einschneiden s. Schnitte machen.
Einweihung s. Weihe.
Eisen I, 279. 293.
Ekbatana Bauart I, 100. Baumaterial I, 273. 297. 322. Reichthum 260.
Ekel ob Prinzip der Reinigkeitsgesetze II, 481.
Eleasar II, 505 fg.
Elemente ihre Zahl I, 156. ihre Farben II, 322. 324.
Elephante, Tempel I, 238.
Eleusis Tempel I, 250. Mysterien II, 151. 469.
Elle, Mosaische I, 55.
Emanation bei den Indern II, 31.
Empfängniſs, Symbole I, 402. s. Zeugung.
Endlichkeit, im Heidenthum das Böse II, 265. 474.

Engel, den Priestern parallel II, 78. Verhältniſs zu den Cherubim I, 349. in weiſsen Kleidern I, 339.
Entblöſsen des Hauptes II, 79. 186. der Frauen II, 550.
Enthaltsamkeit des Nasiräers II, 431. 436. 438.
Epha II, 304.
Ephod II, 101. 127 fg.
Erblichkeit des Priesterthums II, 19. 32 fg.
Erbsünde, symbolisirt durch Sauerteig II, 322.
Erde, ihre Gestalt I, 171. Reflex des Himmels I, 292 fg. 277. II. symbolisirt durch den Vorhof I, 79. 292. durch einen runden Tisch I, 434. personificirt II, 256 fg. Material zu Altären I, 481. 487 fg. 491.
Erkennen und Zeugen I, 85 fg.
Erkenntniſs, Baum der, I, 86.
Erlaſsjahr s. Jobeljahr.
Erleuchtung des Hohen Pr. II, 135 fg. 141.
Erneuerung wird durch die Ruhe involvirt II, 536. besteht in der Heiligung II, 539. am Sabbattag II, 578. im Sabbatmonat II, 592. 596. im Sabbatjahr II, 602. im Jobeljahr II, 604 fg.
Erndte-Eröffnung II, 618. 620. 646. Schluſs II, 622. 646. 648. Obst- und Weinerndte II, 657. ist eine Gotteszeit II, 648.
Erndtefeste II, 540. 563. 564.
Erstgeborene, ob ursprünglich Priester II, 4.
Erstgeburt II, 38. 640. 642.
Erstlinge II, 38. 47. 371. 373. 377.
Erstlingsgarbe II, 617 fg. 638. 650 fg.
Erwählung, göttliche II, 17.
Erz, an der Stiftshütte I, 257. 279. 285. 292. 303. am Vorhofaltar I, 489.
Erzeugung Verhältniſs zur Verwesung II, 461. 472 fg.
Erziehung, göttliche I, 27. 30. 33 fg.
Esel, typhon. Thier II, 236.
Essen des Opfers II, 234. 259. 293. 357. 360. 372 fgg. der Sündopfer II, 394 des Passahlamms II, 616. 634 fg. Zeichen der Gemeinschaft I, 434. der Thiere II, 330 fg. s. Mahlzeit.
Ethik des Heidenthums I, 36. 494. II, 265· (474).
Etrusker, Tempel I, 219. 252. Städte I, 252. Lehre I, 165. 177. 204.
Ewigkeit, der rechte Sabbat II, 535.

F.

Familienfest, ob Passah ein solches II, 640 fg.
Farben im Mos. Cultus I, 303 fg. 323 fg. an der Stiftshütte I, 367 fg. an der Kleidung des Hohen-Pr. II, 125. 130. am Priestergürtel II, 85. Symbol des Namens Gottes I, 324. im Heidenthum I, 317. Vierzahl der Grundfarben bei Indern und Aegyptern I, 319. bei Griechen und Römern I, 321. sieben prismat. Farben I, 322. Farbe der Opferthiere II, 235 fg. 248. 399. 495. 692. beim Indischen Opfer II, 224. beim Lappländischen II, 259.
Fasten II, 674. 696.
Fäulniſs verunreiniget I, 287. 299. 432. II, 322. 324. 336. 375. 461. 467. 630.
Fehler, leibliche, der Priester II, 42. 56. 59. der Opferthiere II, 298.
Feigenholz I, 286.
Fell der Opferthiere II, 232. 253. 351. 365.
Ferien der Römer II, 560 fg.
Feste, Mosaische, II, 528 fg. 532 fg. (639). Eintheilungsprincip derselben II, 537. 562. Klassen II, 540. 544. 564. historische und natürliche II, 540. 564. 638. 641. 658. sind göttliche Offenbarungszeiten II, 541 542. 545. höchstes Fest II, 543. 672. fröhlichstes II, 656. Verhältniſs zu den heidnischen II. 560 fg. besonders zu den Aegypt. II, 563. Schluſstag der Feste II, 618. 662.
Feste, heidnische, II, 545 fgg. bedingt durch Sonne und Mond II, 546. 559 vier Hauptfeste bei allen Völkern II, 559. sind Freuden- oder Trauerfeste II, 547. 549. 557. 558. 559. 564. Aegyptische II, 547 fg. Persische II, 552. Indische II, 555. Vorderasiatische II, 556.
Festopfer II, 363. 584. 598. 618. 623. 626. 660.

Fett beim Opfer II, 353 fg. 380 fg.
Feuer, Träger des Lebens I, 333. der Vesta I, 228. 456. II, 350. Persisches Urfeuer I, 350. 456. durch Reiben entzündet I, 228. hat sieben Zungen I, 440. Opferfeuer II, 347. beständig auf dem Altar II, 349 fg. Reinigungsmittel II, 475. nicht zu verunreinigen II, 467.
Fichte im Attisdienst II. 557.
Fische I, 360.
Fleisch, bibl. Begriff des Wortes II, 81. 462. Opferfleisch II, 225. 240. 293. 375. der Sündopfer II, 392. Zubereitung [illegible], 615. 636. Essen des Thierfleisches II, 331. 375.
Flöte des Pan I, 190. des Dionysus II, 549. 550.
Flora, Name Roms I, 363.
Fluch beim Eiferopfer II, 418. 442.
Flügel, Bedeutung I, 344. 358. 360.
Fordicidien II, 255.
Formen im Verhältniſs zum Schaffen I, 121.
Frauen s. Weiber.
Freiburg, Münster daselbst I, 253.
Freiheit im Jobeljahr II, 575.
Freudenfeste II, 547. 557. 558.
Freyr II, 260.
Friedensopfer II, 258. 261. s. Dankopfer.
Frikko II, 260.
Frühlingsfest bei den Aegyptern II, 232. 549. 552. 640. 643. Indern II, 550. Persern II, 558. Chinesen II, 246. Römern II, 255. in Vorderasien II, 557.
Führung, göttliche, Israels II, 655.
Füllopfer II, 426.
Fünf, Bedeutung I, 183 fgg. an der Stiftshütte I, 130. 225. 227 fg. 229. 231. 490. an heidnischen Bauten I, 240. 241. 243.
Fünfte als Abgabe I, 186.
Fuſs der Priester wird besprengt II, 424.
Fuſsgestelle der Säulen der St. H. I, 60. 293.

G.

Gahanbars Pers. II, 554.
Ganz, was nach hebr. Begriff II, 361. (635).
Garbe, am Passah dargebracht II, 618. 620. 650.
Garten Gottes s. Paradies. Adonisgärten II, 558.
Gastmahl, Bild höchster Freude I, 433.
Gatahs Pers. II, 554.
Gazelle II, 549.
Gebeine, Zerbrechen derselben II, 634.
Gebet, Begriff I, 462. symbolisirt durchs Räucherwerk I, 461. ein Opfer I, 476. II, 222. 279. Gebet der Perser und Inder II, 463.
Gebilde auf Zeuchen 311. 372. 340 fg. 357. (266. 273). von Metall I, 380. s. Thierkompositionen und Götterbilder.
Gebote, zehn s. Dekalogus.
Gebrechen s. Fehler.
Geburt verunreinigt II, 457. 466. 469. fg. 471. 488. Geburtsfest Israels II, 628. Geburt Christi II, 612. s. Erzeugung.
Gefäſse, irdene, II, 393. 444.
Gegenwart Gottes in der Stifts H. I, 387. 395.
Geheimlehre, dem Mosaismus fremd I, 32. II, 29. bei den Griechen II. 473. bei den Indern und Aegyptern II, 27 fg.
Geist Gottes I, 459 fg. II, 173 fg. ist Licht I, 441. der heilige Geist I, 443. sieben Geister I, 443.
Gelübde des Nasiräers II, 416. 430. im Heidenthum II, 439 fg. Gelübdeopfer II, 352. 371. 376. 434.
Gemeinschaft der Essenden mit einander. s. Essen.
Gemeinde s. Kirche und Israel.
Genugthuung, ob im Opfer, II, 277.
Gepräng, äuſserliches, ob solches der Cultus I, 13. 21.
Geräthe der Stiftshütte. I, 74 fg. des Allerheiligen I, 377. 383. des Heiligen I, 407. 469. des Vorhofs I, 479. 487.
Gerichte Gottes II, 596.
Gerichtsact, symbolischer II, 449.
Gerüste der Stifts H. I, 56. 220. 224.
Gerste beim Eiferopfer II, 445. Gerstengarbe II, 617. Gerstenbrod II, 645.
Geruch, Seele der Pflanze I, 479. II, 239. Bedeutung I, 459. Symbol

II. 45

des Namens I, 464. des Opferfeuers II, 348.
Geschichte Israels, ist göttl. Offenbarung II, 541. 564. Gegenstand der Feste, ibid. s. Feste.
Geschlecht der Opferthiere II, 363 fg. Geschlechtszustände verunreinigen II, 457. 486. männliches und weibliches Geschlecht II, 353. 490. 498. s. Zeugung.
Gesetz, Benennung der alttest. Oekonomie und Religion I, 17. 385. sein Charakter und Zweck im Allg. I, 30 fg. seine objective Heiligheit II, 389 fg. Verhältniſs zur Sühne I, 394. II, 390. ist Zeugniſs Gottes I, 383. verkörperter Bund I, 384. II, 389. Gesetzestafeln I, 379. Lesen des Gesetzes am Sabbat II, 567. im Sabbatjahr II, 571. 603. 662 symbolisirt durch den Granatapfel II, 123. seine Farbe I, 328 fg. II, 120.
Gesundheit, ob Princip der Reinigkeitsgesetze II, 477.
Getreide als Opfermaterial II, 299. 316. 445. s. Erndte.
Giebel der Tempel II, 250 fg.
Gitter am Altar I, 480. 490.
Glanzwurm s. Kokkus.
Glauben, Grundton der Israel. Religion II, 44 fg. 655.
Glöckchen am Hohepr. Kleid II, 100. 125 fg.
Gnadenthron s. Caporeth.
Gold, verschiedene Arten I, 256. Reichthum davon im Orient I, 259. Bedeutung I, 281 fg. Metall des Himmels I, 292. 294. der königl. Würde I, 283. II, 130. darum mit Purpur verbunden I. 330. der Sonne geweiht I, 278. besonders heilig bei den Persern I, 282. an der Stiftshütte I, 292. an Tempeln und Palästen I, 272 fg. 295. fg. an der Kleidung des Hohen Pr. II, 101. 116. 130. goldene Geräthe der St. H. I, 380 fg. Vergoldung bei den Alten I, 60.
Gorotman I, 98. 279. 282.
Gothen, Verfassung I, 204.
Gott, sein Wesen nach Mosaischer Auffassung I, 36. 44. II, 505. 687. Persönlichkeit II, 536. 580. Einheit und Geistigkeit I, 13. 36. II, 687. Heiligkeit s. das Wort; ist absolutes Licht I, 280. 317. 397. und unerreichbar für den Menschen I, 398. sein Name, s. das Wort; seine Zahl I, 154. sein Angesicht I, 428. sein Verhältniſs zur Welt I, 44. 88. II, 580. zur Zeit II, 535. seine Stimme II, 594 fg. sein Reden ein Schaffen I, 84. sein Haus und Bau die Welt I, 78. 235. er wohnt im Himmel I, 225. auf Erden I, 300. unter Israel I, 221. 301. im Lichte I, 292. 294. im Dunkel I, 397. seine Offenbarung s. das Wort; ist König Israels I, 388. ob er durch Opfer versöhnt wird II, 204. 265. 279.
Gott, sein Wesen nach heidnischer Auffassung I, 35 fg. II, 546. 565. [pa]ntheistisch und polytheistisch II, 247. androgynisch II, 237. 241. 557. wird nur vom Priesterstand erkannt II, 26. seine Zahl I, 144 fg.
Götter des Heidenthums sind Naturkräfte I, 36. obere und untere II, 248. 519. Zeitgötter II, 546. die zwölf groſsen Götter I, 203. sind die Erfinder der Baukunst I, 96.
Götterbilder von Metall I, 273. 277. von Holz I, 286. mit Gold überzogen I, 273. roth angestrichen I, 334. tragen Hörner I, 474. oder Kränze I, 363. Chaldäische Götterbilder s. Chaldäer. Indische s. Indien. s. auch Thiergebilde.
Gottesstätten s. Tempel.
Granatapfel am Hohen Pr. Kleid II, 99. 122. Bedeutung II, 122 fg. vgl. 155. II, 469.
Greife II, 350.
Griechen, Eintheilung ihrer Völkerschaften I, 204. ihre Städte I, 100. Bauwerke I, 98. 250. Opfer II, 246 fg. Reinigungen II, 469. Feste II, 253. 591. ihre Grundfarben I, 321. heilige Laden 400. heilige Spiegel I, 495.
Grotten, kosmische I, 98. 279. II, 227.
Gürtel der Priester II, 68. 83. bei den Indern und Persern II. 94 fg. II. 151. 154. der Magier I, 167.

H.

Haar ist Blüthe des Menschen II, 433. des Lebens II, 184. 432. 439. eine Krone II, 437. des Nasiräers II, 432. 436. Simsons II, 433. es abscheeren II, 166. 178. 183 fg. 416. 434. 519. 521. 553. es wachsen lassen II, 32. 437.

Habicht II, 236.
Haken u. Schleifen an den Decken der St. H. I, 63. 225. 302 fg.
Hand der Priester wird besprengt II, 424. und gefüllt II, 426.
Handauflegen beim Opfer II, 289 fg. 291. 292. 306. 338 fg.
Händewaschen II, 419. 450. 452.
Harmonie des Weltalls I, 190. 195. Grundidee der heidnischen Ethik I, 36. II, 265.
Harpokrates II, 548.
Hauch s. Odem.
Haupt Entblöſsen desselben I, 186. II, 444. Scheeren desselben s. Haar. s. Kopf.
Haus Gottes s. die WW. Tempel, Stiftshütte, Welt. Die Häuser im Jubeljahr II, 576. 607. am Passahfest II, 633.
Heben u. Weben II, 355. 376 fg. 416. 434.
Heer Jehova's II, 637. s. Israel. Himmelsheer I, 206. Abtheilung der Heere nach der Zehn I, 179. 182.
Heidenthum, ist Naturreligion I, 35. II, 263. 563. 546 ein Verhältniſs zum Mosaismus I, 36. 44. 403. II, 60 89. 152. 264. 267. 333 fg. 475. 563. Character seiner Symbole im Allg. I, 38. Auffassung des göttl. Wesens s. Gott. seine Ethik I, 36. 494. II, 30. 265.
Heil ist Licht und Leben I, 91. Zweck der Heiligung II, 21. I, 37. Heilsopfer s. Dankopfer.
Heilig, Begriff des Wortes I, 89. fg. Heiligseyn ist gleich Priesterseyn II, 20 fg. 72 fg. der Heilige Gottes II, 21. 176. 506.
Heiligkeit Gottes I, 339. 394. Ziel und Inbegriff aller göttlichen Offenbarung. I, 37 fg. 90. 367. 371. 391. II, 143. 543. Princip des Mosaismus II, 389. 264. ist dem Hebräer das absolute Seyn II, 462. 539. 581. Grund und Quelle der Sündenvergebung I, 391. II, 389. wie des Priesterthums II, 20. 676. erzeugt das Bewuſstseyn der Sünde II, 264. 697. ist dem Heidenthum fremd ibid. u. 474 Verhältniſs zur Ruhe Gottes. II, 580. ihre symbol. Farbe I, 339. 370. ihre Zahl s. Sieben. reflectirt in der leibl. Fehlerlosigkeit der Priester II, 57, und in ihrer Kleidung II, 72. 89. symbolisirt durch Blume u. Blüthe I, 363 fg. 375. II, 21. 432. durch Weihrauch II, 329. durch das Salböl II, 174.
Heiligung Zweck des ganzen Cultus II, 464. insbesondere der göttl. Erwählung II, 20, und der Sühne I, 394. II, 198. 392. 672. 694. überhaupt des Bundes mit Jehova I, 37. II, 325. 389. 422. ist Erneuerung II, 539. wird vermittelt durch das Priesterthum II, 21. und die Opfer II, 198. 268. insbesondere das Sündopfer II, 392, ist namentlich Wirkung des Blutsprengens II, 346. Heiligungszeiten II, 539. Heiligungsfest II, 543. 672. 694 fg.
Heiligthum ist die Stiftshütte, weil Heiligungsstätte I, 89 fg. 102. 223. 230. 375. 676 fg. wird gesühnt II, 344. 674. fg.
Hekate I, 278.
Herakles I, 318. II, 232.
Hermen I, 161.
Hermes I, 122. 134. 161. 279 II, 31.
Herrlichkeit Gottes I, 368. II, 130.
Herrschaftskleid s. Ephod. Herrschaftsinsigne II, 128.
Herrschen mit dem Richten verbunden II, 128.
Herz, Wohnstätte des Lebens II, 237 (Not. 1) Sitz der Urtheilskraft II, 129.
Himmel, Wohnung Gottes I, 78. 95. göttl. Offenbarungsort I, 327. Ort der Anbetung I, 477. ein Zelt I. 79. Dach oder Decke der Erde I, 77. Urbild der Tempel und Paläste I, 96. 114. 241. 245 fg. Typus aller Ordnung u. Gesetzmäſsigkeit I, 134 fg. 166. 203. Typus der Staatsverfassung I, 100. 193. 203. ist das Paradies I, 374 fg. ohne Sünde und Tod I, 477. 489. alles Himmlische wird reflectirt durchs Irdische I, 109. Structur des Himmels I, 167. seine vier Cardinalpunkte I, 165. 167. 169. 178. seine Zahl bei den Pythagoräern I, 179. Abgränzung bei den Etruskern I, 252. eingetheilt in 36 Dekane I, 178. 239. oder in 56 Sternbilder I, 240. geordnet nach der Zwölf I, 202. nach der Zehn I, 178. seine Farbe I, 304 fg. 369.

Himmelskönigin I, 436. 478.
Hin II, 168. 304.
Hirschfell I, 318.
Hochzeit, Gebräuche in Indien II, 216. in Rom II, 470. Hochzeitsopfer bei den Römern II, 257. in Upsala II, 261.
Hoherpriester ist Repräsentant des ganzen Volks II, 13. 118. 132. 138. 144. 680. der Heilige Gottes II, 21. 176. 596. seine Heiligkeit II, 675. dreifache Würde II, 119. Vorbild Christi II, 156 fgg. Amtskleidung II, 97 fgg. 116 fgg. Kleidung am Versöhnungsfest II, 665. 677. seine Weihe II, 166. Salbung II, 175. Reinigkeit II, 183. 506. Ehe II, 182. eigenthümliches Geschäft II, 676. am Versöhnungsfest II, 664 fg. 669. seine Sühne II, 680. sein Opferthier II, 358. 399. 678. Baadersche Ansicht von ihm II, 290. sein Diadem I, 365.
Höhlen s. Grotten.
Holz an der StiftsH. I, 261. bedeutsam I, 285 fg. 298. beim Opfern II, 310.
Hom I, 85. 283. 287. 448.
Honig vom Opfer ausgeschlossen II, 303. 322. Symbol. 336.
Honover I, 87. 448.
Hor u Mondshorn II, 557. Symbol. I, 472 fg. Hörner der Altäre I, 420. 472 fg. II, 309. 346. 391. Hörner im Cybelendienst II, 557.
Horus II, 548.
Hosen der Priester s. Hüftkleid.
Hüftkleid der Priester II, 67. 80. 95.
Hütten am Laubhüttenfest II, 624. 659. das Wohnen in Hütten II. 653.
Hyacinth I, 304. 325 fg.
Hymnen des Orpheus I, 462 fg. Hymnus auf Hermes I, 190.

I.

Jaganathas II, 555.
Jahr, als Zeitmaas II, 527. Anfang II, 639. 620. kirchliches u. bürgerliches II, 528. Eintheilung I, 202. seine Tagezahl durch Gräber bezeichnet I, 245. Sabbatjahr, Jobeljahr s. die W. W. Jahresepochen, dramatisch dargestellt II, 547. Jahresfeste, drei II, 540. Jahrsabbate II, 569 fg. 601 fgg. Mondenjahr s. Mond. Sonnenjahr s. Sonne.
Janus I, 124.
Japan, heilige Spiegel I, 496.
Ibis I, 122.
Ideal und Real I, 24.
Jehovah, יהוה I, 152. 173. 206. 328. 388. II, 139.
Jerusalem I, 208, das apokalyptische I, 208. 226. 292. 300. II, 133.
Jezirah, I, 172.
Imputation der Sünde s. Stellvertretung.
Indien. Eintheilung I, 100. Reichthum an Gold u. Silber I, 259. Bauwerke I, 238 fg. Tempel I, 97. 99. 259. 295. Pyramiden I, 234. Paläste I, 114. 296 fg. Weberei I, 274. Wocheneintheilung II, 587.
Indische Religion. Gottheitslehre I, 144 158. II, 472. Trimurti I, 144. Götterbilder I, 277 fg. Thierkompositionen I, 359. Vorstellung von der Welt I, 159. Paradies I, 168. Priesterkaste II, 30 fg. 35. 53. 94. Opfer II, 217 fg. 331. 273 fg. 284. Reinigungen II, 466. Feste II, 555. Gebete I, 462. Lotos I, 362. heilige Farben I, 319 fg. Blau I, 308. heil. Spiegel I, 495. heil. Zahlenlehre I, 132. 144. 157 fg.
Jobeljahr II, 530. 572 fg. 603 fgg. ob politischer oder ökon. Natur II, 608 fgg. Parallelen im Heidenthum II, 610 fg. astronomische Wichtigkeit II, 611.
Josephus seine Beschreibung u. Deutung der Mos. Cultgebräuche I, 5. Deutung der StiftsH. 104. 215. der Hohepriest. Kleidung II, 148.
Irdisches Spiegel und Bild des Himmlischen I, 11.
Isis I, 318. 495. II, 473. Mond u. Erde II, 90. I, 436. Opfer II, 228. 233. Isisfest II, 228. 551.
Israel, das Land, Gestalt I, 172. Himmelsland I, 206. das Land der Verheifsung u. des Heils II, 654. unter die Stämme vertheilt I, im Sabbat- und Jobeljahr II, 602. 604.
Israel, Volk, seine Erwählung I, 27. II, 19. ist Priestervolk II, 12 fg. 632 fg. heiliges Volk I,

224. himmlisches Heer II, 133. 137. (637). hat Gott in seiner Mitte I, 221. seine welthistorische Bestimmung I, 27. II, 636. Eintheilung I, 205. Bildungsstufe I, 27. 30. seine Integrität II, 604. seine göttl. Führung und Geschichte II, 541. 655. Zustand in Aegypten I, 337. II, 628. Verhältniſs zu Aegypten I, 42. Auszug aus Aegypten s. Auszug. Wanderung durch die Wüste II, 654. seine Grundgesinnung II, 44. 606. 655. Besitzstand u. Erwerbszweig II, 317. 570. 602. 648. Armuth oder Reichthum I, 258. sein Schuldbewuſstseyn II, 697. allgemeine Sühne u. Heiligung II, 675 fg. Verstoſsung II, 691. seine Zahlsignatur I, 205 fg. sein Opferthier II, 399. 358. sein Geburts- und Lebensfest II, 628. Kunstfertigkeit I, 274.
Julfest II, 260.
Jungfrauen opfern ihre Keuschheit II, 242.
Juno I, 496.
Jupiter I, 331.
Jynx I, 167.

K.

Kabbalisten Grundidee ihres Systems I, 461. ihre Kosmogonie I, 172. Zahlenlehre I, 133. Dreieinheit I, 155. Sephiroth I, 444. Gebrauch der Zehe I, 182.
Kahl scheeren II, 178. 184.
Kaiser, Chines. s. Chinesen.
Kali II, 223. 472.
Kalmus II, 170.
Kamm, Symbol I, 403.
Kanaan II, 654. seine Hauptproducte II, 316.
Kapitäler der Säulen I, 71. 293. 320. 363.
Karmesinfarbe s. Kokkus.
Kasia II, 170.
Kasten ihr Ursprung II, 32. Indische I, 159. 193. 320. Aegyptische I, 161. 193. Persische I, 167.
Kelch s. Becher.
Kessel, Symbol I, 495. mit Opferblut gefüllt II, 259.
Kettchen am Choschen II, 105. 134.
Keuschheitsopfer II, 242. 558.
Keuschheitsproben II, 447.
Kinder, neugeborne sind unrein II, 466 fg. geopfert II, 241.
Kirche, ob vorgebildet durch die StiftsH. I, 111.
Kleidung bunte, der Götter I, 318. weiſse I, 338. von Purpur I, 331, rothe I, 335. Reisekleidung II, 636. Männer in Frauenkleidung und umgekehrt II, 557. Kleidung der Trauernden und Büſsenden II, 399. Zerreiſsen der Kleidung II, 77. 186.
Kleidung der Priester, bei den Israeliten II, 61 fg. 70 fg. des Hohenpriesters II, 97 fg. 115 fgg. 665. 677. ob bloſser Putz II, 160 fg. Bedeutung nach Philo und Josephus II, 147 fg. nach den Rabbinern II, 154. typische II, 156. — bei den Heiden II, 87 fg. 151 fg. des Chines. Kaisers als Oberpriesters II, 152.
Knecht s. Sklave.
Knepf I, 326.
Kölln, Dom I, 253.
Könige, Stellvertreter der Gottheit I. 11 fg. (203) 283. 296 fg. sind Priester II, 24. 152. Königsfarbe I, 330. tragen weiſse Kleider I, 338. ihre Wohnungen s. Pallast.
Kokkus 307. 309 fg. 333. II, 504. 518. an der Stiftshütte I, 371. Kokkustuch über dem heil. Tisch I, 435.
Konus II, 94.
Kopf, Bedecken und Entblöſsen desselben II, 79. 444. Kahlkopf II, 93. 184. Kopf der Opferthiere II, 235. 284. 339. 341.
Korah II, 18.
Kosti I, 167. II, 95.
Krankheit, ob Sündstrafe II, 483.
Kranz, Symbol I, 361 fgg. des Lebens I, 364. der Bundeslade I, 377 fg. 386 fg. des Tisches I, 408 fg. der Opferthiere II, 252. Note 284.
Krater s. Kessel.
Kräuter, bittere II, 616. 637.
Kreuz, Grundform der Kirchen I, 253.
Krischna I, 326. II, 555.
Krokodil, geopfert II, 236.
Krone I, 364. II, 437. des Hohen Pr. II, 112. 142. drei Kronen oder Würden II, 119.
Kronos s. Saturn.

Kubus, Figur der Welt I, 157. 162. 167. 170. 172. des Allerheiligen I, 225. des himml. Jerusalem I, 226. anderer Gebäude I, 243. 245. 252.

Kuchen, als Opfer II, 300 fg. 336. im Heidenthum I, 435 fg.

Kuh, rothe, als Reinigungsopfer II, 494. 497 fg. bei den Indern, II, 476. 510 fg. bei den Aegyptern II, 229. 550. bei den Chinesen II, 246. bei den Römern II, 255. Kuhmist II, 476.

Kunst bei den Israeliten I, 274. Kunstgebilde s. Gebilde.

Kupfer s. Erz.

Kutuchtus I, 177.

Kyphi, Aegypt. I, 467.

L.

Labyrinth Aegypt. I, 101. 228.

Lade des Bundes s. Bundeslade.

Lager, Israelitisches, Form I, 208. 221. II, 133. Unreine daraus entfernt II, 458. 514. (684). Opfer ausserhalb des Lagers II, 500.

Laienthum, Verhältniſs zum Priesterthum II, 42. 55 fg. 59 fg.

Lakschmi II, 555.

Lamm, als Opferthier II, 319. 493. 522. 598. 618. 623. Passahlamm II, 613. 615.

Lampen des Leuchters I, 200. 413. ihre Richtung I, 418. ihre Zahl I, 440 fg.

Lampenfest II, 551.

Land, das verheiſsene II, 654.

Lappländer, ihre Opfer II, 259.

Laubhüttenfest, II, 530. 624 fgg. 652 fgg.

Leben, Begriff, verschieden im Mosaismus u. Heidenthum I, 362. Gottes Leben mit dem der Natur identificirt I, 360. Leben ist Unverweslichkeit I, 287. Gerechtigkeit und Heiligkeit I, 91. 299. 363. 391. II, 432. 631. besteht im Schauen Gottes I, 429. 433. Grundidee des Cherubs I, 341. des Opfers II, 210. 216. 220. 230 fg. 239. 244. 255. 263. 267. 283. 332. Allgemeines und Einzelleben II, 220. 239. 267. 283. 332. ist im Blute s. Blut. wird symbolisirt durch Blume und Blüthe I, 361. 454. durch Cedernholz, Ysop und Kokkus II, 504. durch Brod I, 428. durch Honig II, 336. durch Roth II, 333. 500. durch Salz II, 326. durch Sittimholz I, 299. s. überhaupt Licht. leibliches Leben, Gegenstand der Lev. Reinigungen II, 464.

Lebendige, der, Name Gottes I, 237. 391. 393. die Lebendigen, Name der Cherubim I, 341. 390.

Lebensbaum, s. Baum.

Leber der Opferthiere II, 383. Leberlappen II, 354. 381.

Lectisternien I, 435. 438.

Leder an der Stiftshütte I, 270. 289.

Lehrart, älteste, I, 25. 31.

Leibeigenschaft hört im Jubeljahr auf II, 576. 604.

Leiblichkeit, ihre beiden Pole II, 463. 474. s. Leben.

Leibesbeschaffenheit der israel. Priester II, 42. 55 fg. der heidnischen II, 59 fg.

Leichnam verunreinigt II, 457 fg. 496.

Leier s. Todte I, 191.

Lesen des Gesetzes am Sabbat II, 567. im Sabbatjahr II, 571. 603. 662. der heil. Bücher, ein Opfern II, 221 fg. 225.

Leuchter in der StiftsH. I, 51. 412 fg. 439 fgg. Bild des Wortes I, 445. der Gemeinde I, 446. ob auch Gottes I, 448. ist ein Lichtbaum I, 446. seine Structur I, 416. Zierrathen I, 413 fg. 449. 455. seine Lampen I, 200. 413. Lichtschneuzen I, 51. Leuchter des Apollo I, 457.

Levi, Stamm II, 3. 7. 18. Geschäft der Leviten II, 5. ihr Verhältniſs zu den Priestern II, 10. 178. ihre Weihe II, 165. 177. 342. 416. 428. treten an die Stelle der Erstgebornen II, 429. sind ein Opfer II, 342. 429. ohne Besitzthum II, 43. ihre Städte II, 39. Häuser II, 608. ihr Alter zum Dienst II, 57.

Libationen, Indische II, 220. I, 23.

Licht, ist das Wesen Gottes I, 280. 317. 397. Grundbegriff der Sabäischen Religg. 277. 279. 280. Gott wohnt im Licht I, 292. 294. 397 fg. Licht ist der Geist I, 441. Symbol der Erkenntniſs u. Weisheit. ibid. Grundidee der Farbensymbolik I, 317. Lichtfarbe I, 338. Lichtkleid der Priester und

Engel II, 73. 78. 88. Licht des h. Leuchters I, 439. symbolisirt durch Metalle und Edelsteine I, 277. II, 78.
Licht und Leben I, 86. Formen der göttl. Offenbarung I, 96. ethische Auffassung I, 90 fg. im Kabbal. System I, 461. an der Stiftshütte dargestellt I, 88. 291. 366. 372. am Leuchter und Tisch I, 442. 448. symbolisirt im Oel II, 173. ist Wirkung des Geistes Gottes I, 460. II, 173.
Linga I, 146.
Linnen I, 263. 288. 300. II, 72. 89. 665. 677.
Litanei I, 463.
Lob und Preis Gottes I, 411. 432. 346. 373. 390. 476 fg. II, 328. Gott loben heiſst Sündebekennen II, 380.
Lobopfer II, 352. 371. 380.
Löwe im Cherub I, 311. 343. 360.
Logos I, 121. 126. 160. II, 153.
Loos, vorgebl. des HohenPr. II, 139 fg. am Versöhnungsfest II, 665. 678.
Lotus, I, 362. 158.
Luft, Reinigungsmittel II, 475.
Lulab II, 625.
Lustrationen s. Reinigungen.

M.

Maas der Stiftsh. I, 119 fg. Messen u. Gemessenseyn I, 126 ff (II, 32.) s. Zahl.
Mahlerei der Alten I, 320 fg. 368 fg.
Mahlzeit, beim Opfer II, 357. 360. 372. 423. 427. s. Essen. Bild der höchsten Freude I, 433. der Freundschaft I, 434. II, 373.
Maja I, 319. 495.
Mandel Symbol I, 449. Mandelbaum I, 450. Mandelblüthen I, 414. 449.
Männlich s. Geschlecht.
Mars in Aegypten II, 553.
Mehl, als Opfer II, 300. 316.
Menken Ansicht vom Priesterthum I, 365. vom Opfer II, 292.
Mensch, als unzertrennliches Ganze aufgefaſst II, 463. menschl. Natur II, 81 fg. Mensch, die Welt im Kleinen s. Mikrokosmos. Mensch im Cherub I, 311. 345.
Menstruation verunreinigt II, 455. 466 fg. 468. 471.
Meroë I, 234.
Meru I, 168. 192. 194. 294. 320. 362.
Metalle I. 256 fg. Vorrath daran im Orient I. 258. Metallarbeit I, 274. 380 dient als Baumaterial I, 272. 295. Bedeutung I, 276. 280. 294. an der StiftsHütte I, 256 fg. 291. an andern Bauwerken I, 294. den Planeten geweiht I, 277.
Mikrokosmos, der Mensch I, 36. 135. 146. 184. 193. 494. II, 152. 472.
Mithras I, 166. Opfer II, 226. Fest II, 553. Höhlen I, 279. 97
Mittelalter, symbol. Baukunst I, 137. 252 fg.
Mönchthum, ob aus dem Nasiräat entsprungen. II, 438.
Modius, auf Götterbildern I, 124.
Moloch II, 241.
Monat, als Zeitmaas II, 526 der siebente Monat II, 529. Sabbatmonat II, 567. 592. Zahl der Monate I, 202 fg.
Mond ist Zeitmesser II, 526. 661. Mondzeiten II, 563. 661, Neu- u. Vollmond II, 546. 639. 673. bedingt die Wocheneintheilung II, 585 fg. Mondenjahr II, 527. 611 fg. Verhältniſs des Mondes zur Vegetation I, 478. II, 222. 233. 238. Mondsgöttin I, 436. 478. II, 237. 550. Mondkuchen I, 437. Mondshörner I, 474. Metall des Mondes I, 278. 280.
Mosaismus, sein eigenthümlicher Charakter I, 37. II, 264. 334. 462. seine Grundidee der Bund mit Jehova s. Bund. Verhältniſs zum Orientalism I, 44. ob aus dem Heidenthum hervorgegangen I, 45 fg. Verhältniſs zum Heidenthum I, 403. 437. II, 264 fg. 333 fg. seine Auffassung des Wesens Gottes s. Gott, der Welt s. Welt. seine Sühnanstalt II, 388 fg. seine Symbole s. Symbol.
Mord, durch einen Unbekannten verübt II, 419. 447 fg.
Musen I, 178.
Mütze der Priester II, 64. 78. 93. des Hohen Pr. II, 110. 141 fg. der Persisch. Könige II, 111.
Musik, alte I, 121. der Sphären I, 178. 190 fg. Tempelmusik I, 161. 190. ihre Zahl ibid.
Mylitta I, 478. II, 238. 242 fg.

Myrrhe II, 169.
Myrthenbaum I, 286.

N.

Nabel Wischnu's II, 472.
Nähen im Gegensatz zum Weben II, 76.
Nachtgleichen s. Aequinoctien.
Nacktheit s. Blöſse.
Nahen, ist Grundidee des Priesterthums II, 12. 14. 16.
Name im Orient bezeichnend I, 49. soviel als Manifestation I, 49. 464. Geruch sein Symbol I, 464.
Name Gottes, Jehova I, 12 fg. I 173 fg. 324. I, 139. 535. soviel als Odem Gottes I, 464 fg. 463. symbolisirt durch Wohlgeruch I, II, 327. durch vierfaches Räucherwerk I, 466. durch Farben I, 325. 332 fg. 337. 339. 367. 388 fg. 395. 428. Gottes Namen nennen I, 462.
Nana II, 123.
Navajan I, 326
Nasiräer I, 364. II, 371. 416. 430 fg. ob Mönche II, 438. ob aus Aegypten stammend II, 439.
Naturfeste s. Feste.
Naturleben, Gegenstand der Rlgg. des Heidenthums. s. Heidenthum.
Naturreligion s. Heidenthum.
Neith II, 551.
Neujahrsfest II, 544. 599.
Neumond II, 527. 528. s. Mond.
Neun I, 178. 242 fg. II, 262.
Neuruz II, 553.
Nieren der Opferthiere II, 353 381.
Nil II, 547. (I, 400)
Ninive I, 259.
Nurnberg, Kirchen I, 253.
Nubien, Tempel I, 218. 249.
Null I, 139.

O.

Oberkleid des Hohen Pr. II, 97. 120.
Odem Gottes I, 459. ist Prinzip alles Lichtes u. Lebens I, 460 fg. ist Offenbarung I, 464. Odem synonym mit Wort I, 453. gleich mit Geruch I, 459.
Oekonomie ob Princip des Sabbatjahrs II, 609 fg. alt- und neutestamentliche I, 16. II, 606.
Oel für die Lampen des Leuchters I, 419. 443. 446. als Opfermaterial II, 302. 316. 319. 400. bei der Weihe II, 168. 171. 521. bei den Brodkuchen II, 301. aus Cedernholz II, 503.
Oelbaumholz I, 286.
Offenbarung, Begriff I. 84. Verhältniſs zur Schöpfung I, 26. 84 fg. begreift in sich Zeugen und Erkennen I, 85. ihre Stufen und Formen ibid. identisch mit Zeugniſs I, 84. ist ethischer Natur I, 90. prägt sich aus in Maas und Zahl I, 127 fg. ihre Zahl ist die Vier, ihre Figur das Viereck I, 157 fgg ihre Stufen an der StiftsH. dargestellt I, 214. am Allerheiligen I, 226. am Heiligen I, 227. am Vorhof I, 229. Verhältniſs zum Begriff Wohnung I, 93. 221. 301. göttl. Offenbarungsweisen durch die Farben bezeichnet I, 317. 324 fg. die eigentliche Offenbarungsfarbe I, 328. höchste Offenbarung ist der Thron Gottes I, 348. 373. Offenbarung über der Caporeth I, 387. geschichtliche II, 541. geschieht durch Wort u. Odem I, 461. vermittelt durch die Priester II, 25. Offenbarungsbücher II, 26.
Ohr wird besprengt, durchstochen II, 424 fg.
Olivenöhl I, 419. II, 168.
Om, Indisches I, 174.
Opfer, im Allgemeinen, ist Centrum alles Cultus I, 471. II, 217. 272. bei allen Völkern II, 217 fgg. sein Ursprung II, 272. keine Nahrung oder bloſses Geschenk für die Gottheit II, 270. keine Strafe und Genugthuung II, 278 fg. verschiedene Ansichten vom Opfer II, 269 fgg.
Opfer, Mosaisches. Begriff II, 190. 196 fg. blutig und unblutig II, 199. 215. ist Centrum des Cultus I, 471. II, 190. im Allg. sühnend II, 202. symbolischer u. sakramentalischer Charakter desselben II, 210. sein Mittelpunkt u. Kern ist das Blut u. die Seele (Leben) II, 207. s. Leben. Thieropfer II, 214. Christi Opfer II, 213. I, 20. Verhältniſs zum heidnischen Opfer II, 262 fgg.

ist Heiligungsmittel II, 198. 295. 346. anthropopatische Ansicht vom Opfer II, 269, 276. 347. juridische II, 277. 339. 347. 349. 396. 451 fg. Baadersche II, 288. Hasenkamp-Menkensche II, 292. Verhältniſs zu den Reinigungen II, 464. 492. ob dem Teufel dargebracht II, 686. 693, die Kritik über die Opferverordnungen II, 192 fg.

Opfer, Heidnisches II, 217 fgg. Begriff II, 220. 226. sein Ziel II, 263. kosmischer Character II, 224. 230. 234. 246. 252. 264 fg. seine Kraft II, 266. blutige und unblutige Opfer II, 222. 239. 261. 331. sind Darstellungen der Kosmogonie II, 219. 226. 230. 255. 267. 283. Sühnopfer s. Sühne Abwendungsopfer s. das W. Menschenopfer s. d. W. Indische Opfer II, 217 fg. 273. 284. Aegyptische II, 228. 284. Persische II, 224 fg. vorder- und mittelasiatische II, 237 fg. Chinesische II, 245. Griechische und Römische II. 246. 285 fg. Nordische II, 258.

Opfer, Arten und Gattungen. Brandopfer II, 351. 361. Dankopfer II, 352. 368. Sündopfer II, 358. 386. Schuldopfer II, 360. 400. Bittopfer II, 385. Gelübdeopfer 352. 371. 376. 434. Lobopfer s. das W. Festopfer s. Feste. Opfer des Armen II, 400. des Nasiräers II, 416. das Eiferopfer II, 417. Einweihungsopfer II, 413 fg. Passahopfer II, 631. Reinigungsopfer II, 492. 497. 522.

Opferhandlung II, 305 fg. 337 fg. 210. warum auf Altären I, 471. Schlachten II, 307. 343. Blutsprengen s. das W. Verbrennen II, 310. 347.

Opfermahlzeit s. Mahlzeit u. Essen.

Opfermaterial im Mos. II, 295 fg. 312 fg. im Heidenthum II, 329 fg. Klassifikation desselben II, 315 fg.

Opferthiere, Mosaische. II, 295 fg. ihr Alter II, 297. 320. 334. Fehlerlosigkeit II, 297. 335. 321. ihre Wahl II, 313. unterscheiden sich je nach dem Werth II, 318. 334. ob Symbole u. Typen II, 314 fg. Behandlung bei der Darbringung II, 305 fg. Eingeweide II, 351. 383. Fett II, 353 fg. Fell II, 365. Geschlecht II, 363. 498. Zahl II, 598. Farbe, s. das Wort. Siehe überh. die Namen der einzelnen Thiere.

Opferthiere, Heidnische, Princip bei ihrer Wahl II, 250 fg. 266. besondere für jede Gottheit II, 250 fg. stellen die Gottheiten selbst dar II, 226. 229 fg. 232. 251 fg. 255 fg. 266. 268. ihre Beschaffenheit II, 334 fg.

Orakel durch den Hohen Pr. II, 140 fg. durch Pferde II, 226.

Ordalien II, 446 fg.

Ordnung durch Zahl u. Maas bedingt I, 121. II, 33. 537.

Orient, Anschauungsweise I, 24. Reichthum an edlen Metallen I, 258 fg. Bauart I, 272.

Orphische Hymnen I, 463. 465 fg.

Osiris ist Sonne u. Nil II, 547. I, 400. sein Opfer II, 233. seine Farbe II, 235. I, 326. Tod II, 229. Sarg II, 548. I, 400. s. Aegypt. Tempel.

Osten, das Angesicht der Welt I, 212.

Ostern s. Passah.

P.

Pagoda, Gottheit I, 327.

Pagode, Indische II, 234.

Palästina s. Kanaan.

Palast ob die StiftsH. ein solcher I, 113 fg. Paläste im Alterthum sind dem Himmel nachgebildet u. eine Art Tempel I, 114. 203. 245. 241. 296. ihre Dreiheiligkeit I, 219. mit Metallen gebaut I, 296 fg. mit Zeuchen tapezirt I, 300. sind das Centrum der Städte I, 241. 242. 244. Palast des Chines. Kaiser I, 242. 295. 297. Mantezumas I, 247. zu Ekbatana I, 273. zu Persepolis I, 246.

Pamylien II, 548.

Pantheismus s. Gott.

Panzer II, 99.

Paphos, Göttin daselbst II, 478. Weihrauch ibid.

Parabrahma I, 138.

Paradies I, 372. 374 fg. bei heidnischen Völkern I, 168 fg. 192. 294.

Pasargada I, 247.

Passah II, 529 fg. 613 fg. 627 fg.

ob Familienfest II, 640 fg. Passahlamm II, 613. 615. Passahmahl II, 616. 634 fg. Passahopfer II, 632. 642.
Peking I, 242.
Persepolis I, 246. 260 357. 359.
Perser, ihre Verfassung I, 193. ihre Könige I, 12. 114. 293. II, II, 111. 163. Bauwerke I. 245. Tempel I, 97 fg. ihr Land, Abbild des Himmels I, 101. Paradies I, 169. Gebete I, 462. Priester II, 29. 94. Opfer II. 224 fg. Reinigungen II, 466. 476. Feste II, 552. Thierkompositionen I, 357. 359. Reichthum an Gold u. Silber I, 260.
Peruaner, Sonnenfest II, 643 fg.
Perun, Gott I, 278.
Pfeife s. Flöte.
Pferdeopfer in Indien II, 218 in Persien II, 225.
Pfingsten II, 530. 619 fg. 645 fg. 657. Pfingstbrode II, 622 fg. 650.
Pflanzenreich, beseelt I, 479. II, 239. 332. gibt Bilder für das Wort I, 447. repräsentirt durch Räucherwerk I, 479. II, 238. Verhältniſs zum Mond I, 478. II, 222. 233. 238.
Pflugschaar, bei Anlage von Städten gebraucht I, 252.
Pforte s. Thor. sieben Pforten in den Mithrashöhlen I, 279.
Phäaken, ihr Pallast I, 296.
Phallus I, 490. Phallusfest II, 548. 550. 556. Phallusbilder in Gräbern II, 473.
Philosophie in Form der Zahl I, 132.
Philo, seine Beschreibung und Deutung der Mos. Cultgebräuche I, 4 fg. 44 fg. Deutung der Stifts H. I, 103. 290. der Hohepr. Kleidung II, 147. der Farben I, 324. der Schaubrode I, 430. des Leuchters I, 439. des Räucherwerks I, 468. des Brandopfers II, 366 fg. des Posaunenfestes II, 600.
Phänicische Farbe I, 309.
Phthal, 318.
Planeten ihre Zahl I, 189. Repräsentanten der Weltharmonie I, 190. dargestellt durch Metalle I, 277. 279. durch Farben I, 322. durch sieben Feuer I, 440. durch die Pansflöte und die Leyer I, 190. ob durch den Leuchter I, 439. ob chronologisch wichtig II, 538. Verhältniſs zur Woche II, 585. Planetengötter I, 278. 323 358. 466.
Platonischer Musterstaat I, 204.
Pollution verunreinigt II, 455. 467 fg. s. Saamenergieſsung.
Ponschol II, 555.
Posaune Beschaffenheit II, 568. 575. Bedeutung II, 594. 606 fg.
Posaunenfest II, 529. 567. 594. 599.
Preis Gottes s. Lob.
Priester, Mosaische II, 3 fg. sind heilig II, 20 fg. 72. 431. stehn den Engeln parallel, II, 73. sind die Jehova Nahen II, 14 fg. Bewahrer des Gesetzes II, 20. 27. 29. Richter II, 449. theokrat. Beamte II, 458. 514. ihr besonderes Geschäft beim Opfern II, 200. 289. 278. 291. 308 fg. 346. essen allein die Sündopfer II, 360. 394 fg. ihre Weihe mit Oehl u. Blut II, 166. 414. 424. ihr Lebensunterhalt II, 36. 46. Städte II, 39. 49. Alter II, 40. 57. Leibesbeschaffenheit II, 42. 55 fg. Besitzlosigkeit II, 43. Opferdeputate II, 365. 372. eheliche Verhältnisse II, 181. Reinigkeit II, 181. 431. 506. Kleidung II, 61 fg. 70 fg. ob sie sühne II, 154 fg. ihre Insignien II, 21. I, 365. 376. 451.
Priester, Heidnische. II. 22 fgg. ihre Wissenschaft II, 26 fg. sind Architecten I, 96. ihre Kleidung II, 87 fg. stellen Gottheiten dar II, 151. Aegyptische Priester I, 134. 137. II, 26. 31. 35. Indische II, 31. Persische II, 29. ihre Klassen II, 26. 29.
Priesterstand, sein Verhältniſs zum Volk II, 13. 16. 19. 21. 29. 34. 675. erblich II, 19. 32. aus der Gottheit emanirt II, 30. I, 134.
Priesterthum, Mosaisches, Begriff II, 11. dem Laienthum gegenüber II, 13. 29. Grundidee desselben bei allen Völkern II, 23. mit der königl. Würde verbunden II, 24. ist Heiligungsamt II, 175. 675 fg. ist aus dem Bund mit Jehova hervorgegangen II, 14. 24. und aus der Idee der Erwählung II, 17.
Priestervolk II, 12. 632.

Prophetenthum II, 30.
Proserpina I, 250.
Purpur I, 306. 308. Bedeutung I, 330 fg. an der StiftsH. I, 371.
Pyramide I, 98. II, 473. Grundform der Indischen Baukunst I, 234. ob Grabdenkmale I, 235 fg. Pyramidalbaute I, 237. 239. 243.
Pythagoräer, ihre Zahlenlehre I, 133. Hauptzahl I, 162. höchster Schwur I, 164.

Q.

Quadrat s. Viereck.
Quasten I, 329. II, 80. 121. 124.

R.

Rabbinen, ihre Angaben über Cultgegenstände I, 5. verstehen die Symbole nicht I, 21. ihre Deutung der StiftsH. I, 105. 108 fg. der Hohen Pr. Kleidung II, 154. der Brandopfer II, 367. ihre Dreieinigkeit I, 155.
Räuchern, so viel als Anbeten I, 463. 469. oder Opfern II, 327 fg. I, 476. Räucheropfer II, 237 fg.
Räucheraltar I, 419. 458. 475. warum im Heiligen der St. H. I, 477. 488. wird besprengt II, 391. Räucheraltäre bei den Heiden I, 478.
Räucherwerk I, 421 fg. 458 fg. seine Mischung I, 424. gesalzen I, 467. vierfach I, 465. Symbol des Namens Gottes I, 462. 469. Räucherwerk der Planetengötter I, 466. Aegyptisches I, 467.
Real und Ideal I. 24 fg.
Reden soviel als Offenbaren I, 384. 393. s. Wort.
Reflexion, ihr Verhältniſs zur Symbolik I, 28 fg.
Reierungsform der Israel. s. Theokratie, bei den heidn. Völkern der Himmelseinrichtung nachgebildet I, 11. 193. bei den Griechen und Orientalen I, 203 fg. Platonischer Musterstaat I, 204.
Reiche der Erde, dem Himmel nachgebildet I, 100. 193. 203.
Reinheit, mit dem Begriff Leben verbunden I, 299. II, 433. 631. symbolisirt durch Silber I, 284. 293. durch Salz II, 325 fg.
Reinigkeit, Levitische. II, 454 fg. II, 459 fg. der Priester II, 181. des Nasiräers II, 431 fg. des ganzen Volks II, 630. ob Bild innerer Reinheit II, 485.
Reinigungen, Verhältniſs zu den Opfern II, 189. 464. beziehen sich nur auf leibl. Zustände II, 459. fg. 466 fg. ob sie diätetische und polizeiliche Zwecke haben II, 477. fg. oder Reinlichkeit und Absonderung befördern sollen II, 479 fgg. ob ihr Princip der Ekel II, 481 fg. Reinigung der durch Geschlechtszustände Unreinen II, 486. der durch Todte Unreinen II, 493. der Aussätzigen II, 512. der Priester I, 492 fg. der Leviten II, 178. nach Abwendungsopfern II, 507. Reinigungsmittel II, 465. 474 fg. 475. 491. 494. 502. 507. 509.
Reinigungen, Heidnishe II, 465 fg. Verhältniſs zu den Mosaischen II, 474 fg. bei den Indern II, 466. Aegyptern II, 468. Griechen II, 469. Römern II, 470. in Afrika und Amerika II, 471.
Reinigungsopfer II, 492. 497. 522.
Reinlichkeit, ob Zwesk der Reinigungen II, 479.
Reisekleidung II, 636.
Religion, Mosaische, s. Mosaismus. heidnische s. Heidenthum.
Rennthiere, als Opfer II, 259.
Richter- und Herrscherwürde mit einander verbunden II, 128. Richterinsigne II, 164. 136. Richter sind die Priester II, 449.
Riegel am Gerüste der StiftsH. I, 61. 221. fg. 298.
Rindvieh, als Opfer II, 295. 316. fg. 319.
Rinken an den Brettern der St. H. I, 61.
Rock der Priester II, 61. 76.
Römer, ihre Tempel und Städte I, 219. 252. Priester II, 95. Opfer II, 246 fg. 365. Reinigungen II, 470. Feste II, 255 fg. Ferien II, 561. Roma quadrata I, 252.
Rosenkranz bei den Indern I, 462.
Roth I, 319. 333. II, 500. Farbe Typhons II, 234 fg. 500. rothe Kuh II, 498. s. überh. Kokkus.
Rückkehr verbunden mit der Sabbatruhe II, 536. s. Erneuerung.

ob Familienfest II, 640 fg. Passahlamm II, 613. 615. Passahmahl II, 616. 634 fg. Passahopfer II, 632. 642.
Peking I, 242.
Persepolis I, 246. 260 357. 359.
Perser, ihre Verfassung I, 193. ihre Könige I, 12. 114. 203. II, II, 111. 163. Bauwerke I. 245. Tempel I, 97 fg. ihr Land, Abbild des Himmels I, 101. Paradies I, 169. Gebete I, 462. Priester II, 29. 94. Opfer II, 224 fg. Reinigungen II, 466. 476. Feste II, 552. Thierkompositionen I, 357. 359. Reichthum an Gold u. Silber I, 260.
Peruaner, Sonnenfest II, 643 fg.
Perun, Gott I, 278.
Pfeife s. Flöte.
Pferdeopfer in Indien II, 218 in Persien II, 225.
Pfingsten II, 530. 619 fg. 645 fg. 657. Pfingstbrode II, 622 fg. 650.
Pflanzenreich, beseelt I, 479. II, 239. 332. gibt Bilder für das Wort I, 447. repräsentirt durch Räucherwerk I, 479. II, 238. Verhältniſs zum Mond I, 478. II, 222. 233. 238.
Pflugschaar, bei Anlage von Städten gebraucht I, 252.
Pforte s. Thor. sieben Pforten in den Mithrashöhlen I, 279.
Phäaken, ihr Pallast I, 296.
Phallus I, 400. Phallusfest II, 548. 550. 556. Phallusbilder in Gräbern II, 473.
Philosophie in Form der Zahl I, 132.
Philo, seine Beschreibung und Deutung der Mos. Cultgebräuche I, 4 fg. 44 fg. Deutung der Stifts H. I, 103. 290. der Hohepr. Kleidung II, 147. der Farben I, 324. der Schaubrode I, 430. des Leuchters I, 439. des Räucherwerks I, 468. des Brandopfers II, 366 fg. des Posaunenfestes II, 600.
Phönicische Farbe I, 309.
Phtha I, 318.
Planeten ihre Zahl I, 189. Repräsentanten der Weltharmonie I, 190. dargestellt durch Metalle I, 277. 279. durch Farben I, 322. durch sieben Feuer I, 440. durch die Pansflöte und die Leyer I, 190. ob durch den Leuchter I. 439. ob chronologisch wichtig II, 538. Verhältniſs zur Woche II, 585. Planetengötter I, 278. 323 358. 466.
Platonischer Musterstaat I, 204.
Pollution verunreinigt II, 455. 467 fg. s. Saamenergieſsung.
Ponschol II, 555.
Posaune Beschaffenheit II, 568. 575. Bedeutung II, 594. 606 fg.
Posaunenfest II, 529. 567. 594. 599.
Preis Gottes s. Lob.
Priester, Mosaische II, 3 fg. sind heilig II, 20 fg. 72 431. stehn den Engeln parallel, II, 73. sind die Jehova Nahen II, 14 fg. Bewahrer des Gesetzes II, 20. 27. 29. Richter II, 449. theokrat. Beamte II, 458. 514. ihr besonderes Geschäft beim Opfern II, 208. 289 278. 291. 308 fg. 346. essen allein die Sündopfer II, 360. 394 fg. ihre Weihe mit Oehl u. Blut II, 166 414. 424. ihr Lebensunterhalt II, 36. 46. Städte II, 39. 49. Alter II, 40. 57. Leibesbeschaffenheit II, 42. 55 fg. Besitzlosigkeit II, 43. Opferdeputate II, 365. 372. eheliche Verhältnisse II, 181. Reinigkeit II, 181. 431. 506. Kleidung II, 61 fg. 70 fg. ob sie sühne II, 154 fg. ihre Insignien II, 21. I, 365. 376. 451.
Priester, Heidnische. II. 22 fgg. ihre Wissenschaft II, 26 fg. sind Architecten I, 96. ihre Kleidung II, 87 fg. stellen Gottheiten dar II, 151. Aegyptische Priester I, 134. 137. II, 26 31. 35. Indische II, 31. Persische II, 29. ihre Klassen II, 26. 29.
Priesterstand, sein Verhältniſs zum Volk II, 13. 16. 19. 21. 29. 34. 675. erblich II, 19. 32. aus der Gottheit emanirt II, 30. I, 134.
Priesterthum, Mosaisches, Begriff II, 11. dem Laienthum gegenüber II, 13. 29. Grundidee desselben bei allen Völkern II, 23. mit der königl. Würde verbunden II, 24. ist Heiligungsamt II, 175. 675 fg. ist aus dem Bund mit Jehova hervorgegangen II, 14. 24. und aus der Idee der Erwählung II, 17.
Priestervolk II, 12. 632.

Prophetenthum II, 30.
Proserpina I, 250.
Purpur I, 306. 308. Bedeutung I, 330 fg. an der StiftsH. I, 371.
Pyramide I, 98. II, 473. Grundform der Indischen Baukunst I, 234. ob Grabdenkmale I, 235 fg. Pyramidalbaute I, 237. 239. 243.
Pythagoräer, ihre Zahlenlehre I, 133. Hauptzahl I, 162. höchster Schwur I, 164.

Q.

Quadrat s. Viereck.
Quasten I, 329. II, 80. 121. 124.

R.

Rabbinen, ihre Angaben über Cultgegenstände I, 5. verstehen die Symbole nicht I, 21. ihre Deutung der StiftsH. I, 105. 108 fg. der Hohen Pr. Kleidung II, 154. der Brandopfer II, 367. ihre Dreieinigkeit I, 155.
Räuchern, so viel als Anbeten I, 463. 469. oder Opfern II, 327 fg. I, 476. Räucheropfer II, 237 fg.
Räucheraltar I, 419. 458. 475. warum im Heiligen der St. H. I, 477. 488. wird besprengt II, 391. Räucheraltäre bei den Heiden I, 478.
Räucherwerk I, 421 fg. 458 fg. seine Mischung I, 424. gesalzen I, 467. vierfach I, 465. Symbol des Namens Gottes I, 462. 469. Räucherwerk der Planetengötter I, 466. Aegyptisches I, 467.
Real und Ideal I. 24 fg.
Reden soviel als Offenbaren I, 384. 393. s. Wort.
Reflexion, ihr Verhältniſs zur Symbolik I, 28 fg.
Reierungsform der Israel. s. Theokratie, bei den heidn. Völkern der Himmelseinrichtung nachgebildet I, 11. 193. bei den Griechen und Orientalen I, 203 fg. Platonischer Musterstaat I, 204.
Reiche der Erde, dem Himmel nachgebildet I, 100. 193. 203.
Reinheit, mit dem Begriff Leben verbunden I, 299. II, 433. 631. symbolisirt durch Silber I, 284. 293. durch Salz II, 325 fg.
Reinigkeit, Levitische. II, 454 fg. II, 459 fg. der Priester II, 181. des Nasiräers II, 431 fg. des ganzen Volks II, 630. ob Bild innerer Reinheit II, 485.
Reinigungen, Verhältniſs zu den Opfern II, 189. 464. beziehen sich nur auf leibl. Zustände II, 459. fg. 466 fg. ob sie diätetische und polizeiliche Zwecke haben II, 477. fg. oder Reinlichkeit und Absonderung befördern sollen II, 479 fgg. ob ihr Princip der Ekel II, 481 fg. Reinigung der durch Geschlechtszustände Unreinen II, 486. der durch Todte Unreinen II, 493. der Aussätzigen II, 512. der Priester I, 492 fg. der Leviten II, 178. nach Abwendungsopfern II, 507. Reinigungsmittel II, 465. 474 fg. 475. 491. 494. 502. 507. 509.
Reinigungen, Heidnishe II, 465 fg. Verhältniſs zu den Mosaischen II, 474 fg. bei den Indern II, 466. Aegyptern II, 468. Griechen II, 469. Römern II, 470. in Afrika und Amerika II, 471.
Reinigungsopfer II, 492. 497. 522.
Reinlichkeit, ob Zwesk der Reinigungen II, 479.
Reisekleidung II, 636.
Religion, Mosaische, s. Mosaismus. heidnische s. Heidenthum.
Rennthiere, als Opfer II, 259.
Richter- und Herrscherwürde mit einander verbunden II, 128. Richterinsigne II, 164. 136. Richter sind die Priester II, 449.
Riegel am Gerüste der StiftsH. I, 61. 221. fg. 298.
Rindvieh, als Opfer II, 295. 316. fg. 319.
Rinken an den Brettern der St. H. I, 61.
Rock der Priester II, 61. 76.
Römer, ihre Tempel und Städte I, 219. 252. Priester II, 95. Opfer II, 246 fg. 365. Reinigungen II, 470. Feste II, 255 fg. Ferien II, 561. Roma quadrata I, 252.
Rosenkranz bei den Indern I, 463.
Roth I, 319. 333. II, 500. Farbe Typhons II, 234 fg. 500. rothe Kuh II, 498. s. überh. Kokkus.
Rückkehr verbunden mit der Sabbatruhe II, 536. s. Erneuerung.

Ruhe Grundidee der Mos. Gotteszeiten II, 532 fg. 560. Gegensatz gegen das Wesen der Welt und Zeit II, 535. 579. schlieſst Rückkehr und Erneuerung oder Wiederherstellung in sich II, 536. 562. 592. 601 fg. Ruhe Gottes nach der Schöpfung II, 579. 590. Verhältniſs zum Begriff Heiligkeit II, 580. 672. zu dem heidnischen feiern II, 560. Ruhe des ganzen Volks II, 593. des Landes II, 569. 575. am Sabbat II, 566. 578. im Sabbat- und Jobeljahr II, 602. 604.

S.

Saamen, Behälter desselben, als Symbol I, 401. II, 122. Saamenergieſsung II. 454. 467. 468. 482. Saamenfluſs II, 456.
Sabäismus s. Sterndienst.
Sabbat II, 528. 531. Verhältniſs zum Festcyklus überhaupt II, 577. ist Bundeszeichen II, 536. 539. II. 581. I, 194. Sabbattag II, 566. 577. seine Heiligkeit II, 583. Baursche Ansicht. II, 584 fg. ob identisch mit dem Saturntag II, 585 fgg. Sabbatcyklus II, 540. 564. 566. 577. 605 Sabbatmonat II, 567. 592. 673. Sabbatjahre II, 530. 569. 601 fg. 610.
Säulen der Stiftshütte, im Vorhof I, 70. 230 des Allerheiligen I, 225. des Heiligen I, 227 fg. am Eingang I, 232, Kapitäler I, 71. Stäbe und Nägel dabei I, 72. Metall daran I, 293. an andern heiligen Gebäuden I, 239 fg. 246. 247. 248. 251.
Sakti II, 472.
Salbung II, 167. 171. des Hohen Pr. II, 175. heiliger Steine II, 176. Salböl II, 168 fg. 171.
Salz beim Opfer II, 304. 324. 349. beim Räucherwerk I, 424. bei Bündnissen II, 324. Symbol der Reinheit und des Lebens II, 326. 336.
Sandelholz I, 286.
Sankhyalehre I, 132.
Sarasvati I, 121.
Sarg des Osiris I, 400. 402. 404,
Satisfactio vicaria, ob im Opfer II, 277.
Sättigen ein Schauen I, 429.
Saturn I, 279. II, 585. 588. 589.
Sauerteig I, 432. II, 303. 322. 630.
Schafe als Opferthiere II, 296. 354.
Schaffen Gottes, Begriff I, 26. ist ein Bauen I, 77. ein Reden und Offenbaren I, 84. 172. ein Spielen I, 162. 496. 214. ein Erretten. 337. 390. 393. II, 583. 628. ein Opfern II, 219. ein Selbstbeschauen I, 495 fg. Farbe des Schaffens I, 334 (319). s. Schöpfung und Welt.
Schauen Gottes, ein Sättigen I, 429 433.
Schaubrod I, 409. 425. 430. essen nur die Priester I, 431. heidnisches I, 436 fg. Schaubrodtisch I, 407 fg. 425 fg.
Scheeren der Haare II, 166. 178. 183. s. Haar.
Schellen s. Glöckchen.
Schiff, bei den Aegypt. I, 405. fg.
Schiwa I, 145. II, 220. 223. 472. 556.
Schlachten der Opferthiere I, 304. 324. 349. des Passah II, 614 fg.
Schlange, Ahrimanische II, 554.
Schluſstag der Feste II, 618. 662.
Schmach, Zeichen derselben II, 443 fg.
Schnittemachen am Leibe II, 185.
Schnüre an den Kleidern II, 329. I, 124.
Schöpfer ist eo ipso der Heilige II, 581. 583.
Schöpfung, der Welt, s. Schaffen. Ruhe Gottes nach ihr II, 579 fg. Motiv der Sabbatsfeier II, 579. repräsentirt im Cherub I, 346 fg. 361. 389. Schöpfung Israels II, 583. 628. Schöpfungsfeste II, 554,
Schuhe, Ausziehen ders. II, 86. 96.
Schuldbewusstseyn des Isr. Volks II, 697.
Schulden, ob erlassen im Sabbatjahr II, 570. 576.
Schuldopfer II, 360. 400. Verhältniſs zu den Sündopfern II, 408. verschiedene Ansichten darüber II, 410. des Nasiräers II, 435. des Aussätzigen II, 522. bei Reinigungen II, 483. Opferthiere I, 408.

Schulter der Opferthiere II, 355. 372. 377. 434.
Schulterkleid des Hohen Pr. II, 102. 128.
Schwanz der Opferschaafe II, 354. der Indischen Reinigungskuh II, 510.
Schwarz I, 319. 336. 371.
Scweinsopfer II, 233. 251. 256.
Schweiſs ist unrein II, 69. 74.
Schwören I, 199. bei den Pythagoräern I, 164.
Sclaven im Sabbatjahr II, 571.
Scythen II, 185. 421.
Sechs I, 253.
Seele, thierische u. menschliche II, 208. ist im Blut, s. Blut. Mittelpunkt der Opferidee II, 208. 225. 465. der Pflanzen II, 239. 332. I, 479. ihr Symbol der Habicht II, 236.
Seelenwanderung I, 197. 249. II, 31.
Seenagel I, 422.
Selbsterkenntniſs im Mos. u. Heidth. I, 493 fg.
Sephiren der Kabbalisten I, 183. 191. 444.
Seraphim I, 349.
Seyn, endliches u. unendl. (absol.) II, 462. 474. 535. 539.
Sieben I, 187 fgg. II, 584. Bundeszahl I, 193 fg. Weihezahl II, 177. 433. 521. Heiligungszahl I, 197. II, 177. 673. Versöhnungszahl I, 195. Reinigungszahl I, 196, II, 489. 508. 518. Schwurzahl I, 199 fg. Grundzahl des Mos. Festcyklus II, 537. 562. 581. 606. 647. 661. sieben Farben I, 322. sieben Feuer I, 440, sieben Lichter I, 441. fg. Verhältniſs zur Zwölf I, 207. 224. 442. in der Apokalypse I, 200. an der Stiftshütte I, 130. 222. 230. an Pyramiden I, 237. 239. 241. an andern Bauwerken. I, 243. 244. 246. 247. 248. 251. 253.
Siebenzig II, 660.
Silber an der StiftsH. I, 257. 292. Reinheitsmetall I, 284. 293. dem Mond geweiht I, 278. 280. 323. Vorrath im Orient I, 258 fg.
Siringam I, 240.
Sistrum I, 160.
Sittenlehre s. Ethik.
Sittimholz I, 261 fg. 285. 289 fg.
Sofi's, Pers. II, 327.
Solstitim s. Sonnenwenden.
Somnathtempel I, 240. 295.
Sonargaults II, 261.
Sonne, ihr Metall I, 278 fg. 282. 323. ihre Farbe I, 331. ihr Thier II, 225. ihre Hörner I, 474. Sonnengott II. 237. 239. 260. Sonnenjahr II, 527. 611 fg. Sonnentisch I, 238. Sonnentempel I, 295. Sonnenwenden II, 546. 548. 559. Sonnenfeste II, 548 fg. 555. 640. 643.
Speisopfer, Verhältniſs zu den blutigen II, 199. 215. Gattungen II, 299. Darbringung II, 311.
Spencer, seine Auffassung des Mos. Cultus I, 40 fg. Ansicht vom Opfer II, 270. 276.
Sphären I, 178. 183. 190.
Sphinge I, 357 fg.
Spiegel am Becken I, 485. 492 fg. im heidn. Cultus I, 495. 497.
Spielen der Götter I, 162. 496.
Sprache, ihr Verhältniſs zur Symbolik I, 34. (25).
Sprengen des Bluts s. Blutsprengen.
Staatsverfassung s. Reiche, Regierung, Theokratie.
Stab Aarons I, 365. 451. II, 22.
Stacte I, 422.
Städte der Leviten II, 39. 49 fgg. ihre Form I, 241. 99. Griechische I, 100. 251. Römische 252. Chinesische I, 100. 243. sind Göttersitze I, 99. Häuser in Städten im Jobeljahr II, 607.
Stämme Israels I, 205. II, 103. 107. 132. 138 fg.
Staub, Essen desselben II, 443.
Stein, viereckter bei den Rabb. I, 171. gesalbte Steine II, 176. unbehauene zu Altären I, 489. als Maalzeichen II, 423. Steinschneiden II, 103.
Stellvertretung im Opfer II, 211. 271 fg. 282. 339. 347. 451 fg. 683.
Sterne belebt und Götter I, 203. Heer der Sterne I, 206. Augen des Himmels I, 276. symbolisirt durch Blumen I, 363. durch die Metalle I, 276. Sternbilder I, 240. s. Zodiakus. Sterndienst I, 207. 134. 277. 440. Sterndeutekunst I, 178. II, 587.
Stickkunst I, 266 fg.
Stier im Cherub I, 311 fg. 343.

360. Thier des Osiris II, 229 fg. des Mithras II, 226. Pflugstier II, 254. Stierwasser II, 476. Opferthier des Hoh. Pr. und der Gemeinde II, 358. 399. 415. 423. 678. Stieropfer am Laubhüttenfest II, 660. am Versöhnungsfest II, 666. 678. bei den Persern II, 226. bei den Aegyptern II, 228. bei den Griechen II, 253. 331.

Stifts-Hütte, ihre Namen I, 76. 80. 83. 89. ihr Grundriſs I, 119. orientalische Character I, 273. ob Versammlungszelt I, 81. oder Königspallast I, 113 fg. ob bloſse Fiction I, 116 fg. inwiefern Bild der Schöpfung I, 78. 88. 102. 107. 210. 290. 376. Offenbaruugs- u. Zeugniſsstätte I, 81. 84. 87. 220. 226. 229. 366. 376. Stätte des Lichtes u, Lebens I, 88. 291. 299. 366. II, 501 Heiligungs- u. Heilsstätte I, 90. 91. 102. 376. II, 176. 676 fg. symbolische Zahlen u. Maaſse der St H. I, 209 — 233 ihre Stellung I, 74. 210. Dreitheiligkeit I, 212 fg. Verhältniſs ihrer Abtheilungen zu einander I. 214. 226 fg. ihre Bedeutung nach den Baustoffen I, 290 fg. nach den Farben u. Kunstgebilden I, 366. ein Zelt I, 215. 302. ihre Geräthe I, 74. ihr Verhältniſs zu heidnischen Tempeln I, 219. 254. 101. 107. 128. 297. 118. Bedeutung nach Philo und Josephus I, 103 fg. nach den Rabbinen I, 105. 108 fg. nach den Neuern I, 116. nach der Typik I, 111. — wird gesühnt II, 344. 674. gesalbt II, 176.

Stimme Gottes II, 594. der Glocke II, 125.

Stirne, Zeichen darauf II, 143 fg. 167.

Stirnblatt des Hoh. Pr. II, 112 fg. 143.

Storjunkare II, 259.

Strafe, symbolische II, 449 fg. der Ehebrecherin II, 442. 447. ob im Opfer II, 278 fg. 339. 349. 451 fg. 683.

Straſsburg, Münster I, 253.

Stundeneintheilung, nicht bekannt II, 526. 587.

Sühne, Begriff, II, 201 fg. bezweckt u. ist Heiligung I, 394, II, 20. 392. 543. 672. 694. geht von der Heiligung Gottes aus I, 394. II, 203. 339. 697. wird vermittelt durch den Priester II, 203. geschieht durchs Blut II, 200. 207. 212. 448. nicht durch Todesstrafe II, 279. 283. ist mit jedem Opfer verbunden II, 199. mit dem Brandopfer II, 364. Dankopfer II, 379. Sündopfer II, 390. welche Sünden gesühnt werden II, 387. 448. verschiedene Sühngrade II, 391. ihr Object ist niemals Gott oder etwas in ihm II, 204. 265. 697. allgemeine Sühne am Versöhnungsfest II, 674. doppelte Art derselben II, 679 fg. 681 fg. Sühne der Priester u. Leviten bei ihrer Einweihung II, 427 fg. Sühne am Passahfest II, 634. Sühne des Heiligthums II, 344. 674 fg. bei welchen Geräthen die Sühne vollzogen wird II, 345. s. Caporeth u. Versöhnungsfest. gerichtliche Sühne II, 451.

Sühne im Heiligthum, Begriff II, 221. 223. 227. 255. 257. 261. 563. 565, Verhältniſs zur Mos. Sühne II, 264. 642. 693. Sühnfeste II, 563. 640.

Sünde, ihre Geburts- und Werkstätte II, 209. Erkenntniſs derselben fehlt dem Heidenthum II, 264. 474. warum in Mosaismus II, 697. ihr Zusammenhang mit dem leiblichen Leben II, 462. 474. 483. 492. nur theokratische Sünden werden gesühnt. II, 387. Sünde bekennen identisch mit Gott Loben II, 380.

Sündenvergebung s. Sühne.

Sündopfer II, 358. 386 fg. warum ohne Speisopfer II, 398. Opferthiere ibid. ob unrein oder verunreinigend II, 396 fg. 500. 506. 648 fg. bei der Einweihung der Priester II, 427. der Leviten II, 429. bei Reinigungen II, 483. 496.

Symbol Begriff I, 15. Verhältniſs zum Typus I, 20. bewuſste u. unbew. Symbole I, 29. jedes hat nur Eine Bedeutung I, 49. Unterscheidung des Bedeutſamen vom Bedeutungslosen am Symbol I, 51. Mosaische Symbole I, 47. ihr Verhältniſs zu den Heidnischen I, 38. 102. 107. 170 193. 207. 255. 281. 323. 327. 334. 363. 403. 437.

441. 450. 496. II, 60. 91. 124. 150. 263. 337. 440.
Symbolik ist Poesie I, 29. Sprache I, 34. älteste Lehrart I, 25. in welcher Anschauungsweise begründet I, 24. ihr Vorzug I, 31.
Syrius II, 549.

T.

Tachaschleder I, 270.
Tafeln des Gesetzes I, 379. 385.
Tag kürzester Zeitabschnitt II, 489. 526. der Dritte II, 503. Tagessabbat II, 566. 577. Tag aller Tage II, 672 fg.
Tanz I, 178.
Tao I, 123.
Tapeten s. Teppiche u. Zeuche.
Tauben, als Opferthiere II, 296. 316. 308. 310. 343.
Taurobolien II, 227.
Teleologie I, 26. 44.
Tempel, Ursprung u. Entstehung I, 91. 93. stellen das Universum dar I, 97. insbes. den Himmel I, 99 fg. ihre Grundform I, 238. Stellung I, 210 fg. Anlegung nach Zahl und Maas I, 126. sind Lichtwohnungen I, 294. häufig dunkel I, 399 überladen mit edlen Metallen I, 259 fgg. 272 goldne Tempel I, 295. ihre Seele der Altar I, 471. der Sonne I, 295. der Vesta I, 456. Grottentempel I, 93. Aegyptische, Nubische, Indische, Chinesische, Amerikanische, Griechische, Römische, Chaldäische s. unter den WW. Tempelmusik s. Musik.
Tempelbau, religöse Kunst I, 96.
Tempelpyramide I, 99. s. Pyramide.
Teppiche der Wohnung I, 62. 222 fg. 265 fg. 288. 314. 367. 374.
Testament, A. u. N. I, 16. 21.
Teufel, Name II, 667. 696. Teufelsopfer II, 688. 693. ob beim Versöhnungsfest berücksichtigt II, 636 fgg. Teufelsdreck I, 468.
Theilen des Opfers s. Zertheilen.
Theokratie I, 388. ihre materielle Grundlage II, 317. 604 fg. Erneuerung im Jobeljahr II, 605. 609.
Theologie, heidnische, ist Kosmologie I, 96.
Theraphim II, 139.
Thiere, reine u. unreine II, 459. den Göttern zu Ehren freigelassen II, 694. zu essen verboten II, 330. Opferthiere s. das W.
Thierdienst, Aegypt. II, 224.
Thiergebilde oder Thierkompositionen I, 375 fgg. ihr Ursprung I, 360.
Thierkreis s. Zodiakus.
Thor, für Haus II, 633. Thore Jerusalems I, 298. des Labyrinths I, 248. an Indischen u. Chinesischen Tempeln u. Städten I, 237 241. 244. s. Eingang.
Thron Jehova's I, 280. 313. 348. 354. 373. ist im Dunkeln I, 397. 460. dargestellt durch die Caporeth I, 388. Ormuzds I, 282. 354. der persischen Könige I, 297.
Thüre des Hauses, mit Blut besprengt II, 633.
Tibet, Bauwerke I, 241. 243.
Tiermes II, 259.
Tisch der Schaubrode I, 408 433. runde Tische I, 434. heil. Tische I, 438.
Tod Verhältniſs zur Geburt II, 461. 472. Beziehung auf die Erde I, 488. ist Verwesung I, 287. theokratischer II, 460. 513. politischer II. 628. der Gottheit II, 267. des Osiris II, 230. des Adonis II, 558. Opfertod, kein Straftod II, 279 fg. vergöttlicht II, 284. durch Handauflegen bezeichnet II, 341.
Tod und Leben Grundidee des Opfers II, 210. 220. 226. 230. 232. 254. 341. der Mysterien II, 473. in heidn. Gottheiten vereinigt II, 472.
Todte verunreinigen II, 182. 417. 433. 457. 466 fg. 468 fg. 470. fg. in besonderm Grad II, 496 fg. s. Fäulniſs.
Tödten des Opfers, ist Sache des Opfernden II, 200. 278. 343.
Tonleiter I, 190 fg.
Tonsymbole I, 159. 174.
Tradition, Jüdische, I, 32.
Tragstangen der Bundeslade I, 406 fg.
Trank der Ehebrecherin II, 443.
Traubenhonig II, 303. 323.
Trauerfeste II, 547. 549. 557. 558.
Trauerzeichen II, 79 fg. 86. 183 fg. 230. 232. 399. 433. 436 fg. 551. 558.
Triangel s. Dreieck.

Trimurti I, 144. 158. II, 472.
Trinken des Opferblutes II, 240 fg.
Typhon II, 234. 400. 510. 548.
Typus, Begriff I, 15. 18 fg. Verhältniſs zum Symbol I, 20.
Typik I, 17 fg. ihre richtige Grundlage I, 20. ihre Mängel I, 18. ihre Deutung der St. H. I, 111. der Hohe Pr. Kleidung II, 156. des Brandopfers II, 368. des Versöhnungsfestes II, 688.

U.

Umhänge des Vorhofs I, 73, 288. 370.
Universum s. Welt.
Unreinheit, Levitische, wodurch sie entsteht II, 454 fgg. 506. bezieht sich auf leibliche Zustände II, 463. verschiedene Stufen u. Grade derselben II, 486. 496. Mittheilbarkeit II, 487, Dauer II, 488. 508. 521.
Unreine, aus dem Lager entfernt II, 458.
Unsterblichkeit, ihr Symbol I, 363.
Unverweslichkeit ist Leben I, 287. symbolisirt durch Sittimholz I, 262. 286. des Cedernholzes II, 508.
Urim u. Thummim II, 108. 134 fg. Meinungen darüber II, 138 fg. ob aus Aegypten II, 164.

V.

Vach I, 87.
Vegetation s. Pflanzenreich.
Verbrennen des Opfers II, 298. 310. 347 fg. 351. 360. 364. 366. 380. der Dankopfer II, 427. der Sündopfer II, 395. 501. 684.
Vergoldung s. Gold.
Verheiſsung, Land der, II, 654.
Vermittlung Grundidee des Priesterthums II, 16. 21. 24.
Verschneiden s. Castriren.
Versöhnungsfest II, 664. 671 sein Ursprung II, 696 fg. ist Wiederherstellungsfest II, 592. 597. beginnt das Sabbat- und Jobeljahr II, 572. 575. fehlt dem Heidenthum II, 565. Vergl. noch II, 339. 344. 529. 531. 543.
Veruntreuung, durch Schuldopfer gesühnt II, 402. fg.
Verwesung I, 287. 299. 432. 459 fg. 467. s. Fäulniſs und Tod.
Verwunden s. Schnittemachen.
Vesta I, 288. 333. 456.
Viehzucht II, 316 fg.
Vier I, 155 fg. Verhältniſs zur Zehn I, 176 fg. zur Zwölf I, 201. mit der Drei verbunden I, 129. 157 fg. 164 fg. 235. 238. 239. 252. 455. 490. Zahl der Offenbarung I, 157. 170. 321. 341. des Namens Gottes I, 173. 324. 465. des Paradieses I, 168. der h. Farben I, 320. 324. des Räucherwerks I, 465. der Priesterkleidung II, 78. 116. beim Salböl II, 174. im Cherub I, 341. an der Stifts H. I, 129. 221. 223 fg. 226. 230. ihre Hauptzahl I, 166. 172. 210. 213. vier Hauptfeste II, 559. Zahl des Hermes I, 169. des Buddha I, 160. am Pers. Gürtel II, 95.
Viereck, Figur der Welt I, 157. 158. 164. der Erde I, 171. des Landes Israel I, 172. des Isr. Lagers I, 208. II, 133. der Stadt Jerusalem I, 208. Grundform der Stifts. H. I, 210. des Allerheil. I, 225. des Heiligen I, 227. des Vorhofs I, 229. der Wohnung I, 220. der Tempel bei allen alten Völkern I, 238 fgg. der Städte I, 241 fg. der Paläste I, 242. 246. der Begräbniſsplätze I, 245. der Altäre I, 471 fg. 490. der Indischen Opferplätze II, 224. auf den Priesterröcken II, 77. Form des Choschen II, 133. Figur der Sonne I, 165. des Hermes I. 161. 164.
Viergespann, der Welt I, 166.
Vierklang, die Welt I, 159. 201.
Vierzig II, 490 fg
Viradsch II, 218.
Vögel Götterboten I, 343. als Symbole I, 360. bei der Reinigung des Aussätzigen II, 515. als Opferthiere s. Tauben.
Volk Gottes s. Israel.
Völker, eingetheilt nach der Vier I, 159. 161. 167. nach der Sieben I, 193. nach der Zwölf I, 203 fg.
Vollmond s. Mond.
Vorbild s. Typus.
Vorhänge der StiftsH. I 68. 73. 69. des Vorhofs I, 368. 376. des Allerheiligen, 395.

Vorhof der StiftsH. I, 70. 229. seine Stellung u. Richtung I, 74. Säulen 70. 230. Umhänge I, 73. 264. 370 Vorhang I, 368. 376. Metall I, 292. Farbe I, 371. Hauptzahl I, 230 Heiligungsstätte I, 230 fg. 371. stellt die Erde dar I, 79. 292 Verhältniſs zur Wohnung I, 231. Vorhöfe an Palästen I, 241.

W.

Wagen, Bild der Welt I, 166.

Wanderleben Israels II, 653 fg.

Waschen der Priester I, 491. II, 166. 177 des Hohen Pr. am Versöhnungsfest II, 685. der Leviten II, 165. der Opfer II, 351. 366. der Hände II, 419. nach Geschäften auſser dem Lager II, 507. 684.

Wasser, Reinigungsmittel II, 465. 466 fgg. 474. 475. Verhältniſs zum Opferblut II, 465. mit Blut vermischt II, 517. der Entsündigung II, 165 fg. 177. 494. des Stiers II, 476. Bedeutung im Heidenth. II, 254.

Watabaum I, 287.

Weben s. Heben. Gewobenseyn, Bedeutung II, 76. 120.

Webegarbe s. Garbe.

Weberbrode s. Pfingstbrode.

Webeschulter s. Schulter.

Webekunst I, 266. 274. II, 62. 76. 98.

Weiber bei der Stiftsh. dienend I, 496 fg. Aegyptische I, 496. II, 550. wann unrein II, 455. 457.

Weibliches Geschlecht II, 363. 490. 498.

Weihe synonym mit Heiligung II, 176. worin sie besteht II, 430 fg. synonym mit Bund II, 420. 422. Weihemittel s. Oel. des ganzen Volks II, 413. fg. 420. der Priester II, 166. 175. 414. 424 fg. der Leviten II, 165. 342. 416. 428. des Hohen Pr. II, 175. des Aussätzigen II, 521. geschieht durch Handauflegen II, 341 fg. durch Heben u. Weben II, 376. wird durch Todesgemeinschaft aufgehoben II, 433. 435. Weihezeit des Nasiräers II, 417.

Weiheopfer II, 413 fg. 420. 424. 434. 522.

Weihrauch I, 410. 423. 432. Symbol der Heiligkeit I: 466. II, 329. beim Opfer II, 305. 327. fg. Paphischer I. 478.

Wein, als Opfermaterial II, 302. mit Blut vermischt II, 240. an den Altar gegossen II, 311. 316. Enthaltung davon II, 416. 431. 436. Weinstock im Jobeljahr II, 432.

Weisheit, göttliche I, 121 fg. 124 der heidnischen und Israel. Priester II, 26 fg.

Weiſs I, 310. 319. 338 fg. an der Stiftshütte I, 370. an der Kleidung der Priester II, 72. 88 fg. des Hohen Pr II, 677.

Weizen Mehl II, 300. Erndte II, 650.

Welt, ihr Verhältniſs zur Gottheit I, 25 fg. 36. 88. ist göttliches Zeugniſs u. Offenbarung I, 25. 36. 44. 88. 102. 157. ff. 172. 214. II, 267. Bild der Gottheit I, 495 fg. ist belebt I, 24. Weltseele I, 184 fg. eine groſse Harmonie I, 190 fg. das Haus oder der Bau Gottes I, 77. 94 fg. der Urtempel I, 95. eine Rede Gottes I, 85. moderne Weltansicht I, 44. ihr Geordnetseyn nach Zahl und Maas I, 124. 128. 135. ihre symbol. Zahlen I, 156 fg. 176. 235 fg. 202. ist ein Vierklang I, 159. 201. Dreiwelt I, 146 Vierwelt I, 172. eingetheilt nach der Zehn I, 176. 178. wird symbolisirt durch das Viereck I, 157. 158. 164. durch den Kubus oder Würfel I, 162. 167. 170. 172. durch einen Wagen I, 166. durch eine Leier I. 191. durch das Bunte I, 318. durch drei, vier, fünf und sieben Farben I, 319 fgg.

Weltalter, Indische II, 31.

Weltgegenden, ihre Bezeichnung im Orient I, 212. bestimmen die Stellung der Stifts H. I, 210. überhaupt der alten Tempel I, 235. 238. 245.

Weltschöpfung nach Mos. Ansicht I, 36. 88. II, 579. fg. nach Heidn. ein Opfern der Gottheit II, 219. 255. 297.

Widder als Opferthier II, 296. 360. 408. 415. 428. 434. 665. Widderopfer in Aegypten II. 232. 640 fg. Widderleder I, 270.

Wiederbringung II, 612. (595).

Wiedergeburt bei den Indern II, 31. 94.

Wiederherstellung s. Erneuerung.

Wischnu II, 222. 555.

Woche, als Zeitmaas II, 526. ob auf die Planeten bezüglich II, 585. bei den Aegyptern und Indern II, 586.

Wochenfest II, 647.

Wöchnerin ist unrein II, 457. 466 fg. 488. 491.

Wohlgeruch, Symbol des Geistes Gottes I, 459 fg. II: 174. des Namens Gottes I, 463. II, 328. in der Wohnung I, 372. sein Zweck I, 458. des Salböls II, 163. 174. im Allerheiligen am Versöhnungsfest II, 681.

Wohnen Gottes unter Israel I, 221. 301. in Hütten oder Zelten II, 653.

Wohnung Gottes s. Welt und Himmel. Wohnung der Stifts-Hütte I, 55 fg. 220 fg. 298 fg. ist Bild des Himmels I, 79. 292. 298 fg. 368 fg. Stätte des Lebens 371 fg. 477. der höchsten Herrlichkeit I, 368. der Heiligkeit I, 375. Parallele des Paradieses I, 372 fg. 375. ist ein Zelt I, 225. unzugänglich I, 223. 298. nur Eine II, 337. ihre Maſse I, 219 fgg. ihre Stellung im Vorhof I, 70. Verhältniſs zu demselben I, 231. 292. 298. ihre Theile im Verh. zu einander I, 225 fg. Dreitheiligkeit I, 228. ihre Farben I, 367 fg. ihr Metall I, 292. ihre Decken I, 62 fg. Vorhänge I, 68.

Wohnungen der Priester II, 39. 49 fg. 608.

Wolke über der Bundeslade I, 395. II. 681.

Wolle an Zeuchen I, 265.

Wort Gottes, identisch mit Weisheit und Vernunft I, 121 fg. 126, Mittel der Offenbarung I, 87. 384. 393. Träger der Erleuchtung I, 445. ist eine Leuchte I, 445. identisch mit Odem Gottes I, 453. symbolisirt durch Saamen und Pflanzen I, 447. durch den Mandelbaum I, 450. durch Apfel I, 453. II, 123. Persisches Urwort I, 87. 448. Zehn Worte s. Dekalogus.

Wunderthiere s. Thiergebilde.

Würfel s. Kubus.

Würfelspiel I, 162.

Wüste, Zug Israels durch sie, II, 654. Gegensatz zur Wohnung Gottes II, 692. 694 Ort der Dämonen II, 667.

Y.

Ygdrasil I, 287.

Ysop II, 502 fg. 507. 518. 634.

Yuga I, 159. 177. II, 31.

Z.

Zabier, ihre Opfer II, 240. Reinigung II, 468.

Zahl, Begriff u. Wesen I, 131. reale u. ideale Bedeutung I, 135. 255. die Zahl an sich I, 139. gerade u. ungerade I, 141. Princip der Zeiteintheilung. Drei, Vier u. s. w. s. unter den W.W. Zahlen der Stifts H. I, 129 fg. beim Opfer II, 224.

Zahlenlehre bei allen alten Völkern I, 131 fgg. ist priesterliche Wissenschaft I, 133. rührt nicht vom Sabäismus I, 134. Anwendung in der relig. Baukunst I, 136. 254.

Zahl und Maas, Ausdruck der Regel in Gesetzmäſsigkeit I, 122. 135. II, 537. Insigne des Göttlichen I, 121. 126. in Hermes personificirt I, 122. 161. bei den Chinesen I, 123. an der Stifts-H. I, 119 fgg. an heil. Gebäuden I, 126 fg. 233. 254.

Zebaoth I, 206. s. Jehova.

Zehn I, 175. II, 661. 673. Zahl der Weltalter I, 177. der Weltgegenden u. Sphären I: 179. des Himmels I. 179. die Heere darnach abgetheilt I, 177. 179. 181 fg. an der Stifts H. I, 129. 220. 222. 224. fg. 226 fg. 229 fg. 231. zehn Worte I, 181. 384.

Zehnte I, 179. Ursprung u. Bedeutung ibid. I, 181. II, 36. 46. 49. 371.

Zehntheil II, 304. 650.
Zeichen auf der Stirne II, 143. der Trauer s. Trauerzeichen. Der Rahab I, 334.
Zeit, Eintheilung II, 525. nach der Vier I, 159. nach der Sieben I, 192. nach der Zehn I, 181. nach der Zwölf. I, 202. heilige Zeiten II, 528. Zeitalter, verschiedene I, 177. 279. II, 31.
Zelt, Begriff I, 300. ist der Himmel I, 79. Zelt Jehova's I, 225. 300. Name der Stifts I, 302. Verhältniſs zum Begriff Offenbarung I. 301. sein Metall I, 302 fg. Abtheilung I. 215. in Zelten Wohnen I, 653. Zeltflpöcke der St. H. I, 68. 73.
Zerbrechen der Gebeine II, 634.
Zerreiſsen der Kleider II, 77. 186.
Zertheilen der Opferthiere II, 229. 246. 254. 267. 366 fg.
Zeruane akerene I, 139.
Zeuche linnen I, 263. 288. 300. härene I, 269. 300. 371. bunte I, 265. 273. (318). an der Stifts H. I, 263. an Asiatischen Gebäuden I, 273.
Zeugen, identisch mit Erkennen I, 85 fg. 495.
Zeugung, Symbole derselben I, 402. 449 fg. II, 122. 257. Zeugungsfeste II, 548. 550. Zeugungsglied s. Phallus.
Zeugniſs Gottes I, 84 fg. 388. das Gesetz I, 83. 221. s. die Wörter Gesetz, Offenbarung, Bund.
Zeugniſsstätte s. Stiftshütte.
Ziegen, als Opferthiere II, 296.
Ziegenhaare I, 269.
Zierrathen, ob Symbole I, 51. am Leuchter I, 415 fg. 449. 454.
Zimmet II, 169.
Zinn I, 279.
Zodiakus I, 202. 206. 249. 360. II, 153.
Zucht, Character der Erziehung Israels I, 30 fg.
Zusammenkunft Gottes mit Israel I, 81 fg. 302. der Israeliten bei den Festen II, 542 fg.
Zwei I, 140.
Zwölf I, 201. Zahl des Himmels I, 202. des Isr. Volks I, 205. II, 133. 423. der Schaubrode I, 430. mit der Sieben verbunden I, 224. 442. an der Stifts H. I, 130. 220. am himml. Jerusalem I, 226. in der Apokalypse I, 208 fg.

UNIVERSITY OF CHICAGO
48 428 884

BM
650
.B18
V.2

Bähr
Symbolik des
Mosaischen cultus.
402280

402280
BM 650
.B18
V.2

SWIFT LIBRARY

UNIVERSITY OF CHICAGO
48 428 884